

# ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ

A stylized graphic featuring a globe in the center, surrounded by abstract, layered shapes in shades of blue and purple. Two brown leaves are positioned on the left and top right of the globe.

ВИПУСК 3  
2009

**ЕТИКА І ПОЛІТИКА:  
НАЦІОНАЛЬНИЙ  
І СВІТОВИЙ ДОСВІД**

**НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ**  
**Інститут філософії імені Г. С. Сковороди**

## **ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ'2009**

**Етика і політика:  
національний і світовий досвід**

**ВИПУСК 3**

**Київ – 2009**

УДК 17:32  
ББК 87.7:66  
Ф56

**Етика і політика: національний і світовий досвід:**  
за матеріалами наукової конференції // Зб. наук. праць. Філософські  
діалоги'2009. – К., 2009. – 272 с.

ISBN 978-966-02-5460-2

**Редакційна рада:** М. В. Попович, д. філос. наук, проф., акад. НАНУ;  
В. А. Малахов, д. філос. наук, проф.; Є. К. Бистрицький, д. філос. наук;  
В. Й. Омелянчик, д. філос. наук; В. В. Лях, д. філос. наук, проф.;  
Г. П. Ковadlo, канд. філос. наук; В. С. Пазенок, д. філос. наук,  
проф., чл.-кор. НАНУ; Н. Б. Вяткина, канд. філос. наук

**Упорядники:** О. О. Кисельова, В. А. Малахов

**Рецензенти:** В. П. Загороднюк, д. філос. наук, проф.,  
А. М. Колодний, д. філос. наук, проф.

*Затверджено до друку Вченою радою  
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України  
(протокол № 7 від 27 жовтня 2009 р.)*

**Обкладинка** Г. І. Шалашенка

ISBN 978-966-02-5460-2

© О. О. Кисельова, В. А. Малахов,  
© Інститут філософії імені  
Г. С. Сковороди НАН України

## ТЕОРЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ ЕТИКИ І ПОЛІТИКИ

*Дмитро УСОВ*

### Етика і політика: історико-філософський вимір проблеми

Проблема взаємин етики і політики має багато різноманітних вимірів та аспектів. Одним із найбільш плідних із них, на наш погляд, є антропологічно-онтологічне бачення цих взаємин, започатковане Київською філософською школою, уособленою (зокрема щодо нашої проблеми) іменами Є. Андроса, Є. Бистрицького, В. Іванова, А. Єрмоленка, О. Кисельової, В. Ляха, В. Малахова, С. Пролеєва, В. Табачковського, В. Шинкарука. У цьому контексті варто уваги та подальшого (в тому числі й історико-філософського) розвитку тлумачення політики не лише як особливої індивідуальної та інституційної діяльності, спрямованої на досягнення і зміцнення влади, як слушно наголошує В. А. Малахов, “не тільки як специфічної предметно та функціонально визначеної галузі людських стосунків, не тільки навіть як певного сутнісного виміру людськості загалом (у дусі відомої тези про людину як *zoon politikon*), а й як цілком специфічного способу (або форми) життя, що надає існуванню людини певного особливого спрямування і властивостей” [1, 7].

Саме осмислення політики як способу людського буття, істотно доповненого історико-філософським виміром, уможливило плідне з'ясування її взаємин із морально-етичними вимірами буття, і створення прийнятної для сьогодення політичної етики. Про це го-

ворять усі провідні сучасні філософи. Актуальності досліджуваної нами проблеми, якій нещодавно було присвячено змістовну науково-практичну конференцію на теренах Інституту філософії НАН України, безперечно, додають і вітчизняні політичні та соціокультурні реалії. Останні аж надто часто резюмуються в ідеї про те, що розвиток морально-етичних принципів та їх послідовне дотримання не лише політиками, а й усіма нашими громадянами, можуть стати на заваді гіпертрофії індивідуалістичних та прагматичних інтересів політиків, які обстоюють переважно не суспільні, а вузько корпоративні інтереси.

У пошуку відповіді на проблему взаємодії етики і політики звернемося як до новітньої, так і до класичної історико-філософської думки. Важливо також зважити на дедалі актуальніші на сьогодні новітні дослідження в царині політичної етики як теорії моральних засад політичної дії, теоретичного способу оприявлення політичного підтексту моральних проблем. Саме політична етика, на думку Джозефа Раза, “забезпечує засади, на основі яких теорія інституцій створює аргументацію для того, щоб політичні інституції мали той чи інший характер” [2, 11].

Як відомо, вже в епоху формування давньогрецької демократії виникла проблема суперечності між благом суспільства і благом окремої особистості. Склалася думка, що етична цінність властива окремому індивідові не лише як представникові певної спільноти, а й як самому по собі. Вже ця принципово важлива для європейського світогляду суспільна інтуїція та теоретична теза уможливила розуміння того, що дієвість моралі не може бути забезпечена лише силою закону. Ще недостатньо усвідомлено істотне значення для перебігу цього процесу і суб’єктивної позиції особистості.

Моральні норми є продуктом суспільної творчості і мають відносний характер. Тому прагнення надати їм всезагального значення не може бути реалізоване, оскільки не існує загальноприйнятого визначення чеснот. Ця теза ще за часів софістів втілювалася, по суті, в два протилежні тлумачення місця моральних норм

у суспільному житті. Перше з них репрезентоване старшими софістами (зокрема Протагором), які розглядали мораль як певну систему суспільної думки, свідомої угоди між людьми: "... у будь-якому місті (полісі) вважається справедливим і прекрасним те, що і є таким саме для нього" [3, 12].

Інша тенденція в тлумаченні правових норм та етичних цінностей оприявнюється як переважно індивідуалістична. Адже, згідно з нею, "справедливість є не чим іншим, як корисним сильнішому" [4, 19], а мораль і право вигадані представниками влади для власної вигоди. І той, хто стане над законом, має на це право. Отже, за окресленою точкою зору, існуючі традиції і норми не мають раціональності самі по собі. Вони є продуктом розуму окремих осіб, які, заради власної користі, надали цим нормам всезагальної, універсальної форми.

Зауважимо, що подальший розвиток античної філософії певною мірою характеризувався протистоянням цих двох тенденцій, одна з яких моральні принципи виводила з життя, а інша – підводила життя під моральні принципи. Одним із перших античних філософів моралі та засновником, так би мовити, політичної етики (в сьогоdnішньому її розумінні, яке обстоюють К.-О. Апел, Д. Бюлер, Ю. Габермас, О. Гьоффе) є Сократ. Адже саме він убачав у моральності особистості основу суспільної діяльності, а в соціальній відповідальності – головну характеристику існування індивіда. Під впливом етики Сократа склалася головна ідея античної, а згодом і гуманістичної етики – людина заслуговує на щастя і здатна власними силами його досягти. Але одразу постало питання: як людині будувати стосунки з іншими людьми; як співвіднести прагнення задоволень та обов'язок, суспільне благо та особисту вигоду, волю та розум? Так, проблема співвідношення співробітництва та конфлікту, яку, наприклад, О. Гьоффе вважає першим фундаментальним питанням політичної антропології та істотною проблемою політичної етики, цілком природно доповнюється проблемою свободи як

передусім свободи діяти згідно з власним тлумаченням не лише добра, а й щастя.

Реальне функціонування античної демократії поставило завдання організації суспільного життя за принципами нормативної єдності, загальнозначущих моральних цінностей. Розв'язання цього завдання – створення системи розумних загальносуспільних цінностей, які б мали примусову силу для всіх вільних громадян, – взяли на себе Платон і Аристотель. Засадою соціально-етичних уявлень Платона був принцип безумовного підпорядкування інтересів громадян інтересам держави, на базі якого формується ідея єдності людини та держави, повної тотожності індивідуальної моральної свідомості і державного порядку. Адже, на думку Платона, “в державі і в душі кожної окремої людини існують одні й ті самі начала, і кількість їх однакова” [5, 236]. За Платоном, держава – це єдино можлива морально організована форма земного буття, яка компенсує слабкість окремих індивідів шляхом законотворчості, з метою правильної організації державного життя для прилучення кожної окремої людини до блага. Найвища чеснота, властива державі як потенція її існування, – справедливість, встановлення чіткої ієрархії в суспільстві, коли кожен прошарок виконує власну функцію та задоволений визначеним для нього місцем. “...Займатися своїм ділом і не втручатися в чужі – це і є справедливість” [5, 224].

Варто, на нашу думку, звернути увагу і на таку характерну особливість соціально-справедливої платонівської держави, як повне виключення свободи та індивідуальності шляхом авторитаризму. Всі питання вирішують правителі-мудреці, які, споглядаючи ідеальну сферу, здатні принести в державу небесну гармонію. Окрема людина повинна керуватися не власним благом, а благом держави. Це дає їй змогу вийти за межі приватного буття і наповнити індивідуальну діяльність загальнозначущим суспільним змістом. Таке розуміння людини визначає пріоритет духовного над чуттєво-тілесним, а в суспільному значенні – пріоритет державного над особистісно-прагматичним.

Ідеї співвідношення блага особистості і блага держави, справедливості були систематизовані та раціоналізовані в поглядах Аристотеля на основі вчення про чесноти. Філософ пропонує поняття моральної особистості, яка є показником моральності суспільства. На його думку, не існує загальних правил для певних конкретних вчинків. Їх зміцнює наявність у людини певних чеснот, моральність її як особистості. Моральна особистість орієнтована на моральні вчинки, тобто має критерій чеснот у собі. Моральний індивід прагне до вищого блага, але не тільки для себе. Він шукає також спілкування з подібними до нього моральними особистостями, яке дає змогу кожному вдосконалювати себе, набуваючи досвіду суспільної активності, виконання громадянських обов'язків.

Етичне вчення Аристотеля накреслило шляхи розвитку ідеального демократичного суспільства, в якому кожна особистість усвідомлює власну відповідальність за моральність кожного вчинку, який має стати підґрунтям формування високоморальної держави.

Після руйнування класичної античної демократії та утворення військово-бюрократичних монархій кардинально змінилася спрямованість етико-соціальних уявлень. Виникло різке відчуження індивіда від держави, котре призводить до обмеження реалізації особистості в її суспільній діяльності. У філософії Нового часу склалися два, засадничих для новочасового політичного проекту, напрямки розуміння моральної природи людини. Н. Макіавеллі та Т. Гоббс виходили з постулату про спотворену природу людини, яка є злою та грубо егоїстичною. Т. Мор та Ж.-Ж. Руссо вважали природу людини первинно доброю, гуманістичною.

Не буде перебільшенням стверджувати, що саме з Макіавеллі починається епоха нового політичного мислення. Безперечно цікавою та показовою в цьому сенсі є стаття О. Гьоффе, в якій наголошується на ролі творчості Макіавеллі для розуміння політичної філософії Нового часу, особливостей тлумачення нею взаємин моралі та політики, на принциповій відмінності тлумачення означеної проблеми у Аристотеля та Макіавеллі [6, 1134 – 1135]. Згідно з твер-



дженням останнього, політична думка прагне відокремитися від царини етики та релігії на основі принципу специфікації предмету дослідження. Макіавеллі започатковує також формулу “політика для політики”, яка базується на принципі автономії політики від етики та є втіленням того процесу, який завдяки Н. Луману дістав назву “деморалізації модерну”. Криза моральних цінностей того часу призвела до розбіжностей між тим, що є (речі, як вони реально існують), і тим, що має бути, а в контексті моральних цінностей – між дійсним та належним. Саме ця розбіжність і стала засновком нового розуміння політичних реалій та дій під назвою “політичного реалізму”. Цей принцип Макіавеллі сформулював у XV розділі “Державця” як принцип “правди в сприйнятті речей такими, якими вони є”, що дозволяє правителю, “якщо він захоче зберегти владу, набуту навичок відступати від добра і використовувати їх, виходячи з потреби” [7, 345].

Макіавеллі вперше відкрито заявив, що правитель може опинитися в таких умовах, коли буде змушений застосовувати методи жорстокі й антигуманні. Екстремальне зло вимагає екстремальних заходів, тому потрібно уникати будь-яких компромісів, які, на думку Макіавеллі, небезпечно шкідливі. “Тому, хто не бажає обрати шлях добра, треба потонути в злі. Але люди обирають якісь середні шляхи, котрі є найзгубнішими, оскільки не вміють бути ні зовсім поганими, ні зовсім добрими” [8, 422].

Макіавеллі вважає, що сама по собі людина є ні доброю, ні поганою, але, швидше, схильна до того, щоб бути поганою. Відтак правитель не може покладатися на позитивне в людині, а повинен схвалювати домінування в ній негативного та діяти відповідно до цього. Йому слід не боятися виглядати страшним, а вжити заходів, щоб підтримувати страх у державі. Ідеальний правитель повинен одночасно викликати загальну любов та вселяти страх – саме це Макіавеллі називає його чеснотами.

Представники етико-політичної думки Нового часу розглядали людину як егоїстичну істоту та вважали це нормальним про-

явом людської природи. На їхню думку, боротьба за владу пронизує життя будь-якого суспільства, а прагнення влади та панування є природною властивістю людини. Спочатку Макіавеллі в роботі “Державець” (1532 р.), а згодом Гоббс у своєму “Левіафані” (1651 р.) обґрунтували поняття еґоїзму як абсолютної авторитарності репресивно організованого суспільного порядку. На думку Гоббса, суспільні стосунки – це угода, яка необхідно формується з потреб суб’єкта, оскільки суспільство складається з еґоїстичних індивідів (як соціальних атомів), а також стосунків цих індивідів. Тому влада – це раціональна угода, спрямована на відчуження від індивідів самого мінімуму прав заради досягнення порядку (порядку через насильство). Морально цінним виступає все те, що викликає повагу, а повага є соціальним втіленням влади. Адже, на думку Гоббса, “підкорятися будь-кому – значить виказувати йому повагу” [9,118].

Гоббс вважає, що кожна людина глибоко відрізняється від інших людей і прагне до обособлення (людина – атом еґоїзму). Кожен прагне до задоволення власних інтересів, але неминуче стикається з інтересами інших, внаслідок чого і виникає насильство – “боротьба усіх проти усіх” – знищити іншого, щоб облаштувати місце для себе. Але в такій ситуації людина ризикує втратити головне благо – власне життя. Тому вона знаходить вихід із такого становища за допомогою двох речей: інстинктів та здорового глузду. Інстинкти – це бажання припинити постійну боротьбу, щоб зберегти життя; здоровий глузд дозволяє сформувати “природні закони”, які раціоналізують еґоїзм та втілюють у реальність інстинкт самозбереження. Таких законів Гоббс налічує в “Левіафані” дев’ятнадцять, але самих законів замало для побудови гуманного суспільства. Потрібна влада, яка примусить виконувати їх. Так виникає “суспільна угода”, яка укладається не між правителем і підданими, а між самими підданими. Правитель лишається за рамками угоди єдиним охоронцем тих прав, від яких відмовилися піддані. Влада

верховного правителя (або зборів) є абсолютною, але виводиться не з “Божого повеління” (як раніше), а з самої “суспільної угоди”.

Противагою атомізації людської індивідуальності постала соціально-етична доктрина Руссо, яка мала за мету подолання морального відчуження людей. Добро і зло, визнані іншими філософами як необхідні елементи волі людини, Руссо розглядає як соціальні стосунки, що можуть бути усвідомлені лише з позиції розуміння стосунків власності. Протилежність панів та рабів є джерелом насильства та зради, внаслідок чого люди втратили віру в чесноти – “в усій Європі немає ні моральності, ні чеснот” [10, 474].

Руссо робить акцент на вроджених суспільних чуттях індивіда, які, на відміну від фізичних, не роз’єднують, а об’єднують людей. Моральні чесноти, добро – спосіб поведінки індивіда в умовах суспільної рівності, а нерівність породжує егоїстичну мораль. Трактат “Про суспільну угоду” пропонує проект відновлення рівності, моральності і панування: універсального суспільного суб’єкта над процесом соціального життя, але як природного стану, який гарантовано конституцією. Руссо обґрунтовує принципи демократичної республіки як царства конкретних чеснот, солідарності та любові до батьківщини, де кожна людина може віднайти себе у загальній суспільній справі. Людина може піклуватися про себе, лише піклуючись про інших, але не використовуючи інших як знаряддя, а ставлячи їхнє благо як мету для себе. Всі повинні підкорятися закону, який є священним для всіх, оскільки виступає результатом виявлення спільної волі.

Республіка Руссо базується на принципах народовладдя та рівності всіх перед законом (на відміну від проектів конституційної монархії Вольтера та Монтеск’є). Народ повинен постійно перевіряти дії своїх правителів, щоб уникнути (з боку останніх) зловживань та беззаконня. На першому плані для Руссо – благо народу. Тому він і засуджує правителів, які, керуючись макіавеллівським принципом, вважали шкідливим дотримання моральних норм та принципів у царині політики. З його погляду, вимога завжди бути

чесним, справедливим і не переоцінювати себе є обов'язковою для кожного, а справжня, прогресивна політика завжди моральна. Не може бути будь-якої особистої влади, вільної від суспільного контролю, – лише за умов останнього республіка стає справді демократичною. Та не варто лишати поза увагою певну, ще недостатньо зацентровану в нашій філософії, суперечливу особливість вихідних принципів концепту суспільної угоди (та імпліцитної їй інтерпретації взаємин етики та політики) як дивної спроби синтезу політичних проєктів античності та Нового часу (при цьому, з одного боку, засадою справедливого політичного устрою оголошують чесноти, а з іншого, вже цілком по-модерному поєднуючи ідею індивідуалізму з ідеєю суспільної угоди, Руссо вбачає в державних інституціях умову справедливого захисту приватного інтересу).

Проте найістотнішим у практичній філософії Руссо є те, що його теорія суспільної угоди не тільки заклала основи розуміння сучасної демократичної держави, де влада належить не державі чи олігархії, а народу, а й (і це – головне) прагнула обґрунтувати необхідність усвідомлення індивідом обмеження власного егоїзму та свободи заради колективної волі більшості.

Продовження цієї традиції знаходимо у Канта, який вважав, що поведінка індивіда, який керується власними приватними цілями, не може бути необхідною. Вона підпорядковується всезагальному закону власної користі. Кант звертається до індивіда з вимогою вийти за межі власної скінченності і поглянути на себе з позиції роду. Він закликає: "...вчиняй так, щоб ти завжди ставився до людства і в своїй особі, і в особі будь-кого іншого, як до мсти, і ніколи не ставився до нього тільки як до засобу" [11, 270]. Це є одним із формулювань категоричного імперативу, який фактично обоєлює людство і стає найвищим принципом вчення про чесноти, за яким людина, як розумна істота, демонструє не в словах, а в конкретних вчинках повагу до закону (абсолютно свідомо виконує його). Суть категоричного імперативу – не в тому, до чого конкретно людина повинна прагнути, а в тому, як вона повинна прагнути; міра

моральності – не в речах та об'єктах людських бажань, а в самому джерелі прагнень – в тому, чому людина прагне. Моральна цінність вчинку полягає не в його цілепокладанні, а в його максимі. Тільки повага до морального закону надає моральності людським діям. Кожна людина в суспільстві добре усвідомлює – порушусь вона моральний закон чи ні. За допомогою таких чеснот, як сумління, переконання, обов'язок, гідність, на думку Канта, можливо побудувати моральне суспільство майбутнього. Мораль стане гарантією та стимулом переходу індивідів із царства природної необхідності до інтелігібельного царства свободи. Саме на актуальності та цінності цього, так би мовити, “морального механізму досягнення свободи” наголошує Г. П. Ковадло: «У ноуменальний світ “речей самих у собі”, що є світом свободи, волінь та хотінь людини, або ж “фактичністю” її етичної екзистенції, людина закорінена завдяки моральному закону, практичному розумові та свободі волі» [12, 3–14].

Щодо новітніх філософських аргументів на користь поєднання етики та політики, то можна виокремити та хоча б побіжно розглянути декілька варіантів, алгоритмів розв'язання цієї проблеми, звертаючись передусім до творчості таких авторів, як К.-О. Апел, Д. Бьолер та О. Гьоффе. Ідея про можливість поєднання етики та політики через подолання редукції етичної раціональності до стратегічної та досягнення компромісу конкуруючих поглядів та життєвих стратегій через дискурсивно-консенсуальну процедуру пронизує всю творчість Ю. Габермаса. К.-О. Апел звертається до цієї проблеми безпосередньо, зокрема, в збірці “Етика і політика. Відповідальна діяльність у технічно-індустріальному світі”, в якій, поперше, дає точний, безперечно актуальний і для нас діагноз пост-соціалістичної ідеології. Остання, на думку Апеля, лише позірно обгрунтовується раціонально, а насправді вибудовується за міфологічними принципами. Так само, як і політична діяльність, вона неначе вписується в механізми, способи функціонування правової держави, котра, проте, є досить своєрідною “правовою державою”,

яка дістає своє виправдання, обґрунтування чи легітимацію у зверненні до “загального, спільного блага, замість рівного, однакового для всіх права” та низки “абсолютних цінностей”. Адже еліта (себто неонеоменклатура) аж ніяк не репрезентує інтереси громадян, а лише обстоює свої інтереси, користуючись державою та її власністю як своєю приватною власністю, повертаючись до партикулярної моральності спільноти та “пропаганди пріоритету блага для нас (тобто – для них) над правами для всіх”. По-друге, К.-О. Апел не лише не вважає непотрібною ідею соціальної справедливості, але й наголошує на тому, що визнання справедливості держави та інших соціальних інституцій може базуватися на згоді всіх учасників вільного від примусу дискурсу. По-третє, саме останній є “метаінституцією всіх інституцій” [13, 400] та єдиною засадою обґрунтування моральних і правових норм і відтак реальним механізмом подолання дихотомії етики і політики. Додатковим проясненням суті проблеми стає змістовна дискусія з альтернативними до дискурсивної етики концепціями філософської етики, такими як універсалістська етика справедливості, прагматично-аристотелівська етика доброго життя та онтологічно-метафізична макроетика [13, 402]. Отже, в ландшафтах репрезентованої К.-О. Апелем та його учнями, зокрема Д. Бюлером, дискурсивної етики моральні принципи постають не лише як формально-процедурні, але й як (хоча й частково) матеріальні, а сама вона (через її принципіву налаштованість проти індивідуалізму та утилітаризму та синонімічність у її межах дискурсивного та морального принципів) є водночас і політичною стикою.

Принципово важливим та безперечно плідним є й проект політичної етики вже добре знаного в Україні німецького філософа О. Гьоффе. Його сутністю є ідея громадянських чеснот, яка не лише продовжує традицію Канта та Аристотеля, але й наголошує на значущості (і для розуміння та адекватного функціонування взаємозв'язку етики та політики) саме громадянських чеснот, втілених у переході “від підданого до громадянина”. Адже “там, де дбають

про громадянські чесноти, громади вже не виступають суто засобами, якими їхні члени користуються для задоволення власних інтересів або лише для правового захисту” [14, 176], а послідовно та цілком природно стають спільнотами вільних та морально адекватних особистостей.

### Література

1. Етика і політика: проблеми взаємозв'язку. – К., 2001.
2. *Раз Дж.* Моральні засади свободи. – К., 2001.
3. *Маковельський А.* Софісти. – Баку, 1940. – Вып. 1.
4. *Маковельський А.* Софісти. – Баку, 1941. – Вып. 2.
5. *Платон.* Государство // Платон. Соч.: В 3-х т. – М., 1968–1972. – Т. 3. – Ч. 1.
6. *Hoefle O.* Drei Pioniere der Moderne. Machiavelli, Bacon, Hobbes // *Merkur.* Deutsche Zeitschrift fuer europaisches Denken. – Stuttgart, 2005, Н. 703.
7. *Макиавелли Н.* Государь // Макиавелли Н. Избр.соч. – М., 1982.
8. *Макиавелли Н.* Рассуждения на первые десять книг Тита Ливия // Там само.
9. *Гоббс Т.* Левнафан // Гоббс Т. Избр. произв. – М., 1964. – Т. 2.
10. *Руссо Ж.-Ж.* Исповедь // Руссо Ж.-Ж. Избр.соч. – М., 1961. – Т. 3.
11. *Кант И.* Основы метафизики нравов // Кант И. Соч.: В 6 т. – М., 1965. – Т. 4.
12. *Ковадло Г. П.* Свобода як фундаментальна модальність екзистенції // Мультиверсум. – К., 2007. – Вып. 64.
13. *Апель К. О.* Дискурсивна етика як політична етика відповідальності у ситуації сучасного світу // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К., 1999.
14. *Гьофе О.* Демократія в епоху глобалізації. – К., 2007.

## Антропологічні засади політичної відповідальності

### *“Нам потрібні зміни”*

Сучасний світ все більше піддає сумніву усталені засади свого існування. Беззастережне покладання на ринковий лібералізм, демократію та науково-технічний прогрес стає небезпечним та ненадійним. Світ охопила глобальна фінансово-економічна криза. Ні механізми саморегуляції ринку, ні зусилля сучасної економічної думки не зуміли їй запобігти. Світ, де раціональні фактори домінують, захитався від непередбачуваного – життєвої спонтанності. “Іпотечна криза” та “перегрів фінансового ринку” значною мірою зумовлені не суто професійними прорахунками, а глобальними світоглядними зрушеннями, зокрема надмірною віртуалізацією життя, стрімким нарощуванням споживання та ін. Уявлення про суспільство як механізм, чітко налагодження якого забезпечує прогнозований результат, похитнулося. Цивілізаційні підмурки стабільних та благополучних держав дали тріщини, змусивши замислитись про достовірність та універсальність ідей, згідно з якими вони вибудовані. Метафізика класичного модерну вкотре за останні сторіччя оприлюднила власні глухі кути.

Як і світ, так і мислення потребують змін. Виборче гасло Б. Обама – “Нам потрібні зміни” – підтвердило свою дієвість. Обама переміг. Та чи зможе він змінити світ на краще? Це вже питання про те, чи перемогли політичні технології, чи сильна особистість. Наразі ж не тільки у політичних гаслах, але й у самоусвідомленні сучасної культури існує важливе завдання – відшукати шляхи здійснення таких змін, котрі збережуть життя на Землі в його аутентичності. У контексті цього завдання формування нової етики є ключовим. Той же Обама, здобувши перемогу на виборах, сказав, що зміни стануть можливими за умови, коли буде викликано новий



дух патріотизму, служіння та відповідальності, коли кожен має бути налаштованим у своїй праці не лише на себе, але й на інших [1].

Заклик до відродження цінностей, що передбачають турботу про інших людей, кидає тінь на цивілізаційну валідність принципу індивідуалізму, що дотепер становив дух сучасного західного суспільства. Вже турбота про іншого, а не акт саморефлексії Декартового *ego* має визначати перспективи очікуваних змін, особливо у політичній сфері. У цьому процесі принциповим має бути перетворення політичної відповідальності у фундаментальну структуру людського мислення та дії, а турбота про інше буття – стояти в центрі уваги.

Сучасна філософія докладає до цього чимало зусиль. Посилення дослідницького інтересу до проблеми відповідальності спостерігається у працях багатьох філософів, зокрема К.-О. Апеля, Б. Вальденфельса, Ю. Габермаса, Г. Йонаса. Актуалізація феномена відповідальності як філософської проблеми є зайвим підтвердженням того, що сучасна філософія дедалі більше набирає практичного характеру, тобто стає ефективним інструментом розв'язання нагальних питань сьогодення.

Чому в сучасній філософській думці актуальність проблеми відповідальності зростає? І що уможливорює актуалізацію феномена відповідальності у практиці сучасної політики? Такі питання визначають зміст цієї статті. Вихідним є твердження, що в сучасних умовах брак відповідальності в політичній сфері зумовлений деформаціями класичної ідеї демократії, котрі значною мірою викликані наслідками нехтування фундаментальною характеристикою людини – її антропологічною складовою. Редукція людини до свідомості уможливорює редукцію демократії до технологій. А тому зробити демократію відповідальною може такий учасник політичного процесу, який спроможний не лише думати, але й не менш глибоко *переживати*.

### *Загрози безвідповідальності*

Те, що *безвідповідальність* є звичайним політичним явищем, не може лишитись поза увагою сучасних філософів. Все частіше вона не сприймається як зло, прикриваючись гарними картинками, вправною риторикою та облесливою демагогією. Агресивність та деструктивність безвідповідальності загрожують суспільству не менше, ніж авторитарні тенденції. До того ж політична безвідповідальність уможливорює авторитаризм. При цьому важливу роль відіграє популізм. Саме практика останнього, ставлення до котрого, зокрема, в українському суспільстві, вельми поблажливе, надає безвідповідальності статус норми поведінки. У підсумку безвідповідальність поширюється не лише на носіїв влади, а й на решту членів суспільства, починає визначати їх ставлення до себе, інших людей, природи, держави тощо. Тривожним є те, що вона породжує байдужість та цинізм у громадській свідомості. Це стає запорукою руйнування демократичних стандартів та впровадження авторитарних механізмів влади. Безвідповідальність знищує свободу людини. Ось чому пошуки шляхів її подолання в політиці є вельми актуальними.

На жаль, на сьогодні безвідповідальність у політичній сфері – не лише прикра випадковість. Її можна вважати наслідком реалізації модерної версії демократії в умовах, що “переросли” культуру модерну (тобто – “пізнього” модерну, або постмодерну), де основний метафізичний персонаж – самосвідомий суб’єкт – вичерпав свої культуротворчі можливості. Він має бути замінений іншим метафізичним героєм, для якого демократія та відповідальність нероздільні. Зрозуміло, що такий герой має бути втіленням ідеї людини, для котрої не лише раціональні, але й антропологічні ознаки є суттєвими. А тому не лише політична емпірика, а й глухі кути традиційного модерного мислення повертають філософську рефлексію до проблеми відповідальності, що дає змогу принципово переглянути класичну версію демократії.

### *Випробовування демократії*

Не дивно, що популізм та безвідповідальність мають сприятливий ґрунт не лише в країнах з низькими демократичними стандартами – на кшталт України. Демократія як надійний соціальний підмурок сучасного світу зазнає випробувань і в країнах з міцною демократичною традицією. На сьогодні існує реальна загроза втрати нею свого призначення – виражати волю народу та бути гарантом його свободи. Прикметно, що сучасна демократія значною мірою потерпає не від зовнішнього тиску “гнобителів свободи”, а від власних породжень. Так, втрату нею духу свободи спричиняють домінування масової культури та зростання наукових досягнень, особливо в галузі когнітивних наук (що уможлиблює широке застосування маніпуляційних технологій у різноманітних сферах життя). Нині людині важко уникнути участі жертви брехні. Досягнення високого рейтингу та перемоги в політичних перегонах, що здійснюються демократичним шляхом, починає залежати не від політичної мудрості та відповідальності того чи іншого лідера, а від вміння послуговуватися технологіями маніпулювання. При цьому йдеться про вплив не лише на свідомість, але й на більш глибокі структури людської психіки, що заторкують її чуттєвий і навіть тілесний рівень. У розробці новітніх технологій спостерігається зміщення акцентів маніпулювання зі сфери свідомості в антропологічну природу людини. Воля народу стає предметом маніпуляції політичних технологій, внаслідок чого свобода зводиться до рефлексивної реакції.

Сучасна культура у її поп-, кіч- та гламурвекторах усталює масштабне застосування таких маніпулювань. Продукування “податливого суб’єкта” (або, за М. Фуко, “слухняного тіла” [2]), котрий охоче втрачає свободу, стає справою не лише політичного владарювання. Влада робить людину “податливою” через мас-медіа, освіту, медицину, силові структури, транспорт тощо. На її тілі окреслюється траєкторія політичних ударів по ній. Рутинна повсякденного життя постає як насильство. Не випадково М. Фуко та інші пост-

модерні мислителі загострюють питання про проблематизацію багатьох практик сучасного життя. Зрозуміло, що “податливий суб’єкт” – це вже не модерний самосвідомий індивід, для котрого акт саморефлексії є визначальним. Це – політична іпостась його спадкоємця – сучасного споживача. “Податливий суб’єкт” більш схильний насолоджуватись, ніж думати. До традиційної “одномірної людини” розвиненого індустріального суспільства (Г. Маркузе) [3] варто додати її специфікацію – “гламурного надспоживача”, котрий надає перевагу життю “на поверхні” (М. Куле) [4] як маніфестації потоку подій, позбавлених цілей та сенсу. Життя *на поверхні* тяжіє до штучного, нехтуючи достеменним. Надмірність споживання та яскравість блиску гламуру роблять такого “суб’єкта” не лише “податливим”, але й лінивим та сліпим. А тому за коректного застосування відповідних технологій можна отримати “прекрасний” результат, особливо не піклуючись про пошуки правильних політичних рішень та ефективних способів їх утілення. Головне – вирахувати, яку зону запрограмованих реакцій електорального суб’єкта слід збуджувати, щоб викликати його задоволення. У такому разі від політиків більше очікують яскравого шоу, ніж рішучих та відповідальних кроків.

Проте в суспільствах з тривкою демократичною традицією використання маніпуляційних технологій може викликати опір насамперед з боку інтелектуальної спільноти, котра намагається відповідально виконувати функцію стража брехні. Хоча відомо, що нерідко західні інтелектуали також потрапляють у технологічні пастки. Тим часом у суспільствах, подібних до України, де не існує автономії розуму, політика популізму та безвідповідальності – поза інтелектуальним контролем. Без суспільного запиту на ґрунтовну філософську аналітику застосування новітніх досягнень політичного маніпулювання буде збільшуватись. “Посткомуністична” [5] ідентичність українського виборця, яка ще міцно утримує схильність до покори, сприяє ефективному застосуванню технологій маніпулювання.

### *Деантропологізація політичної дійсності*

До антропологічного фактору апелюють не лише новітні політичні технології. Тоталітаризм у своїй політиці також активно працює з “людським матеріалом”. Досвід німецького фашизму та радянського комунізму демонструє ефективність зв’язку антропологічного й політичного у справі маніпулювання людьми. Так, відомий радянський лозунг “Все в ім’я людини, все на благо людини” красномовно засвідчує експлуатацію антропологічних чинників у досвіді радянського тоталітаризму. Незважаючи на його мету сформувати “комуністичну свідомість”, об’єктами трансформації стали також антропологічні характеристики, що уможливили успішне виробництво “податливого” “антропологічного типу” [6, 231–251]. Економічне зростання радянської держави значною мірою відбувалось завдяки антропологічній експлуатації її громадян. В українській історії події голодомору та Чорнобильська катастрофа підтверджують цю тезу.

Політичну практику, наслідком котрої є насильство та руйнація антропологічної природи людини, можна визначити як *деантропологізовану*. Деантропологізація політичної дійсності відбувається там, де людині відмовлено у свободі. Її метафізичною умовою є модерне уявлення про людину як десоматизовану сутність, згідно з яким людська тілесність (пригадаймо, що антропологічне можливе тому, що людина має тіло) редукується до натуральної величини – об’єкта або речі. Метафізична десоматизація людського буття призводить до дебодифікації культури, котра, своєю чергою, сприяє конструюванню “податливих суб’єктів”. На цей момент варто звернути увагу, оскільки нерідко сучасну культуру звинувачують у абсолютизації тілесності та зневазі до духовного першопочатку. Ми твердимо про дебодифікацію культури, що виражає процес позбавлення тілесності людини універсального значення. Відповідно деантропологізація політичної дійсності має своїм наслідком метафізичний акт модерної десоматизації людського буття.

### *Антропологічна природа політичного*

Модерна десоматизаційна настанова мислення щодо зведення тілесного до органічного провокує редукцію антропології до фізіології. Так, І. Кант визначає *фізіологічну антропологію* як “дослідження того, що робить з людини природа” [7, 131]. Водночас він говорить про *прагматичну антропологію*, котра, на його думку, “вивчає людину як *громадянина світу*”, і здійснює “дослідження того, що вона як істота, що вільно діє, робить чи може та повинна робити із себе сама” [7, 132]. Власне, тут ідеться про творення людини через світ. До цього переліку можна додати *філософську антропологію*, завдяки якій можна дізнатися, як світ культури вибудовується через людину. Твердження про те, що антропологічний чинник є засадничим щодо соціокультурної реальності, а тому виступає не лише її визначуваним, але й фундаментальним визначником, є її основним положенням. Відтак культурні форми та практики, зокрема у сфері політичного, зумовлені антропологічними чинниками – вітальними, соматичними, психологічними та ін. Можна стверджувати, що культура тут постає як продукт їх вимог. Отже, в політичній царині можна відшукати відбиток певних соматичних чинників та вітальних потягів. Власне, тут антропологічне виступає як учасник політичного, а не лише як його відбиток чи епіфеномен, як це відбувається внаслідок політичних маніпуляцій. Звідси виливає онтологічна значущість антропологічних чинників, котра полягає в тому, що вони є активними першопочатками політичного, через які конститується сама політична реальність.

### *Політична відповідальність як онтологічний феномен*

Феномен політичної відповідальності потрібно розглядати у філософсько-антропологічному контексті з огляду на те, що антропологічне постає не як об’єкт маніпуляцій та насильства, а як активний чинник політичного. Незважаючи на те, що сучасна філософська думка активно досліджує політичну відповідальність, це поняття ще не усталилося. Так, статті, присвяченої їй, у “Енцикло-

педії політичної думки” за редакцією Д. Міллера [8] немає. Натомість є стаття про *політичний обов’язок*, котрий визначається питанням про те, *що* людина як громадянин або як репрезентант влади має робити. Тобто політичний обов’язок виступає як припис.

А політична відповідальність долає межі припису. Вона передбачає, що людина діє відповідально лише в межах свободи. Тому аналіз політичної відповідальності потребує перегляду теорії обов’язку. Постає завдання по-новому укорінити обов’язок людини в буття, витлумачивши його як відповідальність. Відомий німецько-американський філософ Г. Йонас визначає відповідальність як визнаною обов’язком *турботу* про інше буття, яке внаслідок загрози своїй уразливості вимагає “опікування” [8, 235]. Таке визначення політичної відповідальності дає змогу виходу в онтологічну площину і виражає категоричний імператив “етики майбутнього”, що являє собою принцип вже не вчення про вчинки, до чого зводяться, зрештою, усі обов’язки щодо майбутнього, а метафізики як вчення про буття, в якому ідея людини є складовою [9, 74].

Онтологічну природу відповідальності розглядає інший німецький філософ – К.-О. Апель. У праці “Дискурсивна етика: політика і право” він розрізняє три відмінні ідеально-типові етичні позиції. Ця – універсалістська, в традиції Канта, етика справедливості, прагматично-аристотелівська етика доброго життя в сенсі традиційних добродійностей та звичаїв, які належать певній життєвій формі, і “онтологічно-метафізична макроетика, засадничена принципом відповідальності” [10, 12]. К.-О. Апель стверджує, що етичні позиції – ні перша як універсальна, ні друга як партикулярна – не є продуктивними в сенсі обґрунтування онтології відповідальності. На його думку, потрібно релятивізувати поняття квазіприродної чи приписаної ззовні рольової відповідальності на користь постконвенціональному поняттю політичної співвідповідальності. Адже, як вважає філософ, “постконвенціональне поняття зрештою обґрунтовується трансцендентальним апріорі комунікативної спільноти, і тому воно з самого початку трансцендує за межі будь-якої специфічної щодо

функцій рольової відповідальності” [11, 15]. Далі він робить висновок про принципові зміни в політичній сфері, котрі полягають в переорієнтації полісу на новий лад – на довкілля цього полісу, яке потребує постійної відповідальності. “Зорієнтований лише на самого себе індивід мусив би або спасувати перед непомірністю завдань, або сприймати себе лише як реципієнта наказів і довіритись мудрості тих, хто нагорі. Проте обидві орієнтації не відповідають ідеї демократичної співпраці” [11, 16], – пише К.-О. Апель. Принциповим, згідно з його позицією, є формування дискурсивної етики, коли через публічну сферу люди як рівновідповідальні за збереження життя в його розмаїтті виявляють ознаки взаєморозуміння. Отже, актуалізація політичної відповідальності зумовлюється універсальними онтологічними засадами як основами взаєморозуміння людей.

Змусити політика бути відповідальним може не новий закон чи його власне сумління, а онтологічно зумовлений публічний примус відповідальності задля майбутнього. Такий публічний примус є наслідком встановлення нових імперативів мислення. Звідси випливає відповідальність сучасної філософії за обґрунтування ідеї людини як такої онтологічної сутності, існування котрої залежить від її відповідальної позиції у тут-бутті не лише в теперішньому, а й у майбутньому часі. Політична відповідальність стає конституантою політичного в тому разі, коли самі громадяни беруть на себе відповідальність за своє майбутнє. Їхня відповідальна життєва позиція унеможливує присутність у виборчих списках тих політиків, котрі діють у векторі лише теперішнього без прийняття відповідальності за наслідки своїх дій у майбутньому. Відповідальними політики стають тоді, коли зникають “податливі суб’єкти”. Усвідомлення людьми власної гідності та своєї антропологічної уразливості захищає їх від маніпуляційних зашморгів, залишаючи на смітнику історії тих політиків, що навмисне закидають їх на людей.

Необхідність нової метафізики очевидна. Вона зобов’язана змусити людство стати відповідальним. Г. Йонас пропонує розпочати обґрунтування нової метафізики, по-перше, зі звернення до



того вихідного метафізичного питання про смисл буття, завдяки якому з'ясовується, чому певне буття може зумовлювати належність, по-друге – через подолання антропоцентричного характеру сучасної етики як спосіб навернення людини до її буття в єдності зі “спільноsvітом” [10, 78].

### *Політична відповідальність як “турбота про себе”*

Як спонукати людей до турботи про майбутнє та подолати антропоцентризм мислення? Дж. Ельштейн у передмові до збірки “Політика та людське тіло” стверджує, що не піклування, а насильство визначає історію людства та сучасний її стан. Вона наводить слова Дж. Клігана про те, що війна – це не аберация, а рутинна історія [13]. Те, що інструменти сучасного політичного примусу набирають різних форм насильства, не є випадковістю. Активне використання політичних технологій у сучасних демократичних суспільствах засвідчує, що “війна” продовжує визначати практику політичного життя. Дебодифікація культури продовжує деантропологізацію людини.

Ось чому як відправну точку культури та осмислення людського буття важливо взяти антропологічний фактор. Завдяки останньому людське буття виявляє свою вразливість та скінченність. Г. Йонас пропонує в ролі рятувального засобу “евристику страху” [10, 7]. Він вважає, що передбачувана загроза сприяє визначенню нових обов’язків людини. “Лише передбачуване спотворення людини допомагає нам зрозуміти людину, яку треба зберегти. Ми тоді знаємо, що поставлено на карту, коли ми знаємо, що воно *поставлено на карту*” [10, 7], – висновує філософ. Щоб перейнятися відчуттям страху за майбутнє, потрібно осягнути загрозу. Г. Йонас говорить не про патологічний страх, котрого нерідко зазнає людина у своєму житті, а про “умосяжний страх” [10, 52], що виражає позицію людини у світі. Наявність цього страху має своєю передумовою розвиненість особистості як у її мисленнєвій, так і в чуттєвій іпостасях: мислення допомагає виникнути страху, але не може його замінити.

Отже, не свідомість, а страх змусить людей змінити своє ставлення до світу взяттям на себе відповідальності за майбутнє життя. Проте таке твердження виглядає занадто загальним, якщо покладатися лише на добру волю. Відповідальність за майбутнє набуде обов'язкового характеру, коли стане життєвою потребою, що дає радість.

Залучення до справи порятунку світу надихає людину на дії, що оприявнюють нові імперативи дії, котрі спонукають чинити так, щоб наслідки твоєї діяльності узгоджувалися з продовженням автентичного людського життя на землі [10, 27]. Відповідальність перетворюється на турботу про себе. Адже завдяки їй індивідуальне життя людини набуває фундаментального сенсу в створенні нової політичної дійсності. Для останньої, як ми вже зазначали, принциповим є положення про необхідність політичної свободи і не лише для пересічних громадян, але й самих політиків. Г. Йонас рекомендує політикові *“ані в меті, ані в шляху до неї не створювати ситуації, в якій можливі претенденти на повторення його власної ролі не стали б рабами або роботами. Коротко кажучи, відповідальність політики, і на цьому слід наголосити, полягає в тому, щоб лишалась можливість для майбутньої політики”* [10, 179]. Бажано, щоб ці слова почули усі політики, особливо українські, котрі все ще живуть у параметрах війни, а не відповідальності за майбутнє життя.

Змусити їх діяти по-іншому можуть лише самі люди, котрі у страху перед цивілізаційними загрозами та в гідності перед собою стають відповідальними. Політична відповідальність розширює коло своїх носіїв. Не лише політичні діячі, але й пересічні люди зобов'язані взяти на себе відповідальність за майбутнє. А тому навіть тоді, коли ми відмовляємось від зайвої целофанової торбинки у супермаркеті задля збереження довкілля чи коли відкидаємо популізм задля збереження суспільства, – щоразу ми діємо відповідально. Лише в настанові мислення про людину як живу чуттєву істоту, яка існує в єдності зі всім спільноsvітом, стає можливим подолати деантропологізацію сучасної політики.

Отже, шлях до етики співвідповідальності потребує посилення політичної відповідальності не тільки з боку носіїв влади, а й з боку пересічних громадян. Обтяжена цивілізаційними загрозами тсперішність робить недостатнім лише виконання громадянського обов'язку останніми (участь у виборах, служба в армії тощо). Суттєвим стає прийняття на себе громадянської відповідальності за існуючий стан життя. Вражаюча безвідповідальність чинних українських політиків значною мірою є породженням і продуктом політичної безвідповідальності наших громадян перед власним життям та життям майбутніх поколінь. А тим часом посилення громадянської відповідальності стає можливим у публічному дискурсивному просторі завдяки відкриттю нового небокраю розуміння життя, зокрема в уявленні про людину. На зміну десоматизованій версії людини модерної філософії має прийти розуміння людини як живої істоти, для якої соматичні, вітальні, психічні потреби та якості є не менш важливими, ніж когнітивно-раціональні. Тоді не діалог між громадянином та політиками, не заклик до їх моральності, а спосіб мислення, що утримує антропологічний посил, визначатиме політичну відповідальність.

Визнання принципового значення антропологічних засад у політичній сфері може змінити місце політики в житті. Про це говорив А. Камю ще 1946 року в лекції "Криза в людській свідомості", прочитаній у Колумбійському університеті [12]. На його думку, переведення політики на вторинний план є можливим завдяки формуванню такого типу мислення, що позбавить світ насильства. Він вважає, що політики не мають права визначати життя людей, як це вони постійно намагаються робити. Через публічний дискурс, що передбачає активне залучення інтелектуальної потуги суспільства, люди мають досягти взаєморозуміння в справі збереження та захисту життя. В цьому полягає їхня політична відповідальність. А відповідальність політиків – це чесне виконання волі людей та турбота про забезпечення політичної свободи в суспільстві.

### Література

1. Transcript: Obama's acceptance speech <http://news.yahoo.com/s/ewnews1135/print>.
2. Про інтенсифікацію дисциплінарних технологій, що спрямовані на впровадження владою слухняних тіл, див. роботи М. Фуко, зокрема "Наглядати та карати. Народження в'язниці". – К., 1998.
3. Герберт Маркузе. Одномерный человек. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества. Пер. с англ. – М., 1994.
4. Kule M. Euro-life: Forms, Principles, Feelings. – Riga, 2006 (in Latvian)
5. Про "теорію трьох світів" – "постмодерного", "постколоніального" та "посткомуністичного" див.: V. Chernetsky. *Mapping Postcommunist Cultures. Russia and Ukraine in the Context of Globalization* // McGill-Queen's University Press, 2007.
6. Гамілко О. Метафізика тілесності. – К., 2001.
7. Каут И. Антропология с прагматической точки зрения. – СПб., 1999.
8. Енциклопедія політичної думки. За ред. Девіза Міллера. – К., 2000.
9. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації: Пер. з нім. А. Єрмоленка – К., 2001.
10. Апель К.-О. Дискурсивна етика: політика і право. – К., 1999.
11. Про поняття "спільносвіту" див.: Клаус Міхаель Маєр-Абіх. Повстання на захист природи. Від довілля до спільносвіту.: Пер. з нім. А. Єрмоленка. – К., 2004.
12. Politics and the Human Body. Assault on Dignity. Ed. by Jean Bethke Elshtain and J. Timothy Cloyd // Vanderbilt University Press. Nashville and London, 1995.

## Гуманістичний етос моральнісної культури

Осмислення якісної своєрідності людського життя є попередньою умовою для вибору вихідних положень, що зумовлюють розуміння специфіки моральнісної культури. В процесі творення культури людина відкриває моральні обрії свого буття, виникає і розвивається її спілкування зі світом, стає реальністю гуманістичний простір її людського ставлення до навколишнього світу і до самої себе. Універсальне освоєння світу, потенціально властиве людині як унікальній істоті, стає дійсністю на основі життєво-практичного перетворення навколишнього світу і його пізнання.

Водночас, обстоюючи думку про неповторність людського світу, людської природи, важливо не випустити з поля зору послідовність тих етапів, що поєднують минулі й майбутні етапи розвитку універсуму загалом. Органічна взаємопов'язаність якісно різних світів стає зрозумілішою на основі розробок у галузі синергетики, завдяки аналізу нелінійних систем, що самоорганізуються, процесам переосмислення, що тривають у різних природничих науках.

Збагачення природничонаукового витлумачення життя його філософським осмисленням дістало яскравий вияв у "філософії життя" (Ф. Ніцше, В. Дільтей, Г. Зіммель, А. Бергсон, Х. Ортега-і-Гассет та ін.), вихід якої на авансцену філософської категорії життя в 60–70-ті рр. XIX ст. пов'язаний з кризою класичного філософського раціоналізму. У цій категорії започатковується осмислення первинних феноменів людського буття, в яких ще відсутній поділ на об'єкт і суб'єкт й засвідчується та повнота, той цілісний контекст, на тлі якого розум, почуття, воля людини пробуджуються, зрештою, до пошуків абсолюту.

Щодо питання про фундаментальну спрямованість людського життя, найбільш прийнятною, на нашу думку, є точка зору філософської антропології та екзистенціалізму у їх оптимістичних, позитивних версіях (Н. Абаньяно, О. Ф. Больнов, М. Шелер), які поділяють стратегію “виправдання добра” (В. Соловйов), обґрунтовують “біофільну орієнтацію” (Е. Фромм) як психічну, психологічну та духовну нормальність людини. Перспективною для конкретизації такого підходу є позиція Е. Морена про конкретні способи ускладнення і диференціації життя людства як великої системи. У працях цього дослідника здійснюється філософський синтез, що об’єднує в людині характеристики виду, індивіда, суспільства. Морен зазначає: “Людина як тварина високого рівня складності біологічно детермінована за допомогою принципу єдності і багатоманітності, і вже на цьому рівні єдність і багатоманітність виявляються компонентами, які не відштовхуються, а взаємопов’язуються” [1, 194]. Він доводить, що “єдність людини зберігається не тільки незважаючи на диференціацію, але й завдяки диференціації соціокультурного характеру” [1, 195].

Усі прояви людського світу, пов’язані в єдине ціле в кожному моменті життя, а також здатність до цілісного світосприйняття, за якого людське володіння світом стає дійсністю особливого гатунку, визначають буття людини в світі як духовного феномена. М. Шелер втілює цю думку у вислові: “Людину людиною робить дух... Така “духовна” істота більше не прив’язана до потягів і навколишнього світу, але “вільна від навколишнього світу” і, як ми будемо це називати, “відкрита світові” [2, 153]. У такої істоти є “світ”. Світ найбільш яскраво постає як зовнішній, і разом з тим відбувається відбиття всіх зовнішніх реальностей у внутрішньому світі кожної окремої людини. Відтак людський світ у вихідних своїх позиціях є єдністю, що пов’язує в конкретну цілісність свої множинні прояви. Роз’єднаність на частини, розпадання світу на порівняно самостійні складові вимагає духовного утримання його в конкретній цілісності. Водночас сама свобода, що визначально властива людській діяль-

ності, рівною мірою може бути спрямована і на об'єднання, і на роз'єднання. Оскільки долі окремих людей і всього людства загалом доповнюють одна одну, логіка всесодності і логіка виокремленості постають як рівноправні. Сутність спрямованості людського духу до єдиного всеохоплюючого начала може бути розкрита через розуміння людського світу як такого, що перебуває в стані безперервного розвитку і одночасно є незмінним у своїй першооснові.

Актуалізація поняття “етос” у сучасній гуманістиці є свідченням того, що певні глибинні процеси культурного буття, які завжди існували і були певною мірою засадничими в людському житті, можуть підлягати безпосередньому дослідженню, а не лише ціннісно, почуттєво сприйматись і в такий опосередкований спосіб впливати на теоретичні побудови. Вершина ціннісного айсбергу, яка формується вербалізованими смислами, рефлексивними структурами свідомості, ціннісно-раціональною мотивацією, спирається на певну життєву реальність, яка функціонує за своєю самостійною логікою (найбільш вдалим образним втіленням останньої є, на нашу думку, “океан Солярис” у відомому фільмі А. Тарковського). Справжня, щира небайдужість прокладає собі шлях без офіційних дороговказів і репресивного впливу змертвілих норм. При цьому впорядковуюча суть “етосу”, на відміну від його протилежності – “патосу” (відсутність порядку, хаос), виявила себе з самоочевидністю уже в давньогрецькій культурі.

М. Гайдеггер наголошував, що справжній принцип порядку має свій особливий предметний зміст, який неможливо виявити через упорядкування; проте цей зміст вже передбачається в самому принципі порядку. Так, для впорядкування образів світу потрібна експліцитна ідея світу взагалі.

Всезагальний зміст людського життя реально існує лише через особливе, і таким особливим його втіленням є окрема людина, особистість. Гранична абстрактність такої характеристики людського життя як конкретної цілісності уточнюється розумінням неповторності того складного феномену, яким є кожний окремий людсь-

кий світ, що розкривається через поняття “життєвий світ людини” (В. Дільтей, Е. Гуссерль). Всезагальність вимог моральнісної культури однаково характерна як для цінностей, що утверджують суттєвість суспільної природи людини, так і для цінностей, що утверджують самоцінність окремої особистості. Тому основою для витлумачення людського світу як істинної цілісності, що має власну енергію розвитку, може бути органічна взаємопов’язаність всезагального і особливого, єдиного й множинного, яка досягається на різних етапах культурно-історичного розвитку людства у вигляді значущих конкретних цілісностей.

Найбільш архаїчним рівнем “етосного” впорядкування життя, що існує без коригування звичаїв, за допомогою раціональної системи морального ідеалу, є доцивілізаційний суспільний устрій. Саме за таких умов виникають сталі стилі життя, які досягаються стихійною, суб’єктивно неконтрольованою самоорганізацією спільнотного життя, яка долас хаотичність і конфліктність процесів спілкування. “Етосність” є продуктом антропосоціогенезу і невід’ємною складовою частиною “доморального” існування людства, гарантом більш-менш повноцінного функціонування соціуму і якісної культурної спадкосмності.

Однією з загальноновизнаних характеристик істинних моральних чеснот є їх універсальність і постійна відтворюваність у культурному житті, навіть у найскладніших, деструктивних, регресивних соціальних станах, гострих життєвих колізіях. Людське життя як моральнісний за своєю суттю процес втілює цей потенціал у дійсність, що сприяє збереженню єдиної лінії розвитку людства, незважаючи на зміну його форм та їх різноманіття. Об’єктивізація моральнісної культури передбачає активну цілепокладальну діяльність людини під час взаємодії із зовнішнім світом (природою, суспільством, іншими людьми), чи то у формі споглядальної діяльності, гри, духовного виробництва, чи в безпосередньому повсякденному спілкуванні і повсякденній практиці. Сукупність цих зв’язків утворює межі життєвого світу людини. На цій основі виникає відно-



шення до світу, природи, іншої людини, розрізнення між Я і не-Я. Самосвідомість, що дає людині можливість виокремлюватися, неминуче передбачає знання про світ, розуміння його. Г. Г. Гадамер зазначає, що “відношення до світу людини, на протилежність до усіх інших істот, характеризується якраз свободою від навколишнього світу, людина не залишає навколишній світ, проте посідає щодо нього вільне дистанційоване місце” [3, 83]. Діяльнісні можливості людини повною мірою поширюються і на її внутрішній світ, її самопізнання. Отже, життєвий світ людини – це природна і культурна реальність, зовнішня і внутрішня, яку вона, людина, перетворює, пізнає, творить.

Життєвий світ людини, наявне світовідношення формуються на основі особливий узагальнюючої активності свідомості, природу якої найбільш всебічно досліджено у феноменології Е. Гуссерля. В основі цього напряму лежить твердження про те, що типізація в життєвому світі відбувається на основі неусвідомлюваних ідеалізацій, які стають практичним знаряддям реалізації інтерсуб’єктивного розуміння. Зміст світорозуміння пов’язаний з конкретними результатами пізнавальної діяльності на основі життєво-практичного процесу. Але його генетично випереджують ціннісні смисли буття людини в світі як духовної істоти. До “кінцевих смислових сфер” життєвого світу, що мають власну логіку, формують особливий стиль сприйняття і мислення, може належати розуміння морального смислу життєвих актів. “Допредикативний” досвід життєвого світу є тлом усієї сукупності можливих або дійсних горизонтів досвіду людського життя. Основні життєві смисли в структурі світорозуміння втілюються в символах культури, становлять глибинну основу геніальних творів мистецтва, виражаються в ідеях філософів, нерозривно пов’язані з містичними вченнями, художнім словом.

Несвідомо опановуючи смисложиттєві ідеї, людина “об’єктивує їх” (Д. Лукач) у різноманітних проявах. На відміну від символу, художнього образу, об’єктивація в поняттях завжди є більш схема-

тичною і далекою від того багатства ідеї, яке ми сприймаємо чутево. А. Бєлий висловив цю думку так: “Ідея – не поняття. Як виступ неусвідомлюваного у видимість, вона відмінє умовний поділ на обсяг і зміст. Із збільшенням обсягу поняття зменшується його формальний зміст. В ідеї цього немає. Визначаючись від протилежного, ідея змінює зворотнє відношення між обсягом і змістом на пряме. Ідея – обмеження безумовного. Якщо безумовне має характер єдності, то виступ його у видимість обмежений різноманітністю ступенів” [4, 246]. Поняття “абсолют” є кінцевою абстрактною формою об’єктивації ідєї єдиного, тоді як образні ідеальні цілісності, що створюються в сфері духовного виробництва, приваблюють ідеєю єдиного, проте у свосму реальному змістовому обсязі виявляють незбіг з нею. Образи добра загалом підкреслюють один важливий момент у житті людини: вона має не просто існувати, а виконувати певний намір, пов’язаний з її особистістю. В зв’язку з цим М. Бубер зауважує: “Весь етос породжується з одкровення, незалежно від того, чи знає вона (людина) про нього, слухається його чи ні, а одкровення с одкровенням людського служіння меті творіння, в якому людина утверджує себе” [5, 156].

Послідовник Гуссерля, засновувач феноменологічної соціології А. Шюц намагався виконати те завдання, яке поставив Гуссерль, – відновити зв’язок абстрактних наукових категорій з “життєвим світом”. У центрі уваги Шюца – проблема природної, буденної свідомості. Як основоположне поняття розглядається природна установка, за допомогою якої соціальна реальність і її структурованість редукуються до багатоманітних відносин взаємодії між індивідами. Наявність інших “я”, таких як “я сам”, на думку Шюца, не потребує доведення, “інший” визначально не є проблемою.

Та цілісність, котру дано до практичного досвіду, онтологічно є найбільш фундаментальною і виявляє себе в безпосередньому життєвому акті, дістає найадекватніше вираження в ідеї “єдиного”. Не випадково саме з цією ідеєю у середні віки пов’язували першу особу Трійці (отця як безпочаткового першопочатку). М. Мамар-

дашвілі, узагальнюючи цю особливу активність свідомості, що досліджується у феноменології, стверджує: "...якщо ми можемо буттєві визначення отримувати з мислення, з понять, то ці буттєві визначення будуть визначеннями і уявленнями одного-єдиного світу. Причому такого, в якому буде заперечуватися якраз самий факт існування мого живого сприйняття, мене як мислячої істоти..." [6, 101]. Спираючись на думку Декарта про те, що для відтворення субстанції потрібна сила не менша, ніж на її творення, і на Декартову теорію безперервного творення вічних істин, мислитель далі відзначає фундаментальну значущість відтворення "...в моментах індивідуального людського існування саме ось цієї побудови самого себе навколо безперечного невербального існування свого мислячого стану в світі... що створює фактично онтологічне, буттєве вкорінення свідомості" [6, 101]. Водночас життя – це й динамічний процес, у ході якого людина, тільки будучи творчою силою, може долати розпад цілого на частини, роздрібненість світу, роз'єднання, що сприймається негативно під впливом феноменологічного досвіду життя.

Історично подолання патосу на основі первісних табу породжує "людський етос", на основі таліону – "звичаєвий етос", і лише на основі золотого правила формується "людяний етос". "Золоте правило" ініціює дію, спрямовану на побудову відносин з іншими людьми на основі свідомої позиції, що випереджує дію. Лише на цьому фундаменті в царині загального етосу культури можна виокремлювати специфічний етос моральності. Таке розведення дає змогу пояснити, чому життєво-інтуїтивна орієнтація на єдність може викликати до життя й відверто антигуманну діяльність, сваволю авторитарних, тоталітарних режимів, а духовно-культурне буття – співіснувати з легітимацією насильства і вбивства. Лише етос свідомої моральності є абсолютно неспівмірним з такими формами соціальної практики. Водночас він перебуває в безупинній дотичності до тих настанов, що впорядковують "життєвий світ людини".

Конкретна система цінностей гуманістичного етосу є вторинною щодо безпосередньо-чуттєвої етосності життя, котра виключає самість як активне начало, що творить світ, а лишає їй лише ідеальне конструювання єдності. Особистість виявляється здатною до плідного практичного розмежування віджилих форм об'єктивації духу, негуманної соціальної практики. На нашу думку, гуманістичний етос морального буття може набути життєтворчої енергії лише через інституалізацію універсалістської етики.

“Етос” як онтологічна характеристика реального людського життя є впорядкованим стилем вольового життя особистості, в якому на певній культурній основі реалізується узгодженість духовної настанови на безперечну позитивність гармонійного єднання і тієї дисгармонії, яка є її корелятом. У світській філософській думці також наскрізно представлено уявлення про найвищий ціннісний рівень людського життя. Найчастіше його зміст охоплюється поняттям “найвище благо”, що узагальнює розуміння граничної визначеності людини, її ієрархічно перших обов'язків. Людина є носієм багатьох “етосів”, серед яких визначальними для свідомої етичної рефлексії є “етос одухотвореного людського життя”, з притаманним йому наданням переваги єдності, та “етос життя як дійсної культури”, в якому є прийнятним чи навіть нормативно санкціонованим певне роз'єднання, котре забезпечує життєздатність, стабільне функціонування конкретних культурних спільнот. На думку Ю. М. Лотмана, в культурі завжди виникають правила порушення правил і аномалії, необхідні для норми. У семантику кожної культури входять ті форми “неморальнісного”, які врівноважують однобічність найбільш ригористичних, максималістських моральних вимог.

Підхід до осмислення цінностей, який не обмежує об'єкт етики її формою, кристалізованою в духовному виробництві, розкриває перед науковими дослідженнями нові можливості. Реальна поведінка людей у реальних суспільствах може бути врахована в моральнісній філософії не тільки як джерело “натуралістичної помилки” (Дж. Мур), а й як об'єктивний стан речей, який може бути

змінений на краще реконструкцією моральності як поняття “свободи” у єдності її двох складових – наявного світу і природи самосвідомості” (Гегель). Від першого з цих факторів нормативна етика відгороджувалась аксіомою про суще, якому протистоїть належне. Нездоланний потяг людини до узагальнення досвіду, надання йому форми і впорядкування є не менш важливими для неї, ніж біологічні потреби.

Необхідність зважати на наявну неідеальну, роз’єднану дійсність породжує етос конкретної культури як сферу реально-належного, що не збігається з ідеально-належним. Таке, далеке від конформізму мудре примирення з дійсністю робить надзвичайно важливими, в тому числі і для світської універсалістської етики, основні добродієвності християнської релігії – віру, надію, любов.

Включення цих понять у контекст даного дослідження через діалектику гармонії і дисгармонії дає змогу розглядати здібність людини до діяльності за законами краси як особливий інструмент єднання і роз’єднання.

Найвищі можливості предметно-практичної діяльності, справжній сенс якої виходить далеко за межі вузького діяльнісного редукціонізму, полягає в здатності людини творити світ краси. Ця здатність може бути реалізованою і стосовно “не-я”, “іншого”, з яким, відповідно до найвищих об’єктивних законів краси, вибудовується реальна або ідеальна гармонія відносин. Характер ставлення до “не-я”, сприйняття його, спілкування з ним може бути підпорядкований універсальним законам гармонії (впорядкованість, пропорційність, ритм, симетрія та ін.). Разом з тим у реальній життєдіяльності гармонія є невідривною від дисгармонії: протягом усієї історії культури людина протистоїть дисгармонії, долає її в актах творчого напруженого тяжіння до світу прекрасного. Але на цьому шляху її супроводжують як перемоги, так і поразки (дисгармонія в економічних, суспільних відносинах, ціннісних орієнтаціях). Оскільки кінцевої перемоги однієї з цих двох діалектично-протилежних тенденцій бути не може (бо застигла гармонія – це припинення роз-

витку), то у внутрішньому світі людини формуються унікальні сили, котрі дають змогу духовній істоті жити в світі, в якому дуже багато процесів, що супречать її потребі у всепоеднуючій гармонії. Віра, надія, любов дозволяють сприймати світ таким, яким він є, і попри все продовжувати нарощування протидії однобічним і обмеженим його вимірам, підпорядковувати їх всеохоплюючому масштабу діяльності.

Основною духовно-моральнісною силою людини на шляху подолання суперечностей світу є віра, в якій добро і краса невіддільні одне від одного. Реальний зміст її може бути різним – більш глибоким (міфи, релігійні та духовні ідеали) або менш глибоким та істинним (примарні авторитети, хибні ілюзії, поклоніння ідолам). Але лишається сама здатність вірити в те, з чим реально можеш не зустрітися протягом свого конкретного існування, – унікальна здатність бути духовно орієнтованим на непересічне. Долання часових меж, об'єднання минулого, сучасного і майбутнього – основоположні стрижні духовного життя людини.

Органічним доповненням віри є надія. Адже життя людини досить коротке і може проходити в таких складних умовах, за яких зберегти віру в довершеність світу, в єдність добра, істини і краси дуже важко. За таких умов здатність сподіватись (навіть “без надії сподіватися”), дуже довго чекати, виявляти терпіння, смирення, але не зраджувати в царині внутрішнього світу вірі в дійсність ідеалу довершеності є важливим джерелом сили духу.

Реальним досвідом зустрічі людини з довершеністю і єднання на цій основі з іншою людиною є духовна любов. Адже жити тільки вірою і надією, відмовляючи собі у тій радості, яку дарує реальна зустріч з досконалістю, було б прокляттям, а не життям. Тому, з нашого погляду, духовна любов – це моральнісний подвиг, квінтесенція ставлення до “не-я”. Це – найвище з почуттів, які тільки може мати людина. Воно підтримує потяг до високого, який є в вірі і надії, але при цьому переорієнтовує волю на безсумнівне надання

переваг цінностям найвищого, універсального порядку, на противагу низьким, коли їх протистояння стає невідворотним.

Те, що розгляд моральнісної культури потребує виходу за межі традиційної наукової раціональності, можна обґрунтувати зверненням до того величного світоглядного синтезу, який здійснив Гете. Його вихідною позицією є сприйняття як єдності елементів світу, так і їх роз'єднання. Він вкладає в зміст поняття “прафеномен” таке всеохоплююче поєднання, яке в своїй безпосередній даності дістає вияв у вигляді природної тотальності людини, відкривається їй як істина і смисл об'єктивного буття. Там, де в спогляданні задіяна вся людина, вона стає по той бік ненависного для Гете роз'єднання високих і низьких здібностей. На його думку, митець досягає такої повноти дійсності і свободи, що перейнята ними чуттєвість надає форму елементам світу у відповідності з ідеєю. Поступово він доходить переконання, найяскравіше втіленого в “Поезії і правді”, що ідеальні цінності життя не мають перебувати за межами самого життя, і пов'язує моральність із цілісністю всіх внутрішніх станів людини. Проголошуючи, що всеєдність живе і життя є єдність, він цілком розумів усі труднощі на шляху пошуків безмежного на рівні кінцевого, парадоксальність здатності одиничного робити загальнозначущість конкретною і основним засобом для цього вважав діяння як активне поєднання розподіленого в тотожність. Свідченням того, що синтезуючий підхід для митця є важливою складовою його мислення, є вислів Ф. Гельдерліна: “Усі дисонанси життя – тільки суперечки закоханих. Примирення приховане у самій ворожнечі і все роз'єднане поєднується знову”.

Саме наявність всезагального, первинного, образного простору людської душі зумовлює впливовість міфологічних образів і їх ціннісне сприйняття, незважаючи на неможливість раціонального пояснення їх необхідності. Як зазначає К. Г. Юнг, “образ може бути особистісного або безособистісного походження. В останньому випадку він є колективним і вирізняється міфологічними влас-

тивостями. Тоді я називаю його визначальним, або первинним, образом” [7, 518].

У змістовому плані “визначальний образ” світу як вияв творчої сили духу людини становить собою неподільну єдність об’єктивно значущих ідей, що формуються на його основі (життєве благо, загальне благо, найвище благо). Їх смисл осягається інтуїтивно і усвідомлюється опосередковано в процесі феноменологічної редуції (психологічної, ейдетичної, трансцендентальної). Онтологічна первинність цього ціннісного підґрунтя зумовлює його безпосередню задіяність у всіх актах діяльно-творчого людського спілкування, проявах високої моральності. Утвердження людського буття в усій його повноті досягається за допомогою спілкування-єднання і є таким подоланням роз’єднання, інакшості, яке виводить самість за межі просторово-темпорального універсуму у вічність, створюючи передумову для утримання і розвитку в культурі здатності людини до духовної любові. Найглибший рівень духовно-моральнісного буття людини пов’язаний із сприйняттям життєвих проявів у контексті цілісного “життєвого шляху” як складної відкритої системи, що породжує налаштованість на всеохоплюючу повноту життя. Таке “життя, що спрямоване до блага”, є джерелом потреби в “досконалій єдності множинності”, яка втілює граничний ціннісний смисл буття людини як духовної істоти. Ця ціннісна першооснова “буття людини у світі” обумовлює впливовість у культурі ототожнення “абсолютного блага” з єднанням. У підсумку у світі об’єктивних духовних ціннісних орієнтацій метафізичне протиставлення і взамовиключення “блага” і “зла” (“єднання” і “роз’єднання”) слугує основною моделлю їх співвідношення, тоді як для світу реальних людських стосунків такий критерій морального оцінювання є неадекватним.

Етичні дослідження, які будуть зорієнтовані на урахування цієї відмінності, зможуть стимулювати створення комплексу наук, спрямованих на вивчення феномена людини, уможливлють вихід за межі того різкого протистояння, яке склалося у ХХ сторіччі між, з одного боку, аксіологічними, онтологічними, герменевтичними та інши-



ми суто філософськими підходами та, з другого, – позитивістськими, конкретно-науковими дослідженнями. Застосування неадекватних критеріїв моральнісного оцінювання призводить або до отождивення або до протиставлення різних ціннісних вимірів самореалізації людини, що зумовлює виникнення неконструктивних форм боротьби ідей. Суперечність між “феноменологічним” та емпіричним досвідом людини породжує необхідність специфічно-людського, духовно-рального самоствердження, протистояння духу “трансцендентальної суб’єктивності” роздрібнюючим силам зовнішнього і внутрішнього світу. В контексті різних форм духовно-діяльнісного єднання людини з “іншим” (включаючи творення злагоди з самим собою) моральнісне єднання вирізняється щирою героїчною самоцінністю і є найвищою формою відповідального ставлення до своєї активності у світі.

Послідовник К. Юнга Е. Нойман, розвиваючи його ідеї, вирізняє загальні для всього людства архетипні стадії розвитку. Центровверсія, стверджує він, є основною рушійною силою еволюції свідомості, що інтегрує інтравертний та екстравертний полюси психіки і спричинює розвиток самості. Основні архетипи – Створення Світу, Велика Матір, Народження, Трансформація Героя, Перемога над Драконом та інші – випереджають формування Его – свідомості і зумовлюють орієнтацію Его на цілісність, що є званою ще на надособистісному несвідомому рівні [8, 310–313]. Нойман досить критично розглядає “стару стіку”, яка характеризується суворим ригоризмом, тим, що її ідеал досконалості передбачає активне і систематичне заперечення всього негативного, несумісного з ним. Нова стіка розглядає весь внутрішній світ людини в єдності з підсвідомим і несвідомим, з тінню, темною, невпорядкованою частиною психіки. Це не призводить до зменшення значення гуманності. Самопізнання, пов’язане з проникненням у глибини психічного життя, не тільки знищує ілюзії людини, а й збагачує її інтуїтивне пізнання й розуміння. У психологічному розумінні любов і примирення з тінню становлять необхідну основу для реального формування етичного

відношення до того, хто перебуває за межами мене, – любов до ближнього, яку проповідував Ісус із Назарета, стає любов'ю до ближнього в образі розбійника, що розкався на хресті [9, 97].

Основне усвідомлення гуманності, незважаючи на загрозу, яку містить у собі занурення в глибинні шари людської психіки, здатне спрямувати індивіда на шлях, що веде до нової цілісності і ліквідує ілюзорний поділ людства на абсолютно добрих і абсолютно злих. Нойман твердить, що “визнання правомірності існування тіньового боку людини не тільки забезпечує лікування і надання допомоги, але й включає в себе елемент прощення і виправдання. Людина вчиться терпляче ставитись до самої себе. Крім того, вона повинна навчитись жити зі своїм гріхом, хоча це зовсім не означає, що вона повинна жити “в” гріху” [9, 145].

Попри всю багатозначність поняття “етос”, воно закладає основи більш реалістичного вивчення цінностей. На фундаментальність прагнення до приведення у взаємоузгодження усталеного стилю життя і уявної структури реальності звертає увагу К. Гірц. Він розглядає таке вживане тубільцями о. Ява узагальнююче поняття, як “тйотйог”, що в найпершому і найабстрактнішому сенсі означає збіг двох складових, які є конструктивними елементами гармонії космосу. Поширеність думки про те, що життя людини набуває істинного смислу лише тоді, коли воно налаштоване на гармонію, дістає практичний еквівалент у вигляді гармонійного спілкування зі світом. Свідома життєдіяльність має джерелом авторитетності домінуючих у ній моральних цінностей практично-поведінкову реальність, що корелюється з ними. Обидва ці чинники “утворюють гештальт із характерною неминучістю: французька етика в суспільстві навахо або індуська – у французькому суспільстві виглядали б просто донкіхотством, оскільки їм бракувало б природного вигляду й елементарної реальності, притаманних кожній із цих етик у їх власному контексті” [10, 56]. Саме “етосна” об'єктивність і фактичність надає легітимності цінностям; конвенціоналізм завжди був у цьому розумінні дуже хитким аргументом, яким тео-

ретики переконували один одного, тоді як життя йшло своєю дорогою. З огляду на це корені української ментальності слід відшукувати не тільки в історичних подіях, а в тому ставленні до світу, що репрезентоване сюжетами вертепного театру, бурлеску тощо. Образи, алгорії, моральні аналогії надають зовнішньої форми внутрішнім почуттям, постійній боротьбі між високими і низькими потягами.

Широке застосування в дискусіях культурантропологів терміна “етос” як позначення царини реальної моральної та естетичної оцінки дозволяє К. Гірцу дати таке його визначення: “Етос народу – це загальна атмосфера, характер і якість життя людей, його моральний та естетичний стиль і настрої, це засадниче ставлення людей до самих себе і свого світу, віддзеркаленого життям” [10, 151]. Таке широке трактування змісту терміна “етос” не дає змогу розглядати його як праоснову лише моральнісних засад життя, проте саме вони становлять його ключову, найбільш стабільну частину.

Проте Е. Гуссерль, не використовуючи саме цього терміна, досить виразно окреслює специфіку “вольового стилю життя, прийнятого за норму”. Саме цей стиль життя під час раціонального, рефлексивного позиціонування і ціннісного самовизначення особистості постає предметом, від органічної пов’язаності з яким вона може лише частково відділитись шляхом активізації енергії, спрямованої на побудову світоглядної, впорядкованої картини світу.

На відміну від класичної філософії, яка з “етосу” починає побудову раціональної етики і лише констатує його безперечну наявність, але не робить його самостійним предметом аналізу, не-класична філософія іде далі фіксації цього виміру буття людини. Розмаїття дещо різних акцентів, що їх ставлять різні дослідники (як філософи, етики, так і соціологи, культурологи, психологи), є виявом як об’єктивного синкретизму цієї реальності, так і специфічних дослідницьких завдань різних гуманітарних наук, кожна з яких у прагненні осмислити вихідні засади свого об’єкта мають справу з такою первинною даністю культури, як “етос”.

Так, М. Шелер розглядав “етос” як певний тип почуттєвості і спілкування, який визначає специфічність вітальних потреб і потягів кожного покоління.

Особливе, виокремлене людське існування вже тільки тому, що воно ніколи не охоплює всіх можливостей людства як роду, є сповненим драматизму і трагічних колізій, – не кажемо вже про надзвичайні зусилля, яких потребує утримання і розвиток людиною свого духовного єства. М. Бубер стверджував, що “тільки вирішальне самоосмислення визначає початок шляху в житті людини, багаторазово повторюваний початок людського шляху” [11, 10].

Феномен людської самосвідомості, її “я” є дійсна цілісність, спрямована до єдиного. Разом з тим людське життя виключає можливість остаточного вирішення багатьох проблем, з якими людина стикається у свідомому оволодінні світом. “Усвідомлюючи себе...”, людина чітко “розуміє свою безпорадність і обмеженість свого існування...”. Виникнення розуму породило “для людини дихотомію, що змушує її бути вічно спрямованою до нових рішень... Вона повинна усвідомлювати саму себе і смисл свого існування. Вона змушена долати свій внутрішній розбрат, мучитись жагою абсолюту, іншого виду гармонії, що здатен зняти прокляття, яке відділило людину від природи, від ближніх, від самої себе” [12, 48]. Тому гармонійність світоприсутності і світорозуміння прокреслює самостійну лінію буття (найвищі форми самоствердження людини), що не збігається з хронологією життя і її емпіричним хаосом (множинне у відриві від єдиного), нанизує і підпорядковує собі множинне (єдине – і множинне) в душевних актах. Але істинним артефактом, подією долі стає духовна світоприсутність і світорозуміння, що досягає найбільшої повноти і насиченості (єдиномножинне).

Складність людського існування полягає в тому, що духовне самопородження людини в кожному моменті життя пов’язане з суперечностями, як з вічними, екзистенційними, так і з мінливими, історичними. Основна екзистенційна дихотомія – дихотомія життя і смерті. Екзистенційною дихотомією є й те, що “людина є самот-

ньою, і водночас вона пов'язана з іншими. Вона самотня тією мірою, в якій вона – унікальна істота, нетотожна нікому і усвідомлює себе виокремленою особою. Вона самотня, коли їй належить щось оцінити або прийняти якесь рішення самостійно, силою свого розуму. І все ж вона не може перенести самотності, відокремленості від ближніх. Її щастя залежить від почуття солідарності з ближніми, з минулими і майбутніми поколіннями” [12, 48]. У реальних формах культури людина намагається духовно подолати суперечності свого життєвого світу і доповнити свою особливість всезагальними формами духу (істина, добро, прекрасне). Логіка моральної максими, що спирається на всезагальність і граничну авторитетність вимог, які ідуть від усього людства до конкретної людини в контексті реальної форми існування людства, здатна духовно піднести людину над її соціальними суперечностями, але лише в полоні екзистенційних.

Та самотність людини може бути як згубною, так і благодійною. Навіть в архаїчних формах культури існували ритуали усамітнення, яке і в подальшому лишалося важливою потребою людини. Найбільш широке дослідження цього феномена здійснили У. Садлер і Т. Джонсон, які виділили відповідно до чотирьох можливих напрямів, властивих розвитку і виявленню назовні особистісного світу, вимір самотності як вимір космічний, культурний, соціальний та міжособистісний [13, 31]. Самотність як болісна масова проблема, як хворобливий стан особистості вважається характерною ознакою ХХ століття. Психологи визначають її як форму важкого переживання, що паралізує життєві сили, призводить до змін у структурі поведінки та психіки, навіть до фізичного занепаду та зростання потягу до суїциду, втрати свого “я”, своєї самості. З філософсько-етичного погляду, такий стан можна визначити як втрату світу, трагічне роз'єднання людини з “не-я”. Свідченням різноманіття форм роз'єднаності людей, яка стає навіть тотальною в певному культурному просторі, є зміст понять сучасної філософії “воно”, “інший”, “інакший”. Та в цілому, незважаючи на всі негаразди,

“відкритість світу” і прийняття життя переважають. Адже бути людиною – означає виходити за межі самої себе. Сутність її існування пов’язана з її самотрансценденцією, спрямованістю на щось, когось.

Аналіз, який ґрунтується на класичній традиції розгляду “іншого”, може бути доповнений напрацюваннями філософії постмодернізму. Крайнощі традиційної західної егології полягають у розгляді “іншого” як вторинного щодо суб’єктивності, самості, індивідуальності. На наш погляд, визначення “іншого” як “свого іншого” уже виходить за межі абсолютного розведення, роз’єднання “я” і “не-я”. Водночас центральне місце “другого” в конституюванні “я”, відсутність фіксованої тотожності, незникаюче відношення альтернативності між ними є неприйнятним максималізмом стосовно таких фактів моральнісної культури, в яких вибудовується ця реальна єдність, тотожність, що суперечить концептуалізації множинності як в онтологічному, так і в методологічному плані. Ще більшу міру роз’єднаності фіксує поняття “інакший”. У феміністичній літературі воно означає, насамперед, тотальну інакшість другого, яка існує у взаємовідносинах між чоловіком і жінкою. Класичним втіленням цього підходу є праця С. Бовуар “Друга стать”. Ширше визначення дає “інакшому” Ж. Лакан. Він застосовує термін “інший” у багатозначному розумінні і розглядає його не як зовнішню категорію, а як внутрішню і незмінну умову людської екзистенції, як бажання доповнення і самоствердження. Є сенс саме в межах етичного дослідження вживати поняття “інший” та “інакший” з різним змістовим навантаженням. “Інший” – це невідчужене сприйняття “не-я”; визначально він не є проблемою для “я”, тоді як “інакший” – це заперечення вихідної єдності, іносутність.

У дослідженні важливо враховувати всю проблемність взаємодії “я” – “не-я” на її різних рівнях, яка долається в реальних формах духовно-моральнісного ставлення: 1) до спільноти – через соборність; 2) до природи – через благоговіння перед життям; 3) до особистості – через визнання її найвищою цінністю.

Особливе значення мають теоретичні підходи, спрямовані на таку буттєву визначеність, яка є таїнством і не існує без спілкування з іншими людьми. Так, Г. Марсель вважав неістинність відносин не результатом соціальних обставин, а наслідком забуття особливого духовного виміру існування особистості. Саме любов, вірність і надію він вважав універсальним засобом зняття відчуження, проголошуючи необхідність синтезу християнства та гуманізму, яку ми загалом поділяємо. Той особливий вимір внутрішнього світу, який Мерло-Понті позначив як феноменологічне тіло і який є сферою інтенційнодіючої суб'єктивності, на наш погляд, не потребує обов'язкового звертання до ідеї Бога в традиційно-релігійній формі.

Етос життя в його єднальній спрямованості має свій певний еквівалент у соціальному житті у вигляді ціннісної настанови на спільне благо, єднання в межах родової життєдіяльності. Найвищим свідомим втіленням її є ідея братства всіх людей. "Етос морального буття" виступає важливим фактором гармонізації соціального життя тією мірою, якою на основі органічної вселюдської єдності він сприяє розквіту особистості, слугує "симфонічному" (Л. Карсавін) поєднанню соборності і особистісного космо-су кожної людини.

Узагальнене поняття людства, вишикле в епоху еллінізму, збагачене в лоні християнства, здатне мати багатоваріантну творчу інтерпретацію. Ще Паскаль розмірковував про єдину, величну, все-світню Людину, а Кант утверджував ідею людства, рівнозначну процесові виховання людського роду впродовж історичного розвитку. Саме вона, ця ідея, на наш погляд, і є найбільш універсальним еквівалентом тієї іпостасі єдиного, котра пробуджує потребу в ціннісному освоєнні світу та уможливорює оцінювання окремої людської дії крізь призму людства як єдиного цілого, що розвивається.

Посилення об'єднувального потенціалу культури, яке відповідає "всезагальній потребі братства" (Тейяр де Шарден), відбувається поступово і певною мірою корелює з досвідом пересічної людини, який набувається нею в межах сім'ї, общини, держави. Різний

зміст узагальнюючого “ми”, на основі якого здійснюється моральне оцінювання, зумовлює незбіг моральних і етичних цінностей життя. Видатні особистості здатні до духовно-етичних узагальнень, які суттєво випереджають обмежений соціальний досвід. Поняття “всеєдність” (В. Соловйов) позначає генетичну першооснову суспільного буття і запліднює пошуки вічних цінностей, а поняття “соборність” узагальнює таку форму людського єднання, що не є прямим продовженням згуртованості, співробітництва, солідарності, співдружності, але, проходячи крізь цей досвід, утверджує ідею визначальної родової єдності людей, збагачує її реальне втілення на рівні конкретних форм спілкування.

Практично людство завжди існувало як певне реальне ціле, але найбільш виразно виявило себе в цій якості в суспільному житті ХХ століття. Як зазначав Тейяр де Шарден, “людство – спочатку невизначена сутність, яка скоріше відчувається, ніж усвідомлюється”. В. І. Вернадський, аналізуючи людство, взяте в цілому, виводив принцип єдності всіх людей як закон природи. Він звертав увагу на те, що саме “в ХХ ст. вперше в історії Землі людина пізнала і охопила всю біосферу, закінчила географічну карту планети Землі, розселилася по всій її поверхні. Людство своїм життям стало єдиним цілим” [14, 508]. Водночас на цьому шляху існує ще дуже багато не вирішених проблем і труднощів.

Духовна ідея вселюдського єднання достатньо авторитетна в культурі і спирається на ті цінності, що мають універсальний, неперсичний характер. Моральнісні цінності виявляються найбільш всезагальною формою єднання людства. Шлях до того, щоб загальнолюдське єднання стало дійсним і практично і духовно, надзвичайно складний. Всесвітньо-історичний і вселюдський масштаб життя додають суспільним відносинам особливої якості, співвідносять їх з достатньо віддаленою історичною перспективою і одночасно викликають до життя здатність людини здійснювати вчинки вселюдського масштабу. Історично прообраз таких учинків складається в конкретних цілісностях – соціальних групах, куль-



турних типах, внутрішньому світі окремої людини тощо. Будь-яка цілісність, будучи локальною і обмеженою, може символічно уособлювати всезагальну єдність. Основною рисою тієї чи іншої цілісності є домінування об'єднувальних тенденцій, які самі по собі ще не визначають її моральнісну або неморальнісну сутність. Прикладом цього може бути нежиттєздатність тієї цілісності, що створювалась в тоталітарних державних утвореннях внаслідок зменшення різноманітності, штучної уніфікації.

Історичне, культурне, функціональне розмаїття становить основу для багатства людського світу. Основними, відносно самостійними структурними одиницями об'єктивованого моральнісного буття є особистісний, етноколективний і всесвітньо-історичний масштаби життя. Осягнення історичних форм моральнісної сутності людини в контексті розвитку людства відбувається на шляху входження в смисл, що задається окремії людській особистості живою історичною дійсністю. Єдиний суб'єкт історії стає можливим на основі конкретного об'єднання дійсних колективних суб'єктів, котрі на певному етапі починають функціонувати як єдине ціле (всесвітні міжнародні організації – ООН, ЮНЕСКО та ін.). Але цілісність життєвого світу окремої людини постає особливим завданням, що творчо реалізується нею завдяки її власній самодіяльності, яка є порівняно самостійною в контексті глобальних процесів і не може бути зредуквана до них.

Ускладнення суспільного організму спричинює зростання відокремленості його частин, а ця відокремленість – прямо пропорційне зростання і вдосконалення об'єднувальних механізмів соціальної взаємодії. Якщо внутрішній світ людини стає більш глибоким, багатим і розвиненим, якщо вона значною мірою особистісно визначилася, то тим більше вона здатна до встановлення складних взаємозв'язків з іншими людьми.

В цілому висновок про якість суспільних взаємозв'язків ми робимо не на основі цілковитої відсутності роз'єднувальних тенденцій, а виходячи з того, в якій формі існує і долається роз'єдна-

ність і яка якість тих форм сднання з “іншим”, котрі є найбільш характерними для даної культури.

На нашу думку, треба розрізнати різні рівні і етапи розвитку здатності до об’єднання, але їх не треба протиставляти. Безперечно, згуртованість і солідарність – важливі компоненти будь-якої суспільної організації, і поза ними навряд чи буде правомірно вести розмову про співдружність. Але саме специфіка співдружності визначає найвищий моральнісний потенціал спільнотного людського сднання. Цю взаємовизначеність усіх частин суспільного цілого у всеохоплюючій єдності, моральнісній за своєю сутністю, підкреслював В. С. Соловйов: “За самою суттю моральнісного порядку або моральнісної організації... кожен член великої збірної людини є дотичним до абсолютної повноти цілого, оскільки він є необхідним для цієї повноти не менше, ніж вона для нього” [14, 504].

У гуманістичному стосі вже відбулася зустріч життя з культурою, і досвід цієї зустрічі, безпосередньо втілений у почуттях і вчинках, постає як певний баланс поразок і перемог, але він ще не затьмарює головного сенсу людського життя – самоцінності кожної людини. Це є найглибшим джерелом, екзистенційною основою почуття справедливості.

Поняття “етос” як всезагальна характеристика об’єктивної міри об’єднувальних і роз’єднувальних тенденцій життя може застосовуватися і у вузькому значенні, бути конкретизованим стосовно окремих галузей чи проявів життя. У сучасній науковій літературі це поняття часто-густо вживають для визначення всіх внутрішніх усталених характеристик буття людини (творчість, боротьба, страждання, становлення), сприймання простору і часу (орієнтація на минуле, сучасне і майбутнє), ставлення людини до природи, суспільства, інституцій влади і т. д. В екзистенціалізмі “етос” – духовна цілісність особистості, домінуючий мотив її світогляду; в соціології знання – стиль творчості і світорозуміння, властивий певній культурі; в етнографії і культурній антропології – основна риса культури, тип культури, який зумовлюється соціальними відносинами. Вся

сукупність реальних ціннісних орієнтацій, що відображує життя в його спрямованості до певної стабілізації, визначає можливість включати поняття “етос” як важливу категорію в дослідження моральної культури. Реальний стан етосу впливає на вибір людини, на те, чому вона віддасть перевагу – єднанню або роз’єднанню. Єднання, яке надмірно залежить від зовнішніх сил, може бути джерелом драматичних колізій, значної конфліктності, протистояння особистості і соціального цілого. Абсолютної залежності від етосу бути не може, на заваді цьому стоїть здатність людини до свободи. До того ж роз’єднання може набувати таких форм ворожості, боротьби, які мають тенденцію ставати самоцільними. В цьому криється джерело аморалізму як виходу за межі логіки людського світу в царину абсолютного зла. Залежність окремої людини від етосу зменшується внаслідок соціокультурної динаміки, що з часом дозволяє розв’язувати суперечності, які були не під силу попереднім поколінням. Діяльність людини як основа історичних змін водночас є визначальним фактором появи в людському житті протистояння старих і нових форм. У межах різних етосів людина об’єктивно детермінована до морального або неморального відношення, яке втрачає своє значення за межами конкретної історичної форми життя. Принциповим критерієм морального є орієнтація волі на об’єднання або на роз’єднання, в залежності від рівня розвитку конкретного людського світу у напрямі його гуманізації; неморального – слугування тим тенденціям у суспільному житті, які стоять на заваді якісним напрацюванням гуманізації і гармонізації.

Тенденції до об’єднання більш виразно виявляють себе в контексті глобальних історично-перспективних змін. Протилежні тенденції, прагнення до роз’єднання ніколи повністю не зникають, але істотно зростають на тлі суспільних зв’язків, які історично себе вичерпали. Стан суспільного організму, що зумовлює переваги об’єднання над роз’єднанням або навпаки, визначається цілим комплексом складних причин, які не піддаються вичерпним науковим прогнозам і соціальному регулюванню.

В умовах панування ілюзорних форм колективності і одностороннього розвитку людини особливо гострим є об'єктивне тяжіння до таких форм відносин, що знищують ціннісне ставлення людей одного до одного. Одночасно, мірою розвитку моральнісної культури, відбувається вдосконалення способів внутрішнього взаємопроникнення людей у процесі спілкування. Для даної роботи концептуальним є визначення моральнісності у зв'язку з обранням людиною в рамках певного етосу такої діяльної активності, що спрямована як на поєднання, так і на роз'єднання і здійснюється на основі інтенцій безпосередньої духовно-життєвої світоприсутності, постаючи разом з тим сферою відповідальності людини як родової істоти, представника людства. Такий підхід в цілому відповідає загальній спрямованості сучасних філософсько-етичних досліджень на пошук як спільних, так і відмітних характеристик людини як моральнісної, моральної та етичної істоти.

Водночас, на нашу думку, в разі надмірно широкого застосування цього поняття виникає реальна загроза перетворення його на малозмістовний абстрактний термін, який не може беззастережно вживатись у філософсько-етичних роздумах, що стосуються сучасності. Можна продуктивно використовувати "етосність" як комплекс конкретних характеристик реально-належного (бажано – підкріплених результатами соціологічних та соціально-психологічних досліджень). Етоси конкретних соціальних груп, діяльність яких є особливо значущою в моральнісному сенсі, не можуть бути зведені лише до професійної етики, а вимагають підключення більш масштабного комплексу нормативних цінностей. Адже в сучасному світі "гуманістичний етос морального буття" стає пересторогою тим руйнівним процесам, що ставлять під загрозу життя на планеті. Існує потреба у відкритих соціально-організаційних структурах, здатних здійснювати етичну експертизу всього простору соціокультурного функціонування і сприяти конвенціонально віднаходжуваній згоді у морально-етичному оцінюванні тих чи інших форм діяльності. Благотворний вплив соціального середовища, у

функціонуванні якого дістає свій вияв об'єктивна логіка, що спонукає до добродійності, сприяє утвердженню правди життя, що сприяє пошукам добра і стійкішому сприйняттю особистістю необхідності реалізації моральних цінностей. За таких умов людині достатньо бути такою, якою вона є, щоб відповідати тому, що є ідеалом належного.

Центральним компонентом етосу моральнісної культури є духовно-моральнісне самоствердження людини в акті спілкування-єднання незалежно від того, чи йдеться про активність, спрямовану на гармонізацію внутрішнього світу, чи про таку, що сприяє вдосконаленню суспільних відносин. Глибинні зрушення в суспільному житті, якісна зміна основних засад соціального функціонування спричинюють появу нових культурно-духовних засад і відповідних моральнісних персориєнтацій. Як ми вже зазначали, діапазон фундаментальних змін у системі моральності і розмаїття можливих різновидів моральнісної культури обмежені вихідними першосмислами людського існування. Тож крайні полюси останньої позначені абсолютизацією або ідеаційно-релігійної парадигми, або парадигми чуттєво-гедоністичної. Модель їх паралельного співіснування характерна для перехідних типів культури.

Зроблений нами аналіз показує, що сучасна етична теорія потребує включення в дослідницьку палітру всього культурно-історичного різноманіття форм моральнісної культури. Цей процес не призведе до перемоги скептицизму, релятивізму, логіки абсурду і відчаю, якщо здійснюватиметься з урахуванням більш універсальних життєстверджуючих основ світовідношення. Широка наукова перспектива розкривається перед подальшими спробами вивчати моральнісні цінності в контексті соціокультурних реалій, які уможливають досягнення на новій основі того органічного синтезу практично-філософського знання про людину, з якого, власне, і розпочиналась етика.

*Література*

1. *Морен Е.* Утраченная парадигма: природа человека. – К., 1995.
2. *Шелер М.* Положение человека в космосе // *Шелер М.* Избр. произведения. – М., 1994.
3. *Гадмер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М., 1988.
4. *Белый А.* Символизм как миропонимание. – М., 1994.
5. *Бубер М.* Два образа веры. – М., 1995.
6. *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. – М., 1992.
7. *Юнг К.Г.* Архетип и символ. – М., 1991.
8. *Нойман Э.* Происхождение и развитие сознания. – М., К., 1998.
9. *Нойман Э.* Глубинная психология и новая этика. – СПб., 1999.
10. *Гіри К.* Інтерпретація культур. – К., 2001.
11. *Бубер М.* Путь человека по хасидскому учению. – СПб., 1995.
12. *Фромм Э.* Этика и психоанализ. – М., 1993.
13. Лабиринты одиночества / Под ред. Н.Е. Покровского. – М., 1989.
14. *Соловьев В.* Оправдание добра // *Соловьев В.* Соч. в 2-х томах. – М., 1988. – Т. 1.

## **Проблема універсальності принципів справедливості у філософії Джона Ролза**

У сучасній філософії досить часто теоретичні проблеми відходять на задній план, поступаючись проблемам зі сфери філософії політики, права та моралі. Разом з тим відчувається розгубленість мислителів у ситуації культурного релятивізму і заперечення будь-якої універсальності.

У сучасній філософії політики все більшу увагу звертають на проблеми справедливості. Можна натрапити навіть на досить пафосні твердження, ніби історія дискусій на цю тему є тотожною історії людського роду, оскільки зачіпає цінності свободи і рівності. Значну роль в актуалізації проблем справедливості відіграла відома праця Джона Ролза “Теорія справедливості”. Самого мислителя, який належить до традиції аналітичної філософії, інколи називають “патріархом сучасної політичної філософії, яка з його легкої руки стала значною мірою філософією справедливості” [1, 75]. Додамо слова В. Кімліки, який стверджує, що теорія Ролза важлива не тому, що здобула всезагальне визнання (зрештою, багато мислителів з нею не погоджуються і її критикують), а тому, що всі сучасні теоретики, які займаються проблемами справедливості, окреслюючи свою позицію, посилаються на думки Джона Ролза.

Серед проблем, пов’язаних з теорією Ролза, є універсальність принципів справедливості і пов’язана з нею проблема можливості їх реалізації. Питання, що у зв’язку з цим постають, є такими: чи можуть принципи справедливості, викладені в “Теорії справедливості”, бути реалізованими як у ліберальних, так і неліберальних суспільствах? Наскільки принципи справедливості можуть поширюватися на всіх людей? Чи можемо ми застосовувати ці принципи до суспільств, що мають строгу соціальну ієрархію (скажімо, до релігійних спільнот – православних, католицьких, ісламських та ін.)?

Чи можуть вони взагалі претендувати на універсальність? Така проблематика є надзвичайно актуальною в контексті сучасної політичної та соціокультурної ситуації. Разом з тим обговорення наведених проблем є своєрідним “тестом на дієздатність” знаменитої Ролзової теорії справедливості.

За його власним твердженням, теорія справедливості з’явилася як певне узагальнення і піднесення на вищий рівень абстракції теорії суспільного договору [3, 19]. Поль Рікер виокремлює дві обставини, які спричинили дослідження Джоном Ролзом справедливості:

1) зв’язок Ролза з Кантом. Рікер пише: “Ролз відкрито репрезентує себе скоріше як послідовника Канта, ніж Аристотеля. Нагадаю, що теорія справедливості, яку Аристотель вважав особливою доброчесністю, а саме – доброчесністю дистрибутивною і колективною, набуває чинності, як усі інші доброчесності, в рамках теологічної думки, що ставить її у зв’язок із благом, відповідно до розуміння останнього людьми. Однак у Канта спостерігається таке зміщення пріоритету на користь справедливості, порівняно з добром, яке призводить до того, що справедливість набуває свого сенсу в рамках деонтологічної думки” [4, 72];

2) прагнення Джона Ролза застосувати ідею справедливості до інституцій. “...Тоді як у Канта ідея справедливості спочатку прикладається до відносин між особами, – зауважує Поль Рікер, – у Ролза справедливість спочатку прикладається до інституцій – вона виступає доброчесністю *par excellence* саме інституцій – і лише в другу чергу до індивідів і до держав-націй, що розглядаються як певні індивіди на історичній сцені” [4].

Загалом за Полем Рікером, центральна проблема філософії Джона Ролза – це збіг між деонтологічною перспективою у сфері моралі й контрактуалістською течією у плані інституцій.

Теорія справедливості, яку запропонував Джон Ролз, сприймається як альтернативна утилітаризму та прагнення відродити фундаментальні принципи моральної філософії. На думку



У. Кімліки, "...історична заслуга Ролза полягає в руйнуванні безвідного протиставлення інтуїтивізму та утилітаризму" [2]. Часто Ролзову позицію окреслюють як деонтологічний лібералізм, який становить нормативну систему політичної філософії. Своїм корінням теорія сягає філософії І. Канта [2]. Інколи стверджують також, що деякі Ролзові ідеї мають "античний присмак" [5, 27].

Як відомо, в праці "Теорія справедливості" Джон Ролз виклав власне розуміння справедливості як чесності, а також сформулював два принципи справедливості. Перший із них в остаточному формулюванні звучить так: "Кожна особа повинна мати рівне право на якнайширшу сукупну систему рівних основних свобод, сумісних із подібною системою свободи для всіх" [3, 414]. Другий: "Соціальні й економічні нерівності слід так упорядкувати, аби вони були: а) і на найбільшу користь для найменш привілейованих, відповідно до принципу справедливості заощаджень; б) і прив'язані до посад та позицій, відкритих для всіх за умов чесноєї рівності можливостей" [3, 414].

Ці принципи стосуються основної структури суспільства й керують встановленням прав та обов'язків, а також забезпечують розподіл благ.

У праці "Теорія справедливості" Джон Ролз дуже мало уваги присвячує питанню універсальності принципів справедливості. Є тут розгляд універсальності принципів як формальної умови. Філософ твердить, що принципи мають бути універсальними в застосуванні – чинними для всіх і кожного, хто є моральною особою. А також, зауважує він, їх треба вибирати з огляду на наслідки виконання їх усіма.

Універсальність як формальну умову Джон Ролз відрізняє від загальності як формальної вимоги: "Загальні принципи можуть не бути універсальними. Вони можуть бути сформульовані так, щоб мати чинність лише для обмеженого класу індивідів, наприклад, для виокремлених особливими біологічними чи соціальними характерними рисами. Умова універсальності відрізняється також і від

умови гласності”. Джон Ролз підкреслює, що відмінність між цими двома умовами полягає в тому, що умова гласності спонукає сторони оцінювати принципи на основі розумного й регулярного дотримання їх усіма [3, 192–193].

Виокремлення формальних умов справедливості і окреслення серед них умови універсальності є, безперечно, надзвичайно важливим аспектом теорії справедливості Джона Ролза. Зауважимо, що ці умови є цінними для вибору будь-якого логічного принципу, а не лише принципів справедливості.

Проте недостатній аналіз проблеми універсальності в “Теорії справедливості” спричинив критичне ставлення до теорії Джона Ролза та зауваги щодо певної сумнівності твердження про принципи справедливості як універсальні. При цьому слід звернути увагу також на те, що, як пише Наталія Литвиненко, “...хоча саме в “Теорії справедливості” дається найбільш розгорнутий і цілісний виклад та обґрунтування морально-політичної концепції Ролза, все ж не слід розглядати його теорію як статичну, тим більше сприймати її висновки як остаточні. Теорія Ролза виступає у вигляді свого роду рухливої конструкції, основа якої багато в чому лишається незмінною, містячи в собі ідею особистої недоторканності, що спирається на справедливість” [5, 26–27].

Хоча й згадаймо про те, що Поль Рікер, аналізуючи зміни, які були зроблені філософом в більш пізніх виданнях “Теорії справедливості”, зауважує, що “...Джон Ролз вирішив нічого не змінювати ні в дефініції принципів справедливості, ні в аргументації стосовно того, що робить ці принципи прийнятнішими, але обмежити поле їхнього прикладання до меж певного типу суспільства, а саме – типу демократій, які він називає конституційними чи ліберальними. І здійснювати це внаслідок обмежуючих умов, які належать саме історії цих суспільств і функціонують, водночас, як умови *прийнятності* чи *допустимості* абстрактних принципів теорії справедливості та аргументів на її користь” [6, 111]. У такий спосіб, підкреслює Рікер, теорія справедливості відмовляється від деяких амбіцій,

зокрема від претензії розглядати її як “всеосяжну” (тобто універсальну – “чинну для всіх різновидів соціальної взаємодії” [6, 111]).

Американський дослідник Мілтон Фіск у статті “Історія та розум у Ролзовій моральній теорії” [7, 53–140] відзначає, що, виходячи з умов початкової позиції, про яку, як пам’ятасмо, Джон Ролз пише в “Теорії справедливості”, ми не маємо жодних підстав твердити про універсальність принципів справедливості, коли прагнемо їх застосовувати до класового суспільства. Така неможливість пов’язана із Ролзовим розумінням людської природи, тобто твердженням, що всі ми від початку є рівними, а тому рівність початкової позиції виражає нашу природу. Фіск порушує питання: чи у Ролзовій теорії рівність пов’язана з універсальністю? Аналізуючи аргументацію філософа, він висуває власні зауваження: сумнівним є те, що особи є рівними в тому сенсі, в якому про це говорить Джон Ролз.

Як стверджує Мілтон Фіск, Джон Ролз виводить зовнішнє та внутрішнє обґрунтування універсальності принципів справедливості. Загалом же універсальність розуміють як вимогу поставити будь-яке суспільство на публічні принципи, через які можна його стабілізувати. Ролз дає зовнішнє обґрунтування універсальності, коли твердить про те, що такс обґрунтування виходить із завдань принципів справедливості в регулюванні вимог щодо того, як особи творять свої інституції та відносини. А внутрішнє обґрунтування універсальності принципів справедливості безпосередньо пов’язане з розумінням природи людини. Джон Ролз у своїх працях зауважує, що всі люди рівні за природою, тому рівність початкової позиції виражає нашу природу. Рівність він визначає через відношення моральної особи як декого,

– хто вибирає свій власний життєвий план, який потім визначає його/її концепцію блага;

– хто може мати почуття справедливості, яке допомагає оцінювати речі як справедливі чи несправедливі.

Виходячи з твердження, що в первинній позиції особи постають як моральні, він обґрунтовує універсальність принципів справедливості.

На думку Мілтона Фіска, як внутрішнє, так і зовнішнє обґрунтування універсальності принципів справедливості можна легко спростувати. Щодо внутрішнього обґрунтування, то Фіск вважає, що моральна особа – це передусім здатність відчувати справедливість. Згідно з лібералізмом, ця здатність моральної особистості передбачає, що люди в природний спосіб здатні поділяти погляд загалу, оскільки це дає змогу примирити конфліктуєчі інтереси через взаємозв'язки ролей. Однак Мілтон Фіск сумнівається, що ліберальну позицію можна сприйняти без спеціальної “ідеологічної обробки”. Він пише: “...припустімо, що взаємозв'язки ролей, коли вони реалізуються в різних групах, зумовлюють конфлікт між цими групами. Якщо суспільство має таку “класову структуру”, тоді відчуття справедливості, що включає прийняття точки зору загалу, не буде природним для людини як соціальної особистості” [7, 69]. На думку Фіска, в сучасних класових суспільствах почуття справедливості не буде природним. Здебільшого це може бути результатом ідеологічної обробки тими силами, які сподіваються досягнути користі від зменшення конфлікту. Тому ми не можемо уникнути висновку, за яким природа людини не є основою для того, щоб мати почуття справедливості в сучасному класовому суспільстві.

Та Джон Ролз, як твердить Фіск, усе-таки намагається попередити такий закид через виведення почуття справедливості з психології особистості. Воно виникає з почуття солідарності. Особа бачить себе та членів груп, з якими вона є солідарною, на основі повсякденних ролей. Користь від цього впливає із справедливих інституцій суспільства. Почуття солідарності та власний інтерес певною мірою збігаються – це, у свою чергу, зумовлює необхідність підтримувати справедливий устрій суспільства.

Спростування зовнішнього обґрунтування універсальності принципів справедливості пов'язане з аналізом взаємовідносин у

класовому суспільстві. На думку Мілтона Фіска, для особи як члена групи не може бути згоди на принципах справедливості, коли ми розглядаємо історичний період, протягом якого клас може згуртувати сили та приготуватися до реалізації власних прагнень. У цій ситуації, як стверджує дослідник, може з'явитися прагнення не ризикувати "зв'язувати руки" класу в класовій конкуренції, що впливає з певної класової свідомості. Прикладом цього може бути лейбористський державець, який використовує інтереси працюючого класу для економічної стабільності – "...це "прогресивний" політик, який під приводом реформ спрямовує боротьбу до апатії з метою стабілізувати систему, що провокує боротьбу" [7, 73].

Загалом Мілтон Фіск спрямовує свої інтелектуальні зусилля на те, щоб показати, що претензія на універсальність принципів справедливості стикається з низкою проблем, які цю універсальність ставлять під сумнів.

Та чи можна все-таки застосувати принципи справедливості Джона Ролза до сучасних класових та неліберальних суспільств? Чи, може, варто просто визнати їх неуніверсальність? На нашу думку, якщо звернутися до пізнього періоду творчості Джона Ролза, то можемо знайти деякі підстави для ствердження можливості універсального застосування принципів справедливості. Йдеться про ідею консенсусу за збігом (*overlapping consensus*), яку філософ розробляє в своїх пізніх працях.

В одній зі своїх статей [8, 421–448] Джон Ролз твердить про необхідність регулятивної концепції справедливості, яка може запропонувати політичні ідеали й цінності демократичного устрою. Крім того, ця концепція мусить бути такою, яка дає певне сподівання на її реалізацію. Регулятивна концепція справедливості має спиратися на ідею консенсусу за збігом. Це – консенсус такого гатунку, що уможливорює існування різних, незгодних з собою релігій, філософських та моральних доктрин, процвітання справедливості протягом багатьох поколінь у більш або менш конституційних демократіях.

У своїх працях, що стосуються даної проблематики, Джон Ролз зауважує, що історичні та соціальні умови сучасних демократичних суспільств обов'язково передбачають необхідність зважати на концепцію справедливості. Вони вимагають, щоб концепція справедливості була співвідсною з межами демократичної політики.

Однією з характеристик концепції справедливості Джона Ролза є те, що її не можна розуміти як загальну та остаточну моральну доктрину, в якій політичний порядок розглядається як такий, ніби він є чимось окремим, що не підпадає під цю концепцію. Через це концепція справедливості відрізняється від багатьох моральних концепцій. Прикладами моральних доктрин, які претендують на загальність та остаточність, є перфекціонізм та утилітаризм, оскільки принципи досконалості та користі стосуються всіх видів суб'єктів, коливаючись від управління індивідуальними та інтерперсональними відносинами до організації суспільства як цілісності, а також до міжнародних законів. Їх зміст як політичних доктрин визначається через їх застосування до політичних інституцій та питань соціальної політики.

На думку Ролза, остаточність та загальність положень не можуть забезпечити публічного прийняття основ концепції справедливості. Соціальні та історичні умови сучасних демократичних устроїв мають своїми джерелами релігійні війни як наслідок Реформації, розвиток принципу толерантності, утвердження конституційного устрою та великої індустріальної ринкової економіки. Саме ці умови, зазначає Ролз, обов'язково передбачають наявність дієздатної концепції справедливості. Разом з тим така концепція має припускати різноманітність загальних доктрин, а також існування конфліктуючих та неспівмірних систем цінностей та потреб людського життя (тобто того, що можна узагальнити в певну концепцію блага), які стверджуються громадянами демократичних суспільств. "Різноманітність доктрин, – факт плюралізму, – не є простою історичною умовою, що незабаром зникне, це, я вважаю, постійна риса публічної культури сучасних демократій. За політичних та соціаль-

них умов, що охороняються основними правами та свободами, які історично асоціюються з цими устроями, різноманітність поглядів зберігатиметься та може зростати” [8, 425]. Саме тому для збереження універсальності принципів справедливості, прийнятності їх для всіх людей, слід знайти іншу основу згоди, аніж та, що виходить із загальної та остаточної доктрини. На думку Ролза, якщо ми шукаємо альтернативну основу для політичної концепції справедливості, то ця основа має бути підкріплена ідеєю консенсусу за згодою. Завдяки цій ідеї може відбутися “сходження” в одній точці (на основі концепції справедливості), яке підтримуватиме суспільну єдність у довготривалому врівноваженні, поза часом, від одного покоління до іншого [8, 426].

Той факт, що концепція справедливості не може бути загальною та остаточною доктриною, зумовлює, як зауважує Джон Ролз, неможливість її формулювання в термінах загальної релігійної, філософської чи моральної доктрини. Вона формулюється радше за допомогою фундаментальних ідей, які закладено в публічній культурі суспільств. У кожному суспільстві існує демократична традиція. Головні інституції суспільства в поєднанні з прийнятними формами їх інтерпретації виглядають як набір імпліцитно закладених фундаментальних ідей та принципів. Джон Ролз припускає, що ці ідеї та принципи можуть бути докладно розроблені в політичну концепцію справедливості, яка буде підтримана на основі консенсусу за згодою.

Проте, маючи певні аргументи на користь універсальності Ролзових принципів справедливості, мусимо визнати, що усе-таки вони не можуть бути реалізовані в усіх суспільствах. Можна виокремити низку суспільств, які в разі застосування до них принципів справедливості, розроблених у “Теорії справедливості” Джона Ролза, відразу будуть засуджені як несправедливі. Політична концепція справедливості стосується передусім суспільств, які мають певну традицію демократії. Це коло ширше, аніж коло ліберальних суспільств, але до нього не входять ще досить багато історичних

та сучасних суспільств. Та слід зазначити, що Ролзу вдалося достатньо чітко визначити проблему універсальності принципів справедливості, а також накреслити шляхи пошуку її розв'язання.

### *Література*

1. *Кашиников Б.* “Теория справедливости” Джона Ролза // *Кашиников Б.* Либеральные теории справедливости и политическая практика России. – Великий Новгород, 2004.
2. *Кимлика У.* Либеральное равенство. – <http://kant.narod.ru/kymlicka.htm> (12.06.2007)
3. *Ролз Дж.* Теорія справедливості. – К., 2001.
4. *Рікер П.* Чи можлива чисто процедурна теорія справедливості // *Рікер П.* Право і справедливість. – К., 2002.
5. Див: *Липвиненко Н.* Концепція справедливості Джона Ролза // *Логос.* – 2006. – № 1 (52).
6. *Рікер П.* Після “Теорії справедливості” Джона Роулза // *Рікер П.* Право і справедливість.
7. *Fisk M.* History and Reason in Rawls' Moral Theory // *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice.* Ed. By Norman Daniels. – Oxford, 1975.
8. *Rawls J.* The Idea of Overlapping Consensus // *Rawls J. Collected Papers.* – Cambridge, London, 1999.



## Морально-етичні засади участі особистості в політиці з погляду християнського світорозуміння

Одним із чинників, що визначає політичне життя в Україні, є вплив на нього християнських релігій, особливості якого зумовлені специфікою самого християнського світогляду.

Річ у тім, що християнська культура вирізняється визнанням важливості особистісного начала. “Інтуїція особистості”, наголошував знавець античності О. Ф. Лосев, була новою рисою християнської доби порівняно з античністю. Тим більш значущою є ця відмітність порівняно зі світосприйняттям культур традиційного Сходу.

Християнська культура є культурою міжособистісного спілкування – спілкування людської особистості з Особистістю, якою є Бог, а також спілкування самих людських особистостей. Це засвідчують пам’ятки перших часів християнства – Діяння святих апостолів і Соборні послання апостолів.

Соціальність є специфічною рисою християнства. Те, що Бог постає в цій релігії як Трійця, вводить соціальність у буття не як зовнішній факт, а як внутрішню сутність – “сутність самого єдиного Бога”. Як зазначає сучасний теолог А. М. Бадджо, соціальний простір людської свідомості з’являється через усвідомлення з появою християнства сутності людських стосунків: “...у священній Вселенній дохристиянської доби існував політичний, а не соціальний аспект, який вимагає усвідомлення сутності людських стосунків. І цю сутність було осягнуто лише тоді, коли Бог... зробив людську історію учасницею Своєї сутності... Справді, вся фундаментальна християнська реальність – це соціальна реальність: коли Ісус навчав нас молитися, Він велів нам говорити “Отче наш”, а не “Отче мій” [1, 50, 51].

Визнання особистісного спасіння, цінності людської особистості позбавляло людину рабського самосприйняття: раб Божий не с рабом людей і цього світу, принаймні внутрішньо. Хоча в українській культурі зразки рабського стану людської свідомості відомі з реалій недавнього минулого, питання полягає в тому, якою мірою така свідомість була притаманна християнському світогляду.

Втім, для християн історія людського світу починається з втраченою раю, пов'язаною з колізією свободи та сваволі. При цьому посилюються напруженість морального життя, протиставлення добра і зла, прагнення повернути втрачений рай. А цей світ, що існує для випробування людини на вічність і спокутування гріхів, не може бути гармонізований остаточно, лишаючись в есхатологічній перспективі полем змагань за добро проти зла. Добро, любов, справедливість, не здійснюючись повною мірою в людському світі, є тими ідеалами, якими люди керуються, до яких прагнуть.

Утверджуючи цінність особистісного начала людини, вільного міжособистісного спілкування, трансцендентність кінцевих цілей та витоків моральних цінностей, християнське світорозуміння керується також ідеєю істини, яка вказує на існування смислу всього у світі. Навіть попри очевидне зло й безлад у реальному житті, переважає переконання в кінцевій благості буття, у тому, що існування має сенс.

Бог як особистісне начало, що творить буття, являє Себе як любов. Божественне творення буття є самою любов'ю. Тому любов є принципом самого буття. Буття є любов Бога. Розуміння того, що існування особистості – це присутність самого Бога як її творця, відкриває свободу особистості. “Істина зробить вас вільними” (Іоанн 18. 32).

Беручи до уваги ці основи християнського світорозуміння, спробуємо з'ясувати можливості морального впливу християнства на політику в сучасному світі.

Щодо суспільно-політичного стану українського суспільства слід зазначити, що це – ситуація, в якій політичні інститути нерідко

керуються доцільністю неморального характеру. Інституційний погляд на суспільство взагалі розмежовує сфери впливу соціальних підсистем у такий спосіб, що культура й мораль певним чином визначають суспільне життя, тоді як економіка й політика всередині своїх царин організуються своїми нормами. Це, однак, не означає відсутність зовнішнього впливу на ці соціальні підсистеми, адже носієм активності в усіх сферах соціального життя є людська особистість, в свідомості якої економічні стимули, політичні впливи й культурні та моральні чинники інтегруються. До того ж інституційно громадянське суспільство творить такі форми соціальної організації, в яких виражається активність особистості щодо утвердження певних культурних, моральних цінностей поза й попри участь особистості, наприклад, у економічному житті, розподілі влади та ін. Тож моральний вплив на політичні інститути існує – його чинять передусім виборець, громадські організації та ін. Таке віднесення морального чинника до домену громадянського суспільства, а не до внутрішніх рушіїв влади притаманне сучасному світові. Річ у тому, що цей тиск має бути невідпорним і дієвим.

Означені вихідні принципи лежать в основі обґрунтування моральної активності особистості й людських спільнот у політичному житті. Розглянемо їх розвиток в умовах різних конфесій, суспільств.

Насамперед зауважимо, що соціально-політична проблематика була присутня і в доктринальних текстах, і в працях теологів католицького напрямку християнства.

Релігійна віра має безперечне позитивне значення в моральній регуляції людської поведінки, яке полягає в протистоянні аморалізму та етичному релятивізму. Вона дає такі підстави для дій, яких не знайти лише раціональним шляхом обґрунтування моралі. Адже послідовний позитивістський раціоналізм зрештою призвів до того, що на межі XIX–XX століть поняття “добро” втратило “сенс” разом з поняттями істини і краси, як суто метафізична конструкція, яка, не маючи емпіричних референтів, не розглядається як підстава чи аргумент для розуму. Поразка цінностей призводить до знеці-

нення самої особистості. У теологічних текстах, зокрема папських енцикліках, наголошується на застереженні: “У світі без істини свобода втрачає свій сенс...” [2, 259].

Наріжним каменем розуміння людини в християнстві є її стосунок до Бога, богоподібність. Цим обґрунтовується незаперечна цінність особистості, її первинність щодо соціальних структур: “Заперечення Бога позбавляє особистість її фундаменту, а в кінцевому підсумку призводить до формування такого суспільного порядку, в якому ігноруються гідність і відповідальність особистості” [2, 255]. Наслідком цього процесу є тоталітаризм. Він постав із “заперечення трансцендентної вартості людської особистості, яка є видимим образом невидимого Бога і саме тому за самою своєю природою суб’єктом прав, яких ніхто не може порушувати – ані індивідуум чи група, ані також клас, Нація чи Держава. Не може цього робити навіть більшість даного суспільства, звертаючись проти меншості, зіштовхуючи її на узбіччя життя, пригноблюючи, експлуатуючи чи намагаючись її знищити” [2, 257].

Отже, непорушна цінність людської особистості і свободи в моральній доктрині християнства виявляється основою соціального ладу й розвитку: “Методом Церкви є повага свободи при незмінному визнанні трансцендентної достоїнності людської особистості” [2, 257]. Як зазначав Іван Павло II, “нехтування природою людини, створеної для свободи, не тільки неприпустиме з етичного погляду, але й практично неможливе. Там, де організація суспільства обмежує або просто виключає сферу свободи, яка належить громадянам, суспільне життя зазнає поступового розкладу й завмирає” [2, 224].

Осмислюючи ХХ століття, представники християнської спільноти визнають відповідальність церкви та прочан за їхню соціальну пасивність, що не стала на заваді деструктивним соціальним процесам. Попри те, що католицька церква давала влучні й далекоглядні оцінки соціальних процесів (наприклад, в енцикліці папи Льва XIII – щодо соціалістичного руху і становища трудящих кінця

XIX століття) “Про речі нові” 1891 р.), вона не справила достатнього впливу на суспільну свідомість, значною мірою секуляризовану і навіть нігілістичну. Церква робила свої застереження, але не могла завадити катастрофічним подіям, що розгорнулися в XX столітті.

Звичайно, земна місія християнської церкви полягає в досягненні людської свободи. Та саме в царині здійснення впливу на світську суспільну свідомість було втрачено час. Як відзначав 1944 р. Ш. Журне, покликані діяти як *християни*, несучи у світ євангельське світло, й *по-християнськи*, беручи на себе, як на мирян, політичні і культурні завдання, “християни дали змогу подіям страшенно випередити себе. <...> Вони почали це робити тільки перед справжньою великою катастрофою. Вони втратили багато часу на надолужування прогаяного” [3, 356].

Процеси демократизації, що розпочалися з падінням тоталітарних режимів, вивільнили простір для людської свободи. Однак царина цінностей лишилася актуальною в християнській соціальній позиції. Демократизація світу сприяла толерантності, яка, однак, не запобігає декларуванню цінностей без реальної орієнтації на них і відвертій безпринципності. Для християн толерантність не означає, що переконання слід лишити в приватному житті. Вона є способом, у який мають обстоюватися принципові позиції і цінності. Водночас відверта аргументація переваг своїх цінностей почасти сприймається за вияв нетолерантності й “поганий тон” у суспільному житті й політиці. “Сьогодні звикли стверджувати, – зазначав Іван Павло II, – що філософією і позицією, яка відповідає демократичним формам політики, є агностицизм і скептичний реалізм, а ті, хто переконані, що знають істину і рішуче її додержуються, не є, з демократичної точки зору, вартими довіри, бо не згодні з тим, що думає про істину більшість ...” [4, 258].

Водночас безперспективним є монологічне утвердження цінностей. Відповідаючи на політичні зміни, глобалізацію світу, християнська позиція не є вузькоконфесійною й не обмежує поля співпраці лише з християнами. Віра в єдиність істини й благодаті для всіх

людей, заповідь любові до ближнього спрямовують до християнської діяльності в усьому світі. Дилема переконання і відповідальності на практиці завжди знаходила вирішення. Під час II світової війни Ш. Журне писав: “Є два християнські завдання, дуже різні... Обидва завдання припадають, різною мірою, на долю всіх християн. Одні з них будуть, головним чином, протестувати: їхньою місією буде перешкоджати тому, щоб світлі шляхи ставали темними, щоб зло називалося добром, щоб добро називалося злом: вони будуть служити істині. Інші будуть, головним чином, мовчати, їхньою місією буде перев’язувати рани там, де вони перебувають, вони будуть служити милосердю. Обидві місії необхідні” [3, 364–365].

У секуляризованому світі реалізація християнського завдання, щоб зло не називалося добром і навпаки, полягає в тому, що “мораль переконань може діяти лише опосередковано, постійним тиском, який вона чинить на мораль відповідальності та сили... Якщо ми візьмемо її у її найвищій точці, як вона виражена у Нагірній проповіді, стане ясно, що проблема – не в її негайному виконанні, але в непрямому впливі, який вона може справляти на мораль відповідальності” [5, 265].

У позаконфесійному соціальному середовищі, зауважив П. Рікер, “християнин має практикувати подвійну належність: з одного боку, приставати до релігійної громади, а з іншого – приєднуватися до інших стосовно відповідальності, сили та вести з ними справи, які можуть бути лише світськими” [5, 265]. Відокремлені від держави в демократичних країнах, церкви не беруть участі в політиці, але підтримують своїх членів у їхній громадській активності й безпосередньо беруть на себе певні напрями соціальної діяльності.

Суспільна роль християнства і моральне завдання християн виявляються в активному впливі на соціальний світ. Важливість дієвої соціальної позиції підкреслюється, зокрема, в настановах римських понтифіків: “Недостатньо пам’ятати принципи, стверджувати наміри, підкреслювати несправедливість і висловлювати пророчі викриття: ці слова не матимуть реальної ваги, якщо у

кожного вони не будуть супроводжуватися якнайживішим усвідомленням власної відповідальності та реальними діями” (Павло VI) [6, 26]. “Нині більше, ніж коли-небудь, Церква усвідомлює, що її соціальне послання набирає більшої певності завдяки свідченню дії, ніж завдяки своєму внутрішньому зв’язку й логіці” (Іван Павло II) [4, 273].

Таке спрямування висловлювань властиве не лише католицькій церкві. Протестантські деномінації в країнах Європи та Північної Америки, де вони переважають, реалізують соціальне служіння безпосередньо у формі політичних рухів. Наприклад, у бюлетені Руху за християнську демократію (Великобританія), який об’єднує християн незалежно від їхньої конфесійної і політичної належності, читаємо: “Вочевидь, все більше й більше християн усвідомлюють легітимність пошуку шляхів служіння іншим безпосередньо через участь у політичному світі поряд з іншими шляхами, якими ми прагнемо поширювати й здійснювати євангельське благовістя” [7, 1]. Вестмінстерська Декларація Руху за християнську демократію проголошує: “Ми відкидаємо ідею, що релігія є просто приватною справою індивіда. Швидше, ми розглядаємо релігію як основу суспільства і таку, що має незамінну вагу і вплив на процес витворення характерних ознак нації. Отже, ми несемо відповідальність як за невизнання, так і за утвердження соціального і політичного порядку у відповідності з нашим розумінням ортодоксальних християнських принципів” [8].

Місія Християнської коаліції Америки, організації, що об’єднує понад 2 мільйони членів і є частиною Міжнародної християнської коаліції, має, зокрема, таке положення: “Ми керуємося переконанням, що віруючі люди мають право і відповідальність бути залученими у світ навколо них. Ця залученість охоплює громадську, соціальну і політичну діяльність”. Наголошуючи на застереженні Едмунда Бурка “Все, що конче потрібне для тріумфу зла, це щоб добрі люди нічого не робили”, Християнська коаліція Америки, наприклад, закликає американців до активності, спрямованої проти

вилучення моральної критики з поля політичного діалогу, за відновлення керівництва, орієнтованого на моральні принципи. Активна участь християнської громади в політиці виявляється, зокрема, у визначенні позицій політиків з інших питань, що є принциповими для християн (аборти, гомосексуалізм, смертна кара, проблеми релігійної свободи, освіти та ін.).

Православ'я, порівняно з церквою Заходу, завжди було більш залежним від світської влади і зосередженим на містичному, аскетичному боці християнства. Від часів імперії і включно по існування тоталітарної комуністичної держави, воно не мало відповідного соціального і юридичного статусу для висловлення власної позиції з соціальних питань [10]. Наприклад, лише 15 серпня 2000 р. Архієрейський Собор Російської Православної Церкви затвердив перший офіційний документ соціального спрямування "Основи соціальної концепції Російської Православної Церкви" [11, 7–122].

Відповідно до цього програмового тексту, соціальна доктрина церкви "трунтується на розумінні того, що світ, соціум, держава є об'єктом любові Божої, бо призначені для преображення і очищення на началах Богом заповіданої любові" [11, 10]. Світська держава покликає можливими засобами зменшувати гріх, зло. Праісторична теократія, богоуправління, була замінена земною державою внаслідок відступу суспільства від послуху Богові: "І сказав Господь Самуїлу: послухай голосу народу в усьому, що вони кажуть тобі; бо не тебе вони відкинули, але відкинули Мене, щоб я не царював над ними... Отже, послухай голоси їх, тільки надай їм і об'яви їм права царя, що царюватиме над ними" (1 Сам. 8, 7, 9).

Отже, виникнення земної держави слід розуміти не як від початку боговстановлену реальність, а як надання Богом людям можливості владнати своє громадське життя, виходячи з їхнього вільного волевиявлення, з тим, щоб таке встановлення, котре є відповіддю на спотворену гріхом земну реальність, допомагало уникнути ще більшого гріха через протидію йому засобами мирської влади" [11, 15]. Саме в цьому сенсі немає влади не від Бога.



Церква визнає за державою моральне право на насильство. “Святе писання закликає тих, хто при владі, використовувати *силу* держави для обмеження зла і підтримування добра, в чому й вбачається моральний смисл існування держави” [11, 17]. Сама церква не повинна брати на себе моральну функцію держави – протистояння гріху шляхом насильства.

Виходячи з визнання непорушної свободи богоподібної людської особистості, вона “повинна вказувати державі на неприпустимість поширення переконань або дій, що ведуть до встановлення суцільного контролю за життям особистості, її переконаннями і стосунками з іншими людьми, а також до руйнування особистої, сімейної або суспільної моральності, ображення релігійних почуттів, завдання шкоди культурно-духовній самобутності народу чи виникнення загрози священному дару життя” [11, 25–26].

У своєму ставленні до існуючого ладу церква відмовляється від фундаменталістських позицій стосовно встановлення християнської влади. Більше того, православна церква розуміє, що зміна форми влади на більш релігійно вкорінену без одухотворення самого суспільства неминуче виродиться в брехню і лицемірство. Проте, на думку її представників, потрібно висловлювати свою позицію з питань, у яких секуляризовані норми не узгоджуються з принципами християнської моралі. Межею конформізму особистості є ситуації, коли, в разі вчинення “очевидного гріха щодо Бога і ближнього, християнина закликають до подвигу сповідання заради правди Божої і спасіння своєї душі для вічного життя. Він повинен відкрито виступити законним чином проти безперечного порушення суспільством або державою настанов і заповідей Божих, а якщо таке законне виступлення неможливе чи неефективне, займати позицію громадянської непокори” [11, 38].

Попри конфесійні відмінності релігії апелюють передовсім до віри. Віра є джерелом волі, яка необхідна для моральності. Адже знати норми ще не означає дотримуватися їх: існують безвольний розум і добро без волі, а воля і розум здатні бути й злими, в суспереч

будь-яким утилітарним аргументам. Воля потрібна, і саме добра воля, адже сам по собі розум не є добрим чи злим.

Проблемою сучасного світу є налагодження конструктивної ролі релігій у ситуації множинності вір і свободи не сповідувати жодної релігії. Звичайно, релігії не можуть поступатися в питаннях догматики. Однак соціальна роль церков як інституцій, що культивують віру в особистостях, полягає у їх спроможності бути відкритими, співпрацювати в ім'я безперечних благ між собою і зі світськими інститутами та нерелігійними спільнотами. Як джерело благодаті й волі, релігія може бути максимально соціально корисною в плюралістичному світі, якщо вона здатна визнавати людську свободу поза сферою свого поширення, а отже, здатна бути також раціональною щодо світу.

Християнські церкви не є основою соціальної організації світу, як це було за часів Середньовіччя. Релігії пропонують не системи, а принципи: “У церкви немає системи, в неї є тільки принципи” (Сполдінг). Цю тезу розвинув Е. Жильсон: “У неї немає системи, тобто немає ідеальної політичної конституції чи ідеальної політичної економії, яка б повною мірою і назавжди втілила прагнення християнства в даній сфері, але принципи – так, вони у християнстві є, й саме вони становлять християнську релігійну силу... яка діє в будь-яких політичних і економічних умовах” [12, 170, 171].

За Патріком де Лоб'є, “християнське соціальне вчення має три рівні. По-перше, природний закон, який пізнається розумом, далі Одкровення з Заповідями блаженства в значенні принципів у соціальній сфері, що вимагає віри. Зрештою, є історичний і есхатологічний рівень християнського вчення, втілений у людських справах і такий, що відповідає замислу Божому, плану спасіння” [13, 15].

Вчення про природний закон спрямовує християнську спільноту, її Церкву до визнання єдиного раціонального простору співжиття з нехристиянською частиною людства. У Посланні до римлян ап. Павло пише: “Бо коли язичники, не маючи закону, за природою законне роблять, то, не маючи закону, вони самі собі закон”

(Рим. 2:14). Тим, що за кожною людиною незалежно від її релігійної віри визнається природна спроможність розрізняти добро і зло, підкреслено рівноцінність і божественну природу кожної людини.

Хоч суперечливо це постає на перший погляд, християнська есхатологія раціоналізує релігійну позицію у світі. Вона виводить мету людського існування й людства поза наявний світ, завдяки чому християнство убережене від утопізму, від “звинувачення” у відсутності реального погляду на суспільство, мораль тощо. Кожна людина має дотримуватись християнських ідеалів (Христос закликав: “Будьте досконалі, як і Отець Ваш небесний”), принципів участі в соціальному житті, а не догмату про їх абсолютне втілення самими людьми (це загрожувало б небезпекою виродження християнського суспільства в тоталітарне). Соціальне й моральне вдосконалення людства в християнській соціальній доктрині не є утопією, оскільки в есхатологічній перспективі цей рух до вдосконалення переходить межі світу, є рухом назустріч новому пришествю, а не побудовою раю на землі. “Утопія – це нездійсненна мрія, міфічне заснування масштабного проекту, що веде до “світлого майбутнього”, яке дивним чином потьмарюється мірою наближення до нього. Християнське соціальне вчення, особливо соціальна доктрина найважливіших енциклік останніх ста років – дещо зовсім інше. Це – інструмент, який наближає надприродний кінець людства. Раціональний бік цієї доктрини стосується власне людського аспекту, тоді як у пророчому плані вона перевищує людські можливості” [12, 258].

Християнський есхатологічний погляд на історію сповнений надії. Попри людське прагнення до добра, що ґрунтується на природному законі, написаному в серцях людей, існує надія на провидіння й на благодать Божу. Віра, надія й любов, всупереч часто гнітючому стану речей, налаштовують на позитивне сприйняття буття. “Виняткова важливість здійснення на землі, в історичному часі замислу Божого, споконвічного плану, зруйнованого гріхом, практично недосяжна нашому розумінню. – пише Патрік де Лоб’є. –

Очевидно, що християнська віра завіщає нам вічне життя, яке перевершує все, що людина здатна собі уявити: *бачити Бога таким, яким Він є*. Однак Ісус молився своєму Отцю: *на землі як на небі*” [12, 264]. Тож молитва, що її навчав Ісус, щодня спрямовує людину в її зсному існуванні на те, щоб прагнути волі Божої. “Для християн земля обітована – це небо, але Царство Боже на землі, тобто Церква, новий народ Божий, повинна, як і Христос, прийти до певного виконання споконвічного замислу Божого...” [12, 256].

Тема взаємозв’язку моралі і політики, з християнської точки зору, далеко не вичерпується розглянутими її аспектами. Втім, вона лишається актуальною настільки, наскільки далекою є відстань між релігійними ідеалами і реаліями суспільного життя. Церкви і християнські спільноти є частиною суспільства.

Отже, в багатонаціональній Україні існування дієвих християнських громадсько-політичних організацій, християнська просвітницька робота є актуальними з огляду на потреби консолідації української нації як передусім політичної спільноти, а також через необхідність у посиленні морального впливу суспільства на політику.

### *Література*

1. *Баддджо А. М.* Християнське соціальне вчення: ідентичність та методологія // Соціальна доктрина церкви. – Львів, 1998.
2. “*Centesimus Annus*” (“Сотой годовщине”) // *Энциклики его святейшества Папы римского 1891, 1981, 1991 гг. о труде, человеческой жизнедеятельности, нравственности и морали.* – К., 1993.
3. *Журне Ш.* Християнские требования в политике. – К., 1998.
4. “*Centesimus Annus*” (“Сотой годовщине”) // *Энциклики его святейшества Папы римского 1891, 1981, 1991 гг. о труде, человеческой жизнедеятельности, нравственности и морали.* – К., 1993.
5. *Рікер П.* Навколо політики. – К., 1995.
6. “*Octogesima Adveniens*”, 49, 1971 р. – Цит за: Соціальна доктрина церкви. Короткий огляд документів // Соціальна доктрина церкви. – Львів, 1998.

7. *Tazewell R.* Reasons for anxiety, reasons for hope... // MCD News bulletin. – Dec. 2001.
8. Цит. за матеріалами мережі Інтернет: <http://www.users.globalnet.co.uk/~mcdwest/westmins.htm>.
9. Цит. за матеріалами мережі Інтернет: <http://cc.org/voter/church-info.html>
10. Ігумен Веніамін Новік. Соціальна проблема в Російському Православ'ї // Соціальна доктрина церкви. – Львів, 1998.
11. Основы социальной концепции русской православной церкви // Церковь и время. – М., 2000. – № 4 (13).
12. Патрик де Лобье. Три града. – СПб., 2001.

## РОЗДІЛ II

# СУЧАСНИЙ ДОСВІД ЕТИЧНОГО ОСМИСЛЕННЯ ПОЛІТИКИ

*Олег БІЛИЙ, Віра ВОВК*

## За лаштунками Основного закону (Ідентичність і конституційний процес)

“...Демократичне суспільство знає, має знати, що не існує заздалегідь гарантованих значень, що воно живе в хаосі, що воно саме по собі є хаосом, який має сам собі надати форми, котра не є фіксованою раз і назавжди для всіх суспільств”.

*Корнеліус Касторіадіс*

В історичній ретроспективі конституції відігравали роль засадничого документа, який утверджував загальнонаціональний консенсус принципів і інтересів. У цьому сенсі вони легітимували національну ідентичність.

І досі триває дискусія щодо першої писаної конституції у світі. Лідерами історичних перегонів є Конституція Аристотеля\* і Мєдінська Хартія\*\*. Уже котрий рік поспіль до цих перегонів залічують і текст Конституції Пилипа Орлика. Проте продуктивною така дискусія може бути лише тоді, коли в центрі уваги опиняються не лише теоретичні засади і принципи, а й те, що Мішель Фуко називав порядком речей. Адже важливим є не лише буква Основного закону, і не лише його дух, а й політична практика суспільства, співвідношення основних соціальних страт, тип політичної культури і, отже,

узвичаєність політичної поведінки еліт і громад та зовнішньополітичні обставини. Скажімо, принцип розподілу влад, що його обґрунтування свого часу запропонували Гоббс, Локк і Монтеस्क'є, годі уявити поза історичним, соціальним, геополітичним контекстами. У цьому сенсі так звана бендерська Конституція Пилипа Орлика теоретично уможливила подолання гетьманської кризи і компромісу трьох непримиренних допіру політичних сил – гетьманату, старшини і Запоріжжя, а також і розподілу влад. Лише поразка у війні з Московією і скрута еміграції стимулювали тогочасну політичну думку, спричинивши появу “станової виборної гетьманської монархії парламентського типу”, як визначав бендерську конституцію Олександр Оглоблин, автор класичної праці “Гетьман Іван Мазепа та його доба”. Водночас бендерська Конституція являла собою Основний закон типового протекторату з обмеженим суверенітетом, оскільки відводила роль гаранта шведському королю Карлу XII.

В утвердженні політичних режимів інтеграл національної ідентичності відіграє вирішальну роль. Так, Іран має республіканський устрій, але ми не можемо сказати, що в цій країні панує демократичний режим. Водночас Велика Британія, Голландія, Іспанія і Бельгія – це королівства, проте саме їхні політичні режими сьогодні безпосередньо пов'язуються з поняттям “демократія”.

### *Ідентичність як спадок та конституція як політичний проект*

Так званий конституціоналізм знаменує початок нової доби в історії організації і легітимації державної влади. Ідеться про радикальне заперечення божественного походження монархічного суверенітету. Незважаючи на конкретні практичні застосування принципів конституціоналізму, його засадничі положення у формі регулятивного ідеалу лишаються незмінними (а саме – законодавчо обґрунтоване поєднання ідеї політичної свободи та ідеї порядку). Нині всі країни – члени Організації Об'єднаних Націй, за винятком Великої Британії, Нової Зеландії та Ізраїлю, мають конституції у

вигляді спеціального документу. Проте це зовсім не означає, що згадані державні утворення не є демократіями з розвинутим конституційним законодавством. Довговічність Конституцій пов'язана здебільшого не з юридичною досконалістю текстів, а з політичною культурою країни, її соціоісторичною традицією, базовими цінностями та національною ідентичністю. У цьому сенсі Конституція США, наприклад, є політико-юридичним маніфестом американської самоідентифікації. Американський конституційний процес не був ніколи обтяжений, як в європейських та азійських країнах, спадщиною монархічного урядування. З самого початку уособленням єдності нації і її суверенітету виступала особа, обрана на загальних виборах. Проте "порядок речей" в американському суспільстві, інституційні практики виразно дисонували з конституційними засадами. Інститут рабства в Америці на момент створення Конституції в 1787 році існував уже протягом 168 років, проте став економічно не вигідним після того, як 1793 року було створено машину для збирання бавовни. Дозвіл на продовження існування рабства за умов створеної конституції стимулював конфлікт між Північчю та Півднем, адже Південні штати відмовлялись приєднуватись до Сполучених Штатів у разі скасування рабства. По суті у Конституції санкціонувалось рабство, але слова "раб" та "рабство" жодного разу не було вжито в документі. Натомість використовувався евфемізм "усі інші люди". У Білі про права 1791 року немає жодного слова про рабство. А так звана п'ята поправка надає гарантії людині, що не може бути "позбавлена життя, свободи або власності без відповідної процедури за законом". Тим часом раби підпадали під дефініцію приватної власності – отже, цей закон був не для них. Томас Джефферсон, Джордж Вашингтон та Джордж Мейсон вважали рабство огидним явищем і злом, проте самі були рабовласниками. Увесь пафос Конституції та Декларації про незалежність щодо свобод та рівності не стосувався чорношкірих і рабів, які не вважались членами суспільства й тому були позбавлені громадянських прав.



Тим часом саме американська Конституція стала універсальним зразком для наслідування. Вже наприкінці XVIII століття розпочинається її тріумфальна хода країнами світу. Авторитет американської Конституції пов'язаний передусім з новою політичною філософією, яка вийшла на виднокола історії завдяки прагматичній вірі в ідеали батьків-засновників. Першими учнями і наслідувачами американського теоретичного і практичного конституційного досвіду стали французи. Прикметно, що існує начерк французької Декларації прав людини і громадянина з рукописною правкою Томаса Джефферсона на полях.

Так само, як американська Конституція сором'язливо заховала рабство в евфемізмах і замовчуваннях, її наслідувачі не змогли подолати "родових плям" національної традиції, знешкодити всі негативні риси національної ідентичності. Чимало латиноамериканських країн охоче запозичували норми основного закону у свого північного сусіда. В основу конституцій Аргентини, Чилі та Венесуели було покладено філадельфійську модель\*\*\*, яка також вплинула на розвиток усього латиноамериканського федералізму, зокрема Мексики і Бразилії, що, втім, не завадило диктатурам та військовим заколотам перетворитись на політичну традицію, своєрідну візитну картку південної частини континенту. Річ у тім, що економічний і символічний статус армій та військових насамперед у таких країнах, як Чилі та Аргентина, тривалий час був вищий за статус економічних дієвців, за статус бізнесменів. Ситуація істотно змінилась після того, як з ініціативи Піночета група теоретиків-монетаристів з так званої Чиказької школи економіки експортувала в Чилі новачі ліберальної ідеології, а військова хунта Аргентини зазнала нищівної поразки у війні, що вона вела її з Великою Британією за Фолклендські острови.

### *Химери конституціоналізму, "порядок речей"*

XX століття позначено радикальним знеціненням духу законів, поширенням імітаційних процедур, перетворенням традицій євро-

пейського конституціоналізму, конституційного права на засіб легітимації диктатур. Так, зокрема, у процесі ідеологічного змагання між комуністичною диктатурою і західними демократіями декоративна конституція 1936 року мала, з одного боку, підживлювати ліві рухи за кордоном, а з другого – створити юридичну ширму для запланованих масових репресій.

Інший яскравий приклад – прихід до влади нацистів у Німеччині на основі виборчого законодавства. Адже у самій системі респрезентативної демократії і парламентаризму закладено низку соціальних і політичних ризиків, які повною мірою даються взнаки у добу “повстання мас” (Ортега-і-Гассет). Через сучасні міфотехніки виборці перетворюються на керовану слухняну масу. Законодавство починає відігравати роль симулякра, тобто умовності, що легітимує неписану угоду між вождями та індивідами, які беззастережно делегують зверхникам свої фундаментальні права, в тому числі і право на життя. Ризики парламентаризму, чи так званої парламентської республіки, полягають ще й у тому, що традиція колективного узгодження інтересів владних еліт подається під машкарою мандатної демократії. Тим часом поза осередками колективної автономії, що охоплюють майже всі суспільні верстви, поза системою незалежного судочинства, сучасні парламентські агрегати по суті нічим не відрізнятимуться від Сейму Речі Посполитої, козацьких Рад української держави XVII–XVIII століть та боярських дум у Росії.

Це наочно підтвердили останні вибори Президента в Росії, де результатом послідовного знищення реальної опозиції за допомогою відновленого агрегату політичної інквізиції під проводом Путіна стало утвердження Конституційної піар-моделі. Її призначення – меседж формалізованій правовій свідомості європейської та американської спільнот. В його основі – спроба досягти певних геополітичних цілей через формально-символічний внесок до клубу розвинених демократій.

Сама по собі демократична процедура поза фундаментальними цінностями, що пов'язуються з демократією – реальною свободою вибору, реальною свободою слова, реальною свободою зібрань, – не більше, ніж легітимаційний ритуал, знаряддя ідеологічного примусу.

Осорушний досвід подвійних стандартів радянського минулого істотним чином вплинув і на конституційний процес у сучасній Україні. З самого початку незалежності він рясніє стереотипами *homo sovieticus*. З одного боку, потреба позбутись правничих пут в УРСР нашттовхувалась на мрію частини Верховної Ради на лівий реванш. З іншого боку, ціною прощання з імперією могла стати жорстка авторитарна модель, що її нав'язував Леонід Кучма. Врешті-решт компромісу було досягнуто завдяки корпоративній солідарності депутатського корпусу. Проте компроміс став лише історичною паузою в боротьбі новонародженої олігархії під проводом другого Президента України і строкатою спільнотою репрезентативної демократії. Привертає до себе увагу та обставина, що при цьому дедалі більше втрачають свій вплив ідеологи українського світу, свідомі захисники суверенітету, ініціюється і доводиться до завершення розкол Руху.

З самого початку реалізація принципу розподілу влад в Україні пов'язана з геополітичним контекстом. Річ у тім, що обрання форми правління мало враховувати небезпеку імперського реваншу з боку Росії, заскоченої поразкою у холодній війні. Але двобій між Парламентом і Президентом, що тривав майже 10 років, і, отже, реалізація принципу розподілу влад – це, переважно, продукт конфлікту інтересів, а не змагання політичних рухів, і тим більше не теоретично обгрунтована потреба. У цей процес вмонтовано кризу ідентичності, що її згодом будуть активно використовувати політехнологи-українофоби.

Залежно від того, яка форма правління мала в Україні перспективи домінування, вносились корективи і в стратегію Росії. На президентських виборах 2004 всі пропагандистські, розвідувальні

і фінансові ресурси було сконцентровано на підтримці прокремлівського кандидата. Альтернативою поразці стала так звана конституційна реформа, в якій національні інтереси України відійшли на другий план. Реформа відкрила велике поле для маневрів, роззосередження ресурсів.

### *Президентська сваволя чи диктатура більшості: ризики для України*

І президентська вертикаль, і парламентська машина голосування однаково небезпечні для України. У тому випадку, коли домінує президентська вертикаль, цивілізаційний вибір країни значною мірою залежить від системи цінностей, що її сповідує глава держави. Усі ми, громадяни, при цьому стаємо заручниками його особистих уявлень про світ. Наприклад, поміркований статистський (формально-державницький) патріотизм Л. Кучми ледь не призвів до повної втрати енергетичної незалежності через спробу створити українсько-російсько-німецький газотранспортний консорціум. Але за наявності так званої парламентської республіки місце “президентської примхи” може посісти диктатура більшості, яка спирається на кругозір ідеологів конституційної реформи. Так, скажімо, в грудні 2004 року людина з компартійно-сільськогосподарською професійною біографією, світоглядом обласного бюрократа, завищеною самооцінкою і типовими амбіціями поета-аматора (О. Мороз) стала двигуном повзучої реставрації контрольованого ідіотизму рад (ідеться про створення осередків регіональної представницької демократії під наглядом керованої спікером бюрократичної верхівки Верховної Ради).

В нашій країні великі гроші і виборчі технології, імітуючи репрезентативну демократію і національну ідентичність, так само зроблять за нас “цивілізаційний вибір”. В обох випадках Україна не убезпечена від доленосних рішень, які є найбільшою загрозою суверенітету країни і можуть покласти край незалежності. Брак консолідованих національних політичних сліт, здатних захищати су-

веренітет держави, робить таку загрозу цілком реальною. Чи можна передбачити в самому тексті Конституції надійні механізми нейтралізації ризиків? Конституція США, наприклад, має низку запобіжників, що блокують як імовірну президентську сваволю, так і диктатуру більшості. Свого часу її батьки-засновники вважали за необхідне для цього впровадити другу палату Конгресу – Сенат. Більше того, за Конституцією Віце-президент одночасно є Головою Сенату з правом вирішального голосу. Але чи може в Україні друга палата стати запобіжником узурпації тут влади, чи зможе забезпечити законодавчу гілку влади від інституційного “паралічу”? За умов перерозподілу власності, процесу, якому не видно краю, глибокого проникнення російського капіталу в Україну, українська палата “перів”, а точніше – палата олігархів з політичною культурою нігілістичного, денационалізованого бізнесу часто-густо кримінального походження, тих, кого називають ще компрадорською буржуазією, може призвести до так званої федералізації, тобто неофеодалного розчленування країни, а згодом – до її цілковитої і остаточної соціальної та економічної деградації .

Вже другий рік поспіль суспільству нав’язується думка, згідно з якою новий варіант Конституції породив соціально-політичну кризу. Тим часом Конституція сама по собі не може породжувати кризи. Вона лише переформатовує її. Якщо її текст є не документом загальнонаціонального консенсусу, а лише документально зафіксованим компромісом політичних суперників, соціальний і економічний розвиток країни узалежнюється здебільшого персоналізованою боротьбою за владні повноваження. Це виразно засвідчив компроміс, що його було досягнуто в розпалі помаранчевої революції. При цьому зверхність владних еліт щодо виборців у процесі реалізації рачії держави, популярний у посткомуністичних лідерів практичний маккіавелізм ставлять під загрозу національний інтерес. Компрометація символів, меседжів Майдану завдають конституційному процесу більше шкоди, ніж правові лакуни, внутрішні суперечності тексту, затвердженого Верховною Радою 8 грудня 2004 року. Де-

монстрація відвертої зневаги до групової, політичної і корпоративної солідарності, сповідування принципу конфліктної рівноваги як одного з принципів авторитарного урядування, цього ерзацу принципу розподілу влад, брутальне порушення соціальної угоди (*contrat social*) призвели до аномії та масової зневаги до трудової моралі, до недовіри, піднесеної до рівня соціального кредо громадян. Неприхований демонстративний імморалізм держави – це також найкращий ґрунт для спалаху корупції та масового імморалізму самого суспільства та поглиблення кризи ідентичності.

### *Політичні кризи та ідеології оновлення*

Загалом процес оновлення Конституції відповідає фундаментальному принципу демократичного світогляду: єдиним джерелом влади і єдиним сувереном є народ. Проте в незалежній Україні суспільство де факто було завжди відсторонено від конституційного процесу, тобто за конституційними новаціями не стояли вкорінені в систему громадських інтересів політичні рухи. Не відбулась загальнонаціональна дискусія з цього питання, а ЗМІ зосредилися лише на перипетіях “конституційного” протистояння головних політичних діячів – Президента, Прем’єр-міністра та лідера опозиції у світлі майбутніх президентських виборів. А саме така дискусія могла б істотно вплинути на політичну культуру суспільства, виробити в нього імунітет проти маніпуляційних технологій. На цьому тлі ідею референдуму перетворено на знаряддя політичного шантажу, так само як сталося 1996, наслідком чого була так звана конституційна ніч, і так само як 2000, коли Верховна Рада вдруге зневажила наслідки зрежисованого Леонідом Кучмою симулякру “прямої” демократії. Є достатньо підстав вважати, що в разі реалізації нової спроби організації референдуму буде застосовано увесь імітаційний арсенал піартехнологій.

Зміна Конституції може стати виходом із соціально-політичної кризи, як це було у Франції часів переходу до 5-ї республіки. Ясна річ, не можна стверджувати, що процес створення Консти-

туції 5-ї республіки був позбавлений політичних ризиків. Це добре усвідомлювали як теоретики нового основного документа, такі як Мішль Дебре, так і локомотив реформи – генерал Шарль де Голль.

У принципах ревізії конституційних положень у Франції закладено загальнонаціональний консенсус. Перегляд розподілено між виконавчою і законодавчою владами. Ініціатива належить водночас – Президентові, який подає проект за пропозицією Прем'єр-міністра, і членам Національних Зборів. Ані Президент республіки, ані Прем'єр-міністр не можуть одноосібно розпочати процедуру перегляду: реалізація ініціативи через подання її на розгляд парламенту потребує їхньої обопільної згоди. Проте запровадження такої норми було б неможливе без попередньої згоди політичних гравців. Важливою частиною політичної філософії конституції П'ятої республіки є ситуаційно обґрунтовані ліміти оновлень. Сумний досвід створення уряду маршала Петена та квазідержави з адміністративним центром у Віші (після поразки у Другій світовій війні) спонукали Де Голля та його прибічників 1958 року закласти положення, згідно з яким заборонено розпочинати процедуру ревізії, якщо вона зачіпає питання "територіальної цілісності". Як відомо, режим Віші проголосив себе спадкоємцем Третьої республіки, обравши офіційне самонайменування Французька держава на протигагу попередній дефініції – Французька республіка. 10 липня 1940 року Національна Асамблея (парламент) проголосувала за надання маршалу Філіпу Петену, останньому прем'єр-міністру Третьої Республіки, надзвичайних повноважень. Згодом Петен отримав титул Глави французької держави. І саме за урядування Петена Франція позбулась половини своєї території і самої столиці – Парижа.

Щоб уникнути ситуативних зловживань владою задля ревізії Конституції тимчасовим виконувачем обов'язків Президента, заборонено перегляд конституційних положень у період, коли Президент перебуває у відпустці.

### *Конфлікт інтерпретацій чи конфлікт онтологій*

Слід взяти до уваги, що не існує універсальних гарантій збереження духу конституцій, так само як і чинності режимів. Так, у Туреччині від часів Ататюрка гарантією збереження світського режиму виступає армія. В Ірані – теократична диктатура, яка спирається на корпус стражів ісламської революції. А, приміром, у США ще з часів громадянської війни важливим чинником дотримання громадянських свобод є вільний продаж зброї населенню, навіть попри всі соціальні ризики, пов'язані з цією нормою. Отже, поза системою соціальних узвичаєнь та впливовістю неформальних інституцій годі уявити чинність основного закону. Проте й вони не є сталими, трансісторичними чинниками.

Що ж до сучасної України, то не слід очікувати найближчим часом виникнення в ній рятівного чудо-документа основного закону, який би відіграв роль сакрального тексту. Вочевидь триває криза національної ідентичності. Авторитарна свідомість політичних лідерів аж ніяк не сприяє становленню ефективної політичної конкуренції. Візантійські традиції “жрецької” держави, сакралізація неформальних інституцій унеможливають реалізацію принципу розподілу влад. Стратегічна мета під назвою “переможець отримує все” дедалі більше визначає перебіг політичного процесу, дістаючи вираз у проєктах конституційного оновлення. Сьогодні важко уявити, що хто-небудь із нігілістичних поколінь, вихованих під дахом радянської тиранії, спроможеться на фундаментальне теоретичне обґрунтування закону законів, яке відповідало б, з одного боку, стану суспільної свідомості, наявній соціальній структурі, а з другого – економічним, статусним і соціокультурним потребам владних еліт.

Історія створення новітніх конституцій показала, що і Конституційні збори є лише знаряддям політичної боротьби. Їх призначення – легітимувати владні стратегії політичних еліт.

Яскравим свідченням такого імітаційного чину може бути універсал національної єдності. Освячені національними авторите-



тами положення універсалу були брутально зневажені, коли ще не висохло чорнило.

Наївна віра в *комунікативну дію*, в чудодійну силу оприлюдненого слова, в гучний маніфест, що не мав жодних ознак юридичного документа, наштовхнулася на справжню *стратегічну дію* охоплених волею до влади політичних гравців. Немає жодного сумніву в тому, що останні добровільно не віддадуть до рук інтелектуалів справу, від якої залежать самі засади їхнього соціального буття.

Крім того, важко собі уявити, яким чином можна знайти незаангажованих у різні політичні проекти, до того ж надійно захищених від погроз і підкупу, фахівців з філософії права та фахівців з конституційного права. Та й історія не лишила нам прикладів впровадження нескоригованих політиками та політичними практиками конституцій. Усі “успішні” конституції створювались і впроваджувались діячами, глибоко інкорпорованими в сучасний їм політичний процес. Достатньо назвати імена американців Бенджаміна Франкліна і Томаса Джефферсона, венесуельців Симона Болівара і Франсіско де Міранда, французів Мішеля Дебре і Шарля де Голля. Отож, ідея створення нової конституції для українців без участі політиків – це не більше, ніж просвітницька утопія.

Боротьба за конституційні зміни – це, насамперед, конфлікт онтологій, а не конфлікт інтерпретацій. Але восени 2008 року вона перейшла Рубікон, за яким розпочинаються повна делегітимація інститутів державної влади, архаїзація політичного життя країни, коли демократична конкуренція поступається місцем двобою вождів, у якому запорукою успіху стає харизма. За таких умов найбільших ушкоджень зазнає соціальна уява громадян, а замість інтегралу національної ідентичності постають боввани анархії і конформізму.

- \* Ідеться про текст, що його віднайшов американський місіонер 1890 року в Єгипті. Згідно з однією з наукових гіпотез, цей текст являв собою реконструкцію засадничих принципів функціонування афінської демократії, які нібито розробив Аристотель наприкінці 330 року до Різдва Христового.
- \*\* Вважається, що проект так званої Медінської Хартії розробив пророк Мохаммед у 622 році. Цей документ поклав край міжклановій війні в Медіні. Внаслідок прийняття Медінської Хартії було встановлено і гарантовано права й обов'язки мусульманських, іудейських і язичницьких громад Медіни. Цим документом фактично усталювалась перша ісламська держава.
- \*\*\* Як відомо, 17 вересня 1797 року у Філадельфії було прийнято Конституцію Сполучених Штатів Америки.

## Етика і політика: підвалини національного досвіду

### Вступ

#### *Попередні загальні зауваження*

Сучасний кризовий стан громадянської та управлінської моралі українського суспільства пов'язаний з цілою низкою факторів. Їх дослідження вельми важливе для соціальної філософії.

В основі проявів кризи – незадовільний щодо викликів часу ресурсний потенціал розвитку в найширшому розумінні такого потенціалу – еліти, засобів до життєдіяльності, стану природних, трудових та інших ресурсів. Перша частина цього твердження не потребує сьогодні особливих зауважень,\* а друга потребує пояснень.

Стан відносин “природа – суспільство” є одним із найбільш загальних і всеохоплюючих чинників інтенсифікації/екстенсифікації соціального розвитку. Трактуючи демоекономічні відносини максимально широко, як відносини з питань відтворення життя, включаючи до них відносини “природа – суспільство”, бачимо, що в них поступово похідним (функцією) стає не людина, а природа. Ситуація особливо різко змінюється починаючи від другої половини – кінця минулого століття, коли у світі постала проблема інтенсивного використання ресурсів до життя, зменшення кількості невідтворюваних природних ресурсів, впровадження ресурсів наукових. Проте для певних зон ойкумени є характерною постійна відносна *достатність* ресурсів нижчого порядку, у даному разі – природних. Згідно з одним із законів демоекономіки, поки існує можливість порівняно активної експлуатації ресурсів нижчого рівня, ресурси вищого рівня повноцінно не розвиватимуться. Усякий новий етап розвитку ресурсів починається не з відкриття нових ресурсів, а з демоекономічної кризи нестатку ресурсів традиційних. Другий закон демоекономіки засвід-

чує, що завжди буде установлюватись пряма кореляція (настільки, наскільки це можливо щодо стохастичних суспільних відносин) між екстенсивним використанням ресурсів і продукуванням традицій тоталітарного управління (4, 257 і далі). З останнім, зрозуміло, пов'язані закони, мораль суспільства, генерування самодостатньої сліти та ін. Викладене вище лежить в одному руслі із сучасним осмисленням історичною наукою та філософією недостатності прогресизму як однолінійної парадигми, з досягненнями теоретичної демографії в розумінні історичної якості населення.

Значна частина України належить до тієї зони, де з найдавніших часів донині спостерігається відносна достатність ресурсів нижчого порядку. Це мусимо мати на увазі, коли поцінуємо ті чи інші ідеї щодо ефективності національного розвитку

## О с н о в н а   ч а с т и н а

### *Рівень осмислення проблеми Т. Г. Шевченком*

Для території України, Росії чи взагалі для країн, що мають історичну закономірність так званого традиційного/екстенсивного демоекономічного розвитку, певні суспільні відносини є історично повторюваними. А відтак проблеми етики в політиці того рівня, який ми спостерігасмо, були болючими для багатьох попередників. Оскільки в історії української філософії (Д. Чижевський, Б. Лепкий, Д. Донцов) та в сучасних студіях ім'я Т. Шевченка є затребуваним, звернемося до його думок з означеної теми.

Ad hoc: пам'ятаємо, що віршований стиль його викладу був раціонально і практично необхідним: саме так Шевченко міг звернутися до найширшого загалу співвітчизників, звиклих до сприйняття найвищих істин через поезію-пісню (М. Гоголь). Початок ХІХ століття після періоду критичного осмислення інтелігенцією дійсності потребував дії. Наприклад, російських інтелігентів-декабристів до практичних дій і посиленої національної елітогенези приводить можливість все ширшого зіставлення тогочасних існуючих порядків, передусім моральності влади, в Росії та Західній Європі.

У Шевченка були свої достатні, як відомо, можливості зіставляти моральність своїх земляків – жителів тогочасного українського села і верхівки суспільства. За своїм духовним значенням та якостями-наслідками цей процес у нього був аналогічний тому, який відбувався у Ісуса із Назарету, коли той міг порівнювати простих людей – земляків із далекої Галілеї з мешканцями квітучого Єрусалима чи інших міст Іудеї (включно з успішними пришельцями-римлянами). З Ісусом Шевченка поєднує шире бажання активної дії (“прозріння”) у віці 30 років, осмислення закономірностей буття і короткий період проповіді (приблизно три роки), відірваність від “малої вітчизни” та чітке розуміння власної самотності (“Я й тут чужий, самотній”, – вірш “Н. Маркевичу”, 1840 р.; “Син же людський немає де голови прихилити”, – Матвія, 8: 20\*\*), недоліків суспільства у цілому, а звідси – розуміння потреби самопожертви: “Хоч доведеться розп’ястись! А я таки мережать буду тихенько білії листи.” (“Лічу в неволі...” 1850). У творах Шевченка добре простежується схильність до активних дій. Саме таким, дійовим бачимо його серед інших членів Кирило-Мефодіївського братства. У казематі він порівнює братчиків з апостолами, що понесуть “слово правди і любові” навіть до чужих земель (“Чи ми ще зійдемося...”, 1847), потім нагадує: він людям дав “Кобзаря”, сподіваючись на суспільну реакцію (“Хіба самому написати...”, 1849).

Порівняно зі своїми посередниками – українськими інтелігентами саме Т. Шевченко та його однопумці з Кирило-Мефодіївського братства зробили крок від досягнутого рівня національної культури до культури політичної, до політичних дій. Перед ними поставало завдання на власному національному ґрунті виробляти національні особливості етики у політичних відносинах і доповнювати ними загальнолюдські етичні норми. Безперечно, український досвід загалом охоплює попередні часи – від Київської Русі до І. Мазепи і т.д., та нас у даному випадку цікавить вітчизняне наукове, філософське осмислення соціальних реалій, наявних потреб та майбутніх очікувань.

Звернення до постаті національного пророка в дискурсі конференції “Етика і політика: національний і світовий досвід” важливе тому, що Шевченко виробив власне концептуальне бачення етичності (Істини-Правди) в суспільних відносинах. В цій концепції Воля-Свобода є для нього абсолютом духовності, що творить подібно до Вищих сил і визначає істинність усякої віри.

Вже ранні твори поста, що належать до романтичного циклу, майже відразу дають цілісне розуміння етики, яке не підвладне тимчасовим історичним чи ситуативним політичним уподобанням. Воно інше, ніж звикли писати про нього за радянських часів, коли мали звертати увагу в основному на ненависть гноблених проти експлуаторів, а воно також інше, ніж етика трударя, людини праці, і, безперечно, вище етики національного героя-бунтаря, що постає на боротьбу за свободу свого народу. Хоча кожна з цих чеснот присутня в Шевченковій етиці, вони не становлять її сутності. Часто дослідники, розпочинаючи дискусії, вихоплюють окремі особливості світогляду Шевченка, посилаючись на його літературну спадщину, щоденники чи листи. Тоді постає питання: як Шевченко міг так думати чи так себе поводити? Для ситуативних пояснень доводиться звертатися до історичного або конкретного контексту і т. п. Але цільність його світогляду лишається при цьому не розкритою.

Спробуємо проаналізувати одну із найболючіших і найскладніших тем – етику етнополітичної боротьби, етнічного протистояння, без якого неможливий національний розвиток взагалі. Форми протистояння історично змінювались. Та в основі кожної з великих релігій світу лежить, насамперед, сепарація соціумів на основі такої надцінності, як державотворення конкретного народу, забезпечення моральних норм перш за все для свого, “обраного”, народу, а далі – поступове намагання знайти спільні з усіма контактерами ідеологеми і моральні цінності. В Старому заповіті Яхве обіцяє своєму народу за його вірність спочатку найбільш необхідне в первісному суспільстві для етнотворення – незчисленне розмноження племені та стад (Буття, 26: 24; 28:3, 13, 14 та ін.), далі – чужі землі,

над якими вірні йому не трудилися (Іс. Навін, 24: 13), дозволяє знищити місцевих жителів, не пощадивши дітей (Повт. закону, 7: 16 та ін.). Аналогічно відбувався демоекономічний розвиток у інших народів (4, 127–162). І це було етичним у народжуваному політичному житті, бо інакше жодну державу не було б створено. Навіть Новий заповіт зберігає в окремих місцях цікаві сліди недопуску/допуску іноетнічного за умов фундації нової віри для власного етносу. Так, Ісус, незважаючи на благання багатьох присутніх і своїх спільників, відмовляється уздоровити дочку хананеянки, мотивуючи це тим, що є посланим тільки до ізраїльтян і що негоже “взяти хліб у дітей і кинути щенятм”. Проте врешті-решт він погоджується допомогти (Матвія, 15: 22, 28). Цей величний, зафіксований навечно досвід впровадження етнотолерантності ніяк не принижує ні Святого письма, ні віри.

У цілому Шевченкова етика фактично не має таких суперечностей. В творах поета ми знаходили лише окремі випадки жартівливого ставлення до інших етносів (напр., білорусів) чи відображення позиції його героїв, яка може мати конфронтаційний характер. Оскільки Воля-Свобода є абсолютном духовності, творенням, що веде людину до Правди-Істини, себто до творення подібного до божественного, до Бога (“Моліться Богові одному – моліться Правді на землі, а більше на змлі нікому...”: “Неофіти”, 1857 р.), то вона не може бути більшою чи меншою, значущою чи незначущою. Вона може бути тільки абсолютною. Звідси – Шевченкове розуміння Правди для всіх – поляків, росіян, казахів чи фінів, котре не є особливо оригінальним сьогодні.

Проте візьмемо до уваги те, що будь-яка частковість не може заважати абсолютному творенню. З цього можна зробити два висновки. Суперечливий, такий, як його робить більшість сучасних конфліктологів, доводячи, що концепція політичної нації є єдино правильною [4, 35–38]. І другий висновок – Шевченків: Україна тоді відродиться (усміхнеться “заплакана мати”), коли піклуватимемося про “найменшого брата” (“І мертвим, і живим...”, 1845). Шев-

ченко тут також використовує відповідний спіграф із соборного послання апостола Івана: “Аще кто речет, яко люблю бога, а брата свого ненавидит, ложь есть”. У новітній час жодному етносу не може бути відмовлено в повноцінному розвитку аж до творення державності згідно з його бажанням. Правда, яку пізнав Шевченко, полягає в тому, що на свободу мають потенційне право всі, незалежно від існуючого рівня розвитку, рівня достатку, бо то “– все твоє; воно не прошене, не дане, ніхто не возьме за своє...”, бо таке творення веде до Бога, с богоугодним (“Кавказ”, “Єретик”, “Мені здається...” та ін.). Тому Шевченко має право різко зупинити тих, хто плутас злочинство і національну боротьбу: “Брешеш..., за святу правду-волю розбійник не стане...” (“Холодний яр”, 1845), і навіть, подібно до інших пророків, поцінювати потребу в богоборстві. В останньому Шевченко близький до філософії додержавницьких чи ранньодержавницьких релігій, наприклад, тенгріанства (вплив перебування в Середній Азії?), водночас фундує новітнє розуміння Бога, до якого ще тільки доходимо: Бог має обов’язки сам перед собою, а отже, перед творенням, перед людьми; він невіддільний від Правди і не є богом якоїсь релігії, культу, знаків-інсигніїв культу, а люди – не його раби: “Не хрестись, і не молись нікому в світі! ...І візантійський Саваоф одурить! Не одурить Бог, карать і миловать не буде: ми не раби його – ми люде!”\*\*\* (“Ликері”, 1860); “Брешуть боги, ...правда оживе” (“Осії”, 1859).

Коли ми поділяємо твердження – де є істина-правда, що веде до свободи, там – духовність, душа, що живе вічно, – нам стають зрозумілі найбільш загадкові рядки творчості Шевченка як відображення цільності його світогляду. Відповідаючи з подякою у вірші М. Лазаревському за надіслані йому вірші М. Лермонтова, Шевченко торкається теми вічності душі. Спочатку він з іронією людини і пророка, що бачить істину, пише про матеріальне, релігійне (sic!) розуміння духовності. А далі наводить приклад безсмертності душі. Це – правдива “поетова душа...живая”, бо живе “в святих своїх речах”, через слово поста (Лермонтова) ми душею “оживаєм і



чуеть Бога в небесах” (“Мені здається...”, 1850). Відтак для Шевченка-філософа немає проблеми істинності воскресіння Христа: “ти возстав од гроба, слово встало, і слово правди понесли по всій невольничій землі твої апостоли” (“Неофіти”, 1857).

У Шевченка немає суперечностей віри, як іноді думають, немає, врешті-решт, і “справжнього” богоборства. В його вірі це просто було б нонсенсом. Коли і там, де є правда, там є Бог, “...а до того, я не знаю Бога”, тоді “...бога Богом назову...” (“Мені здається...”, 1850). Біблійний Яків (Ізраїль), що поборов самого Яхве (Буття, 32: 25–33), Ісус, котрий в останню мить на хресті поприкає: “Боже мій, нащо Мене Ти покинув?” (Матвія, 27, 46), – це, власне, відголоски первісного розуміння/сприйняття бога, який близький до людини настільки, що бере безпосередню участь у її ділах, а людина ходить “перед лицем Господнім”. Шевченкова Правда є абсолютом, духовною етичною цінністю, незрівнянною ні з чим, бо немає виразу іншого, ніж правдиве творення. Тому Шевченкове “проклену святого Бога, ...душу погублю” (“Сон”, 1847) є дійсним наслідкуванням духовності і найближчим до біблійного: “Тому кажу вам: усякий гріх, навіть богозневага, проститься..., але богозневага на Духа не проститься! ...слово на Людського Сина ...проститься те, а коли скаже проти Духа Святого – не проститься... (Матвія, 12, 31).

Залежність від неправди багаторівнева. У Шевченка достатньо міркувань, що стосуються практичних речей. У них може виявитись сутність неправди – про особливості республіканської демократії, здобутої після повалення тиранії (“Сичі”, 1848), про ницість і слабкість людини та велич її духу (“Царі”, 1848 та ін.), навіть про пресловутий “шмат гнилої ковбаси”, що став у наш час мірилом продажності плебсу. Ковбаса – дарунок, за якого “хоч матір попроси” (“П. С.”, 1848). Лишається тільки дивуватися, що цей рівень “етики” в політичних змаганнях на виборах, президентських чи парламентських, ми подолали зовсім нещодавно. Тому, виходячи із Шевченкової віри й моралі, можна сказати, що найбільш сильною

рисою його світогляду є ненависть до рабів та рабства в будь-яких проявах. Підкреслимо: ненависть до рабства і рабів, а не до конкретних держав, етносів чи релігій, навіть людей. Якщо хтось, аналізуючи світогляд Шевченка, намагається персоніфікувати, виокремити його особливу нетерпимість, той іде проти істини. Надзвичайно важливо зазначити, що сучасники добре розуміли *абсолютну вищість його духовної позиції*. Не кожен, звісно, міг досягти цього. Проте його розуміли і йому допомагали ті, хто через нього рятував свою душу, – і княжна Репніна, і брати Лазаревські, і друзі: поляки, росіяни, татарка Забаржада, і навіть столичні поліцмейстери найвищого рангу та Велика княгиня Марія, сестра царя.

У проникненні до сутності морального у державотворчих відносинах він пішов далі своїх колег-братчиків. Для нього стає завданням не тільки порівнювальне виокремлення українського при творенні національного (М. Костомаров, “Дві руські народності”), не повернення до істин раннього християнства чи “селянська філософія” (П. Куліш). Мало хто з дослідників звернув увагу на те, що Шевченко не просто використовує біблійну тематику у своїх віршах, він досліджує Святе письмо паралельно з іншими джерелами (котрих йому, звісно, не вистачало) і творить живу етику своїми філософськими розмірковуваннями, з’ясовуючи значення релігійних ідеалів, Бога і сутності Істини-Правди взагалі і в національному будівництві/творенні зокрема. З тієї ж причини він іде значно далі В. Белінського, який не міг поділяти його концепту державотворчої моралі: у нього мораль була пов’язана з діяльністю “своїї” держави, а тому протистояння їй здавалося йому аморальним. Аналогічно О. Пушкін сподівається на моральність нового царя, а Шевченко добре відчував такі тонкощі можливих змін, і його реакція була відповідною.

Шевченко проголосив одну з найкращих тез історичної конфліктології як науки з урахуванням проблеми пізнання минулого: історію “треба” знати і на цій основі знаходити основи для братання навіть з “ворогами” (“Гайдамаки”, 1841). Зазначимо, що в дискусіях

про те, як ми маємо сьогодні подавати наше спільне з іншими народами минуле, чітко артикульоване зауваження Шевченка могло б стати незаперечною основою для будь-яких перемовин.

Внутрішня свобода поета як мислителя – одна з найбільш унікальних, бо давала змогу приникати в сутність речей. Він не розрізняв рабство як кріпаччину та рабство як спосіб експлуатації з відокремленням людини від основних засобів до праці, що повністю збігається з сучасним розумінням цих видів експлуатації як одного рівня використання чужої праці в різних природних умовах: в зонах помірного клімату – в одному випадку, і в теплішому кліматі – в іншому [5, 181–182 і далі; 4, 160, 174, 252–254].

Нарешті, не зовсім є доцільним, з точки зору сучасного філософського аналізу, підкреслювання антропоцентричності світогляду Шевченка (Д.Чижевський, Ю.Федів, Н.Мозгова та ін.). Така думка – тільки данина минулим концепціям гуманістичної антропософії та абсолютності цивілізаційного поступу [6, 221]; вона суперечить його вірі, а також поняттю самоцінності природи (не як фону життєдіяльності людини: природа – це те, чому “нема...спочину, і краю немає”), що добре виражено у Шевченка. А діалектика взаємозалежності природи та суспільства, як ми вже показали, є частиною розуміння демоекономічних відносин.

Що давала Шевченкові така свобода думки і духу? Можливість правильно оцінювати свій народ, ненавидіти рабську мораль, а тому лишатись правдивим перед будь-яким народом. Далі – передбачення того, що ми вирішуємо сьогодні, розуміння потреби “нового праведного закону” (“Юродивий”, 1857), отже, вміння пов’язати долю свого народу з кращими, а не гіршими зразками цивілізаційного поступу, очікування на сучасні ресурсні потенціали (“апостол науки”), а не на міфічні старожитності (останнім грішать патріоти навіть тепер, вважаючи, наприклад, що село може формувати в наш час національний дух), очікування на моральність у політиці (“апостол правди”).

Шевченкове словосполучення “апостол правди і науки” (“І день іде...”, 1860 р.), актуальне, креативне і сьогодні, поєднуючи дві особливості часу: по-перше, недостатнє додержання в політиці та суспільних відносинах моральних принципів; по-друге, вказує на шлях, на якому потенційно можливий перехід до нового рівня моралі. Справді пророчим було передбачення, що єдиним майбутнім ресурсом (демоєкономічним ресурсом) розвитку буде не земля (територіальний чинник), – це можна було б чути від колишнього кріпака, – навіть не освіта (на що звертали увагу багато просвітителів того й пізнішого часів), а саме наука. Шевченкове концептуальне бачення етичності та активне ставлення до новітніх досягнень науки свого часу (фотографії, хімії, досягнень в аграрному господарюванні та ін.) засвідчує неспадковість наведеного словосполучення.

## В и с н о в к и

Отже, можливість і потреба інтенсифікації/екстенсифікації розвитку напряду пов’язана з рівнем суспільної моралі. Наприклад, саме територіальний чинник державотворення залишає багатьох сучасних політиків на рівні традиційно-екстенсивної політики в демоекономіці, а відтак – на рівні політичної моралі минулих віків. Зовсім не дивно, що до т. зв. геополітики “найкращі висски” зроблені представниками тих держав, де екстенсивний чинник розвитку для свого часу чи навіть тепер є характерним. Шевченко жодного разу не звертається до екстенсивних потреб територіального формування української нації. Адже цілісність держави визначається вресті-решт не кордонами, а тими високими ідеалами, які мусять ставити, підносити і повсякчас підтримувати еліта перед власним народом. Безперечно, в історії майже кожної країни був період, коли формування території виступало надзавданням, котре іноді домінує в ментальності деяких громадян і деяких країн до сьогодні. Інші країни увійшли в новий час з ідеєю свободи особистості й плідно її розвивають, збагачуючи сучасним національним змістом. Тому такі держави самоцінні за своєю суттю; вони легко знаходять со-

юзників, маючи спільний духовний простір. В Україні навіть сьогодні залишаються неосмисленими, незрозумілими ті високі ідеали, котрі були досягнуті попередниками-мислителями, елітою духу.

Для українських політиків, політиків країни, яка має чудову історичну можливість постійно вибирати між різними світами, гідним є обрати найкраще з можливого.

### *Література*

1. *Р. Н. Безертинов.* Тенгріанство – релігія тюрків і монголів. – Набережнє Челны, 2000.
  2. *Біблія* або книги Святого письма Старого і Нового заповіту. – К., 1992.
  3. *Кислий О. Є.* Можливості розвитку демоетнології у колі глобальних суспільних проблем // Актуальні проблеми соціології, психології та педагогіки. Збірник наукових праць КНУ. Вип. 1. – К., 2003.
  4. *Кислий О.* Демографічний вимір історії. – К., 2005.
  5. *Павленко Ю. В.* Раннеклассовые общества. Генезис и пути развития. – К., 1989.
  6. *Федів Ю.О., Мозгова Н. Г.* Історія української філософії. – К., 2006.
- \* Пригадується, як на Міжнародній науковій конференції “Регіональні та національні еліти: хто формує політику?” (Чернівці, 2001 р.) присутні були здивовані моїм висновком про особливі деструктивні деформації та фактичну відсутність української еліти.
- \*\* Біблія цитується за виданням (Біблія, 1992).
- \*\*\* Синами, а не рабами Божими вважав людей Ісус. Р. Безертинов у своїй книзі “Тенгріанство – релігія тюрків і монголів” особливо підкреслив: “...стародавні тюрки та монголи вважали себе синами Неба, а не рабами бога” (Безертинов, 2000, с.137). Інше розуміння людини – це тільки результат тимчасового впливу ранніх та середньовічних світових держав на духовність, спотворення істини.

## **Політика: досвід нелюбові**

Якось, гортаючи записники Ф. М. Достоєвського, я натрапив на приметну фразу – своєрідний словесний жест:

“Люблю тебе, Пестра твореньє. Виноват, не люблю єго” [1, 62].

Не вшевнений, що сам Федір Михайлович повсякчас би погодився з цією своєю загальною декларацією. В усякому разі, я Санкт-Петербург люблю... У кожного, однак, є свої предмети нелюбові: нелюбимі місця, нелюбимі люди, нелюбимі заняття. Щодо мене, я, зокрема, не люблю політику і все, що з нею пов'язане. Не люблю з такою певністю, як-от Висоцький співав, освідчуючись у своїй великій нелюбові:

Пусть впереди большие перемены –  
я это никогда не полюблю!..

Гадаю, що ця нелюбов до політики (уточнюю: до сучасної політики загалом, лише недоладною паростю на могутньому стовбурі якої видається політичне життя сьогоднішньої України) далася мені взнаки даремно. Підозрюю, що в ній є своя аподиктична основа; принаймні зрєктися її мені не легше, аніж, скажімо, позбутися прагнення до істини – відтяти себе від нього.

Тож я, звичайно, волів би триматися від політики подалі, так само, як і від рефлексій щодо неї. І маю запевнити шановних читачів: заради чистої цікавості не брався б до розвідок у цій галузі. Мені вже чимало літ, і я відчуваю, що не повинен залишати своїх “останніх слів” у резерві, на потім. Чудово усвідомлюю, що є аргументи, які можуть бути висловлені проти моєї точки зору, – здається, всі істотні про і contra в цьому питанні давно вже висловлені, – і все ж хотів би обстоювати своє право на однобічність. Так от, сучасна політика загалом, а українська недополітика й поготів, видається мені справою брудною, дарма що призвичаєна експлуатувати людські уявлення про мораль і моральність. Звісна річ, рук

людських вона здебільшого не бруднить (навпаки, уможлиблює для своїх успішних діячів ніжний догляд за ними та за іншими частинами тіла – адже існують політики з винятково чистими руками), – проте, даруйте, бруднить душу. Ні, не люблю я її. Тож мені як філософу лишається для осмислення і для обмірковування, принаймні оцей, виразно представлений у моїй свідомості феномен нелюбові, – а також питання про те, чи є щось невинуватиме, незалежне від суб'єктивних симпатій і антипатій, що пов'язує цей феномен зі сферою сучасної політики як такої.

На перший погляд, щойно згаданий зв'язок має суто негативний характер: політику в її сучасному розумінні не варто любити, бо вона від нас любові й не потребує. Її суть – у змагальному, наявному в публічному дискурсі виборюванні інтересів, які за самою своєю суттю (*inter-sum, inter-esse*) втілюють у людських стосунках власне для кожного прагнення бути (*conatus essendi*), домагання буття, володіння і влади (остання в своїй основі, як переконливо доводить Сергій Пролеєв, і є не чим іншим, як “самоутриманням людиною себе в бутті – тобто самим прагненням/жаданням (до) буття” [2, 25]). Відтак політика постає галуззю, де кожен суб'єкт (людина, певна соціальна група тощо) дбає про своє, а ще точніше, дбає про себе – аж ніяк не про Інших, дарма що з ними спілкується. З цього погляду її, певно, можна розуміти як сферу, де спілкування збігається з інтересом, отже, не досягає повноти свого власне етичного сенсу, своєї етичної самоцінності. Тож і любов, за великим рахунком (якщо лишати осторонь наївні або вміло підлаштовані прояви “мітингової романтики”), виявляється тут ні до чого.

З окресленого погляду, ситуація, здавалося б, постає цілком безпроблемною: я політику не люблю, а вона того й не потребує – симетрія! Але ж ні. Адже нелюбов – це не просто відсутність любові (за відомим російським прислів'ям, “на нет и суда нет”); це – феномен з власним позитивним змістом. Коли ми, як Достоєвський або Висоцький, мовимо: “Я не люблю!”, – то йдеться не про елс-

ментарну констатацію байдужості. Хоча, що не менш важливо, і не про ненависть як таку.

На відміну від ненависті, котра саме ненавидить, тобто, збурена й засліплена гнівом, не бачить свого предмета (кажуть-бо: “сліпа ненависть”), нелюбов, як і любов, є почуттям зрячим. Вона по-своєму прискіплива: всім відомі ревности нелюбові, не менш дошкульні й болісні, ніж ревности любовні. Якщо любов є виявом божественної присутності (сказано: “Бог є любов” (1 Ів. 4.8, 16)), то нелюбов, очевидно, актуалізує стан богозалишеності, котра, до речі, згідно зі Святими Отцями, також здатна мати власний спасенний сенс [3]. Тож чи заслуговує політика на нелюбов у зазначеному позитивному розумінні останньої?

Гадаю, що так. Бо ж за сучасних умов просто-таки впадають у вічі власна активність, нав’язливість “політичного чинника”, що звідусіль тиснуть на людину, позбавляючи її внутрішньої зосередженості, права на вільне облаштування своєї суб’єктивності і злагоду зі світом. Справа не тільки в тому, що політика, як ми це бачимо повсякчас, є несприйнятливою до вимог етики в своїй власній царині; справа – й у її схильності до необмеженої експансії у найрізноманітніші регіони людського буття, а отже, до необмеженого поширення свого деморалізуючого впливу. Як тільки політика пробуджується до самостійного існування, її гаслом стає “Все є політика!”. А в світі, де вона верховодить, етиці насправді дуже важко втриматися, важко обстоювати будь-які території для широти й моральної безпосередності людських стосунків. Вочевидь, Аристотель далеко зазірав, коли покладав етику і політику двома виявами спільної для них галузі практичного знання, практичної епістемі. Проте ситуація нашої сучасності примушує розглядати їх не як елементи єдиного комплексу (в якому етика, за Стагіритом, постає “складовою частиною політики” і, разом з тим, її “початком” (ММ 1181 а26, b27)), а як альтернативні, конкуруючі, значною мірою несумісні один з одним варіанти практичного життєбудівництва. Причому в розпорядженні політики незмінно опиняється біль-



ше підручних засобів для витискування етичного “складу душі”, аніж навпаки.

Знаменним проявом зазначеної ворожої близькості, підступної спорідненості етики й політики (про яку, загалом, можна було б сказати чимало) є, зокрема, та внутрішня готовність, мало не неминучість, з якою будь-який сучасний політичний, та навіть філософсько-політичний, дискурс *eo ipso* перебирає на себе прерогативу своєрідного суперморалізаторства, повчання про те, “як треба жити”, – повчання, яке “легітиміє” певний різновид моральної практики, водночас позбавляючи останню її власного ґрунту, її глибокої основи. Інше відгалуження цієї самої симптоматики – спостережувана нині свідомо й цілеспрямована політична експлуатація моральних очевидностей, або псевдоочевидностей, коли людиною намагаються маніпулювати (часто-густо це вдається), саме прищеплюючи їй свідомість вільного (буцімто) суб’єкта морального судження. Колоритні взірці такої “етики-при-справі” (інакше, гадаю, не назвеш) ми мали нагоду спостерігати за часів т. зв. “помаранчевої революції”, коли “гачок” морального обурення спритно використовували провідники певного політичного ангажементу. Загалом, є підстави вважати таку тактику досить поширеною в нинішньому світі.

Саме згаданий безупинний і повсюдний тиск політики на морально-етичні засади людських взаємин, її стійкий деморалізуючий (такий, що витискує або спотворює справжню мораль) ефект певною мірою й виправдовує (принаймні в моїх очах) активну нелюбов до неї.

Не можна, неприпустимо обмежуватися байдужою констатацією “позаморальності” політичної сфери тоді, коли йдеться, по суті, про виживання людини як моральної істоти, про обстоювання основних моральних орієнтирів людяності. Адже, хоч як це прикро, всі ми, як конкретна спільнота, зрештою стаємо в певному розумінні такими, яким є наш “політикум”: ми заслуговуємо на нього, навіть якщо не дуже-то його й обирали. Проростаючи зі шпарин нашої

необізнаності, духовної невлаштованості, соціальної некомпетентності, з наших темних страхів і нереалізованих амбіцій, він постулово зваблює нас, накидає нам теми для розмов і визначає характер їх обговорення, крок за кроком спотворює наше сприйняття життя і світу. Чому взагалі нам, в Україні, зазвичай так неприємно, так тяжко сприймати наших політиків, знаних діючих осіб нашої політичної сцени? Не в останню чергу, гадаю, саме тому, що, дивлячись на них, ми мимохіть упізнаємо в їхніх рисах самих себе, якими ми є або якими станемо завтра, упізнаємо власні приховані пристрасті, власну недолугість, власну приреченість, а все це, ясна річ, не може надміру нас тішити. Таким ось боком повертається до нас аристотелівська візія людини як істоти політичної, *dzoop politikon*.

Щоб не піддатися цьому підступному впливові, цій грузькій трясовині мимовільної політизації, потрібне, щонайменше, зусилля свідомого опору, потрібно здійснювати рух послідовного розототоження зі звичаями й стереотипами політичного налаштування життя, рух, спрямований у бік непроминальних моральних цінностей людського спілкування, у бік людяності як такої. На тиск політичної сфери здорова моральна культура громадянського суспільства повинна відповідати власним зустрічним тиском, власною вимогливістю, що має на меті стримування політизованої псевдоморалі, замішаної на “грі інтересів”, подвійних стандартах, на маніпулюванні свідомістю тощо. Однак суть справи (парадокс? чи біда?) полягає в тому, що згаданий морально зумовлений рух спротиву, розототоження, розмежування з усепоглинаючою політичною прагматикою сам, своєю чергою, виявляється можливим і ефективним лише в публічному просторі, що його відкриває і утверджує розвиток політичних стосунків (мушу це визнати не “попри” власну нелюбов до політики, а ізсередики самої цієї нелюбові).

Не любити – означає, повторюю, бути зрячим у своїй неприязні. Із середики власної неприхильності, на тлі непереборної відрази до нещирості, несмаку, цинізму, якими так і віє від нашої політичної сцени, кризь псвність у підлаштованості того, що нам пропонується

з неї (зокрема, і нападів “безпосереднього” морального обурення чи ентузіазму), я тим гостріше відчуваю й те, що саме завдяки важким і огидним мукам народження публічної політики стає реальністю нашого спільного життя. Маю визнати, що пробудження відкритих політичних змагань – аби тільки не зурочити! – хоч як це парадоксально для стороннього погляду, не лише “розгойдує човен” миру й порядку, а і сприяє зняттю накопиченої напруги безвихідних досі протистоянь, усталенню толерантності, подоланню мовчазного страху, що стільки десятиріч тяжів над нашим життям. Об’єднуючи свої тривоги і сподівання, нехай у відразливих (особливо попервах), проте людиномірних політичних реаліях, ми в такий спосіб мимохіть зміцнюємо людиномірність всієї нашої культури.

Втім, у мене немає підстав перебільшувати позитивні здобутки нинішньої політизованої доби; я добре бачу й великі, невідшкодовні втрати. Вони, ці втрати, печуть мені душу, а терезів, аби зважити, чого все ж таки більше – здобутків чи втрат, у мене під рукою немає. Є моя неприязнь. Додам до цього ще тільки одне: саме конституювання сфери відкритих політичних стосунків уможливило зрештою і публічний вияв нелюбові до їх іманентного етосу, нелюбові, що не стає ненавистю, а проте наполягає на своєму “ні”: Я не люблю!

Наостанок лишається старе інтелігентське питання: що ж робити?

Як на мене, вже аж надто очевидно, що до “красивого”, “ідеального” стану (скажімо, як він може вимальовуватися нам за Аристотелем) політику не повернути. Однак певні зрушення в кращий бік цілком можливі. Вони де-не-де й відбуваються в нинішньому світі (поки що, на жаль, за межами України).

Політикам нашим, якби тільки – припустимо неймовірно! – у них могло виникнути бажання прислухатися до таких обговорень, моя порада була б дуже простою: пані й панове, поважайте в собі людину, вчіться думати, спілкуватися по-людськи – воно й вам не зашкодить, і вашим виборцям на користь піде. Усім нам порада

така: час від часу, як порядні громадяни, залучаючись до політичних ігор, не віддаваймо цим іграм на заклання власну цілісність, власні духовні пошуки і моральні переконання.

Світ людський не зводиться ані до політики, ані, що важливо, й до етики, хоча й переймається ними. Чим більше вимірів увиразнюється в просторі людського співжиття, тим надійніше можуть бути вкорінені в ньому засади толерантності й людяності. Добре, коли складність і різновимірність людської реальності засвідчують у публічному просторі свою непоступливість – тоді й політика здобуває надійні дороговкази.

### *Література*

1. *Достоевский Ф. М.* Записи литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880–1881 гг. // Достоевский Ф. М. Полн.собр.соч. – В 30 т. – Л., 1984. – Т. 27.
2. *Пролесв С. В.* Метафізика влади. – К., 2005.
3. Див.: Преп. Максим Исповедник. Главы о любви // Преп. Максим Исповедник. Творения. – Кн. 1. – М., 1993.

## **Кожен народ заслуговує на свій уряд? (Нариси постановки проблеми)**

Кожному, хто кидає погляд на сучасну українську політику, впадає в око відсутність життєдайних для суспільства ідей у національному політикумі. Зазвичай усі політичні сили заявляють про свої керівні ідеї у партійних документах і передвиборчих програмах. Проте насправді на сьогоднішній день в нашій країні обирають не життєздатні стратегії розвитку нації, а конкретних політиків. Вибирати, відповідно, доводиться з багатьох бід ту, яка кожному здається найменшою. Адже жодна людина не може репрезентувати своїм власним стилем організаційно-керівної роботи продуктивний спосіб організації суспільно-політичного буття.

Та річ, звичайно, полягає не в тому, що ніяка політична сила не здатна запропонувати суспільству найбільш автентичний для нього політичний вектор. Зрозуміло, що в строкатому і різновекторному українському політикумі одні сили *за своїм спрямуванням* мають більше відповідати суспільним інтересам, а інші – менше. Зрозуміло також, що певна політична спрямованість ще ніяк не визначає можливості вагової політичної репрезентації обраного напрямку. Зазначені можливості вкорінені в самому суспільно-історичному бутті народу, і, точніше, на нашу думку, – в його етосі.

Те, що саме українське суспільство постає в ціннісно-світоглядному розумінні різновекторним і не здатне обрати якоїсь певної політичної стратегії, ще нічого не вирішує: політика для того й існує, щоб віднайти шлях до сприйняття і визнання тих ціннісних орієнтирів, які є для більшості громадян суспільства найбільш бажаними.

Але при цьому ми стикаємося з власне етичною проблематикою в політичній сфері. З одного боку, етика означає шляхи наслідування належного згідно з особливостями певного етосу. Все, що ми вважаємо шляхетним, гідним, героїчним, загальноприйнятним,

визначається саме в моральному модусі, але цілком дотичне й до політики. У цьому ж модусі визначається проблематика наслідування належного: якою має бути міра толерантності до чужого? що визначає національну ідентичність? який моральний статус ідеології споживацтва в демократичному суспільстві? та ін. питання.

З іншого боку, належне не збігається цілком з наявним етичним виміром, оскільки, по-перше, сам він не є чимось сталим і “сталонним”, а по-друге, має переважно обмежувальний характер. Відомо, що етика більшою мірою і більш змістовно застерігає нас – від того, що не слід вчиняти, застерігає від аморального. Що ж до справжніх морально-позитивних вимог, то ми завжди перебуваємо в складному положенні між двома запитами: прийняттям відповідальності в морально невизначеній ситуації і правом на моральне (аморальне) самовипробування. Зокрема, обстоюючи певний (морально проблемний) спосіб присутності в світі, сьогодні можемо ставитись з терпимістю до того, що вчора зазнавало морального осуду, як до допустимої міри морального самовипробування.

Звідси відразу виникають питання: чи існує для нації своя, специфічна форма *належного* поза межами історично-ситуативного самовизначення? чи закладається воно в часи формування нації незмінно? Адже українці і росіяни, як і, наприклад, німці й англійці, зберігають свою звичаєвість протягом багатьох віків. Моральні норми змінюються, але чи змінюються глибинні світоглядні запити? І наскільки вони збігаються з сучасними аксіологічними контурами націй? Адже існують стійкі особливості світовідношення, в одному випадку, наприклад, спільні для східних слов'ян, в іншому – для германського світу. Іншими словами – чи повинна мораль шукати опертя в світоглядних особливостях народу і які з них є визначальними?

Те, що вимоги моралі часто “прив'язують” до автономних можливостей розуму і універсальних, за своїм значенням, прав людини і принципів демократії, не викликає довіри. Не тому, зви-

чайно, що ці речі не взаємопов'язані. Але якою мірою вимоги моралі можуть спиратися саме на ці феномени? Адже ці, як і будь-які інші цінності, як засади моралі вимагають принаймні одного з двох: або ціннісно абсолютно не заангажованої людини, здатної на цінності інших дивитись, як на свої, або людини, для якої зазначені універсальні цінності є надцінністю, свого роду навіть святинею. Чи може, зокрема, український політик бути такою людиною? Це питання потребує прояснення: як все ж таки мораль залежить від цінностей, зокрема, в політичній сфері?

Жорсткі умови політичної конкуренції, коли заради "більшого" доводиться жертвувати "меншим", вимагають від політиків такої ціннісної самоакцентуації, яка, на наш погляд, виключає дотримання моралі заради неї самої. Що ж стосується другої можливості – коли універсальні цінності західного світу стають опорою моралі в політиці, то потрібно звернути увагу на дві особливості її здійснення. По-перше, ціннісні орієнтири політиків безпосередньо прив'язані до цінностей електорату. Якщо окрема людина в будь-якому культурному середовищі може "увірувати" в цінності демократії і правову свідомість як найвищі і дійсно покласти їх в основу своєї моралі, а, зрештою, і моральності, то в національних масштабах така зміна у самовизначенні виглядає проблематичною. Лишається питання: на якому ґрунті має відбутися така зміна? Тому зазначені універсальні цінності можуть підтримувати мораль за умови, коли вони визначаються через вищі ціннісні *достовірності*, притаманні даному суспільству. Образно кажучи, коли їх не стільки визнають поміж інших цінностей, скільки "сповідують" як певний *спосіб* життя. Такі метацинності є граничними і виступають умовою можливості існування усіх інших цінностей. Надалі називатимемо їх сакральними, оскільки вони, по-перше, мають, на наш погляд, трансцендентний характер, по-друге, на відміну від чистих форм розуму, які можна раціонально збагнути, означають метафізичну сутність певних культур.

Хоча у різних людей, навіть однієї спільноти, цінності різні, всі вони, загалом, визначаються зняттям запитання “В ім’я чого?”, оскільки самі ж і виступають останніми життєвими смислами. А сакральні цінності відповідають, скоріше, на питання “Як я існую? який глибинний *характер* моєї присутності в світі?”. Крім таких глибинно-функціональних визначень, як “спосіб життя”, “характер присутності в світі”, сакральні цінності мають, звичайно, і визначення змістові. Проте варто пам’ятати, що через їх трансцендентний характер змістовий бік сакральних цінностей (визначений людською спільнотою в конкретно-історичній ситуації) може не збігатися з їх сутнісною інтенцією. За змістом сакральні цінності часто називають святинами.

Близьке за значенням поняття “святині” викликає два застереження. Святині детерміновані занадто конкретним історичним змістом, вони є артефактами сакрального ставлення до світу. Відповідно – адекватно репрезентують таке сакральне ставлення лише в гранично усталених сферах – власне, в релігійній сфері (через догматику). Друге застереження полягає в тому, що святині, через зазначений об’єктивуючий вектор, можуть приховувати і часто приховують справжнє сакральне розуміння речей. Зокрема, чимало громадян України впевнено визнають для себе найвищою цінністю християнство або віру в Бога – Ісуса Христа. Але якщо, виходячи з того, що Бог є любов, запитати, чи є любов до всього суцього на землі (навіть до ворогів) нехай і не основою їх життя, то хоча б головним “нервом” усіх життєвих пошуків, то відповідь може бути не такою вже й впевненою. Особливо виразною має виглядати відповідь наших віруючих політиків.

Гадаємо, життя соціальних організмів визначається саме сакральними цінностями. Ними ж, загалом, визначаються і можливості дотримання загальнолюдської моралі в політичному житті. Можна припустити, що дотримання моралі саме по собі, якщо це не примітивний морально-нормативний ригоризм, не може бути вихідною цінністю навіть для окремої людини. Самі по собі моральні



чесноти – або занадто абстрактні, або занадто емпіричні, і прагнення бути, наприклад, завжди шляхетним, гідним та ін. все рівно мало б віднайти свого роду “спосіб дотримання” зазначених чеснот. Таким найпростішим принципом є сам розум в ідеї автономної моралі. Але на питання “В ім’я чого я маю докладати зусиль, аби дотримуватися моралі?” автономна мораль мала б дати відповідь – в ім’я розуму, який встановлює автономію моралі (тобто мораль як щось *беззаперечне*), а не в ім’я моралі, яка поза універсальними можливостями розуму лишається чимось емпіричним і випадковим. Тільки на те, що не викликає вже подальших заперечень і сумнівів, ми можемо спертися в морально не визначеній ситуації. А самі моральні почуття, наприклад сором або голос сумління, за певної *ціннісної установки* можуть бути поступово занижені у власному моральному реєстрі засобами розуму (“мені немає чого соромитись”, “було б перед ким старатися”, “з вовками жити...” та ін.).

Але й зазначені “універсальні” західні цінності – демократія і правова свідомість – є, на наш погляд, цінностями більше формальними, ніж глибинно-змістовними, оскільки самі слугують формою репрезентації такої сакральної цінності західного світу, як *цінність індивідуального “Я”*. Глибинна повага і визнання будь-якого індивідуального “Я” – це, звичайно, зовсім не те, що являє собою сучасний індивідуалізм, як більш пізня і в моральному розумінні вже спотворена форма існування західного світу. На відміну від звичайного егоїзму, за яким своє “Я” існує *над* іншими (хоч би при цьому таке право визнавалось і за іншими), усвідомлення цінності індивідуального начала визрівало на Заході в далско не егоцентричному контексті. І античність, і християнське середньовіччя вибудовували найвищі цінності в рамках онтологічного підходу. Цілком онтологічним був і контекст формування ідеї цінності індивідуального начала особистості.

Г. Зіммель у своєму нарисі, присвяченому історії західного індивідуалізму, зауважує: “Спільною для всіх європейців є думка,

що епоха італійського Відродження створила те, що ми називаємо індивідуальністю” [1, 193]. Проте при цьому визнає, що і середньовіччя не було позбавлене рис індивідуальності. Але й середні віки, і навіть Відродження ще не знають розквіту індивідуалізму. Зіммель вирізняє ще два етапи в історії становлення ідеї індивідуальності – це XVIII і XIX століття. Індивідуалізм XVIII століття “мав своїм фундаментом уявлення про *природну рівність* індивідів” [1, 194] і ґрунтувався на “природній релігії” [1, 195]. “Якщо людина, – пояснює це положення Зіммель, – позбавиться усього того, чим вона не є, то залишиться її справжня субстанція, людина взагалі, людяність, що живе в ній, як і в будь-кому іншому” [1, 195].

Тє, що природне начало як основоположне у визначенні людини мало сакральний статус для XVIII століття і “сповідувалося” разом з культом розуму як свосвідною “природною релігією”, не викликає сумнівів. Іншими словами, цінність індивідуального все ще врівноважується цінністю всезагального, яке все ще має онтологічний статус. Або, як писав Зіммель: “Головний метафізичний мотив практичної вимоги XVIII с. – “свобода і рівність” – був таким: цінність кожного одиничного утворення ґрунтується тільки в ньому самому, в його відповідальності за самого себе, але якраз тут виявляється те, що є спільним для нього і для всіх інших” [1, 196]. Отже, “найглибшою точкою індивідуальності є точка всезагальної рівності” [1, 196].

Попри всю відмінність християнських і просвітницьких цінностей, трансцендентних цінностей (не від світу цього), заповіданих через одкровення, і цінностей “природної релігії”, спільним лишається *віра* в щось позаособисте, що “виринає” індивідуальність з егоцентричного кола.

Лише в XIX столітті на зміну індивідуалізму всезагальної рівності приходять індивідуалізм відмінностей (Ф. Шлейєрмахер, романтики), коли *культ* індивідуальної неповторності людини *самої по собі* починає готувати простір для сучасних форм індивідуалізму. Проте цей культ, на наш погляд, не підноситься до рівня вищої

сакральної цінності – він “затоплює” європейську культуру знизу, як певне спокусливе віяння, яке все більше сприймається і схвалюється Європою, але надто очевидно суперечить будь-якій онтології принципово. За межами суб’єктивних воель людини йому просто немає в чому вкорінюватися, а солідарність цих воель може призвести до легітимізації бажаної ідеї, але не до її сакралізації. Не випадково вже згадуваний Г. Зіммель наприкінці свого нарису зауважує, що нова форма індивідуалізму не витіснила попередню – вони переплітаються і доповнюють одна одну. До того ж навіть індивідуалізм відмінностей за своєю природою ще зберігає інтерес до відмінностей як таких, а це означає здатність культурно засвоювати досвід попередніх (відмінних) епох з їх потребою у святинях і, відповідно, в сакральному ставленні до світу.

Отже, сакралізація цінності індивідуального “Я” визрівала і в основному відбувалася в європейському світі в ще сакральному просторі, коли спочатку “космос” означав порядок, а не нескінченні космічні простори для майбутніх підкорювачів всесвіту, а далі – надприродна істина християнства і ще далі – природна гармонія епохи Просвітництва, які вимагали в останній глибині *служіння*, а не *вивільнення сил* індивідуальності. Відповідно індивідуальне “Я” цілком достовірно означувало індивідуальну відповідальність перед цими найвищими порядками буття, і поважність відповідальності *будь-якого* іншого “Я” не викликала сумніву, будучи загалом самоочевидною істиною.

Те, яких форм набрала ця найвища сакральна цінність європейського людства в наш час, ми розглядати не будемо. Зазначимо тільки, що “розчаклування світу” завершилось, після апофеозу постмодерну, глобальною проблемою ідентичності.

Виходячи з поставлених на початку питань, важливо було б з’ясувати: якою була найвища сакральна цінність киеворуського етосу? Як вона трансформувалася чи збереглась в українському і російському культурному світі? Чи можлива її зміна, якщо виходити з

потреб і вимог сучасного світу? Якщо ні, то які форми організації суспільства вона передбачає?

Християнство, прийняте за часів Київської Русі, відіграло, безперечно, потужну об'єднуючу і організуючу роль для тодішнього суспільства. Але, сприйняте іншим етосом, воно набрало інших духовно-сміслових відтінків, ніж римське чи навіть візантійське християнство, попри більшу формальну близькість останнього. Його головною особливістю, на нашу думку, було *прагнення* до соборності.

Проте соборність, якщо це – не стадний колективізм, уможливліює *розмикання* індивідуальних ціннісних достовірностей до такої самої самоочевидної достовірності Божої правди життя. Інакше кажучи, заповіді любові, співчуття, взагалі допомоги іншим поступово втрачають свій імперативно-примусовий характер і стають такою ж внутрішньою потребою, як і суто індивідуальні потреби.

Там, де такої трансформації не відбувається і де не вибудовується культура такої трансформації, варто говорити не про соборність, а про релігійний інстинкт або релігійне передчуття найвищої цілісності на тлі домінуючого общинного способу життя. Соборність, відповідно, могла відбутися лише в майбутньому, лише з розвитком індивідуального досвіду. Взагалі орієнтація на майбутнє так само характерна для общинного начала, як уважність до минулого характерна для індивідуального: згодом західний світ, дивлячись у майбутнє, компенсаторно марив утопіями, а російський в ХХ столітті їх здійснював.

Зворотним боком общинного способу життя виявилась у східнослов'янському світі неухважність (якщо не сказати – байдужість) до розвитку індивідуального начала людини, а в світоглядному плані – нездатність вибудовувати вільне (в тому числі – від візантійських авторитетів) розуміння християнського способу життя. Саме тому з розширенням індивідуального досвіду виникала і поглиблювалась суперечність: індивідуальний досвід вимагав тривалого шляху свободи волевиявлення, а держава, з метою ефек-

тивності, використовувала вже існуючий суспільно-організаційний ресурс, в даному разі – обцинний характер життя. Зрозуміло, що таке “використання” не може не схилитися до прямого диктату *єдиної* волі, коли загальне (єдине) рішення має бути усіма *прийняте*, а не *вироблене*. За його відсутності стає неможливим уникнути міжусобиць. А там, де виникає підтримування єдиної волі, з потреб загальної безпеки (московська держава), там, разом з деспотичною, за своїм характером, державною ідеологією виникає з необхідністю і спотворений ідеал ідеї соборності. Домінантою російського православ’я стають аскетика і байдужість до соціальної організації. Це, з одного боку, вивільняє величезний духовний ресурс для розвитку культури містичного споглядання, з іншого – прирікає російське православ’я на те, щоб стати, раніше чи пізніше, анахронізмом власної культури.

На Заході пробудження індивідуального начала призвело до створення орденів у романському світі (спроби внутрішньої реформи католицизму) і до Реформації у германському. Цим самим індивідуальне начало, підносячись поступово до рівня вищої сакральної цінності, демонструвало і свою головну особливість: бути *тут і тепер*, бути цілісно і до кінця в теперішньому і віднаходити *себе* в нових формах у майбутньому, роблячи їх *справжнім* теперішнім. Таке уточнення теперішнього не виглядає надмірним: давно підмічено, що західна людина загалом надає тому, що з нею зараз відбувається, так би мовити, остаточного значення. А в східнослов’янському світі якщо і має місце глибинно відповідальне ставлення до того, що відбувається безпосередньо зараз, то, як правило, – *заради* якоїсь *майбутньої мети*; це – ситуація, коли ніщо в даний момент не відбувається, з погляду життєвого смислу, остаточного.

Заповідана найвища сакральна цінність руського світу – соборність – трансформувалася в російській культурі в ідею “духовної” месіанської *держави*, де інституції *даються* особистості згори, а не *виробляються* з досвіду її власних ціннісних достовірностей.

Україна, проіснувавши тривалий час у ролі “причіпного вагону” російської імперії, залишилась в питаннях організації громадянського, а відтак і державного, життя інфантильною і непрозорою для самої себе. В українському світі було більше простору для формування цінності індивідуальної свободи, ніж у російському. Проте індивідуальне начало (як і будь-яка інше) вимагає для свого становлення саме як *суспільної цінності* онтологічного визнання. Якщо припустити, що сакральні цінності лишаються незмінними, то онтологічне визнання індивідуального начала мало б здійснюватися через його узгодження з ідеєю соборності. Проте російська ідея соборності була, як ми вже зазначали, затьмарена ідеєю месіанської держави, а українська (унія) лишалася занадто формальною. У наявному житті український світ виробив у собі лише підозріле ставлення до існуючої державності і, зрештою, – специфічно провінційний “недоіндивідуалізм”.

Проте зазначене онтологічне визнання, також *специфічним* чином, відбувалося через переосмислення візантійської спадщини. В православ'ї найбільшого значення якраз і набула індивідуальна духовно-аскетична дія. Але проникнення її в існуючий народоустрій лишилося лише “духовним сподіванням” саме тому, що цінність аскези в принципі не може набути загального значення.

У Росії соціально не інтегрований і все більше зростаючий потенціал індивідуальної ініціативи дістав наприкінці ХІХ століття радикальний вихід у марксистському вченні: відбулася підміна соборності підкреслено соціалізованим колективізмом плюс абстрактна (і тому в уяві – безмежна) можливість індивідуальної ініціативи (коли навіть куховарка може керувати державою).

У російському варіанті ідея всезагальної рівності, хоча й виявилася спотвореною реально встановленим комуністичним режимом, проте спричинила безпрецедентний розвиток індивідуального досвіду. Цей досвід, на нашу думку, так і не здобувши онтологічного визнання як складової частини сакральної цінності (давно спотвореної), призвів наприкінці ХХ століття до руйнування квазі-

соборної ідеї комунізму і спробував надалі ціннісно-сакральню "самоконституюватися" через пряме звернення до західних цінностей. Проте сакралізації ідеї індивідуальності цей досвід не сприяв і, якщо дотримуватися попереднього припущення про незмінність вихідних сакральних цінностей, "в обхід її" сприяти їй не міг.

Наївною і суто радянською була, звичайно, сама спроба "проголосити і здійснити". Сакральні цінності виявляють архетиповий, глибинний спосіб присутності людини у світі і контекст їх формування – це завжди віра, яка трансцендентно, але абсолютно достовірно встановлює взірць для самообмеження людської волі. Усі інші цінності можуть продуктивно (для суспільства) діяти в світлі діючих сакральних. Це стосується і віри в себе, в свою індивідуальну неповторність, в свої здібності і в своє право на власний спосіб життя. Усі перелічені цінності мають іманентний характер. Після остаточного знецінення комуністичної ідеології вони, по суті, підмінили собою вироблену Європою протягом століть ідею цінності індивідуального "Я". До такої, нічим не обмежуваної "надцінності" додалась глибинна потреба людини руського світу поділитися своїм "скарбом" з усім світом, потреба спільного переживання своєї істини.

Зауважимо, що українські наслідувачі західного індивідуалізму, як правило, легко втрачають толерантність або, щонайменше, усякий інтерес до того, що їхня "єдино правильна" ідея не визнається як самодостатня. Найбільшою мірою в таких фактах ми якраз і маємо справу зі спотвореною і прихованою від самоусвідомлення ідеєю соборності, коли певні напрацювання власного досвіду у формуванні цінностей сприймаються індивідом як "істинні" і продуктивні для всіх.

Повернення до архаїчного православ'я, яке або безкінечно вимагає дотримання заповідей, або безкінечно *прощає* за їх недотримання, зрозуміло, проблему теж не вирішує. Між вимогою і прощенням існує співучасть у подоланні сучасних форм духовного самовідчуження. Проте допомогти іншим може, очевидно, той, хто

звертається до них зрозумілою мовою – мовою, яка виникає з власного досвіду подолання духовного самовідчуження. А що нам відомо про це від православних пастирів? Успіх протестантських проповідників в Україні безпосередньо пов'язаний зі спробами останніх задіювати у своїх зверненнях до прихожан індивідуальний досвід вирішення ціннісних проблем. Але протестантизм виявляється ще більш вразливим у можливості здійснювати ідею соборності. Це й зрозуміло, оскільки сам він виникає свого часу як вираження в релігійній сфері найбільш послідовного німецького індивідуалізму і разом з ним проходить свій історичний шлях до все більшої самодостатності індивідуального досвіду.

Реформа православ'я, спрямована на онтологічне визнання цінності індивідуального (зокрема релігійного) досвіду, виглядає на сьогоднішній день утопічною. Увірувати в західний спосіб життя на наших теренах можна з таким самим успіхом, як і в ідею комунізму.

Відтак зв'язок із найвищою сакральною цінністю лишається розірваним. І саме це, гадаємо, позбавляє енергії строкаті політичні ідеї “національного спасіння”. І “інтеграція в цивілізований європейський світ”, і “навіки з Росією” – обидва гасла лишаються гаслами, які прирікають національний організм на другорядність, як приречений на другорядність будь-який організм, що не здійснює свого способу існування.

Простіше кажучи, нація, яка не розгадала і не збагнула свого покликання, може тільки скніти.

### *Література*

1. Зиммель Г. Индивид и свобода // Зиммель Г. Избр. Т. 2 – М., 1996.



## **Політичний етос у сучасній Україні: витоки і перспективи трансформації**

Під терміном “політичний етос” розуміємо сукупність усталених стереотипів поведінки і мислення людей у політичній сфері життя суспільства. “Політична сфера” є дифузним феноменом: причетними до неї стають будь-які суспільні явища і окремі життєві ситуації, пов’язані з реальним перерозподілом влади. Отже, ця сфера значно ширша порівняно зі сферою офіційних політичних відносин суб’єктів влади. Своєю чергою “політичний етос” є багатовимірним явищем, оскільки охоплює собою, з одного боку, специфіку політичної практики і свідомості різних категорій людей (“еліта”, “маса”, “експерти”), з іншого – стереотипи різного походження, які часто вступають у суперечність між собою.

“Політичний” етос сучасної України є досить узагальненим поняттям, яке потребує конкретизації у двох напрямках: за конкретними соціальними суб’єктами “політичних відносин” та за конкретним походженням його окремих складових. Така конкретизація дає змогу визначити етично конструктивні і етично деструктивні елементи української політичної культури, а також спрогнозувати напрям їх подальшої еволюції.

Політичний етос української еліти в основному успадкований від радянської номенклатури, хоча й набув певної модифікації. Основним його принципом є жорсткий ісрархізм та поділ на “наших” і “ненаших”, який базується на принципі особистої “вірності” конкретному “шефу” або “системі” в цілому. Основною його модифікацією останнього часу є необхідність наявності у людини, причетної до політики, так званих “PR-якостей”: зокрема, вміння маніпулювати масовою свідомістю (“демагогія”, у буквальному розумінні цього терміна), “вміння домовлятися” з конкурентами, а також суто зовнішніх, “іміджевих” ознак “справжньої європейськості”. “Еліта”

українського політикуму після певної консолідації у 1990-ті роки нині розкололася на кілька конкуруючих угруповань, однак всередині них цілком зберегла радянсько-номенклатурний принцип “васалітету”. Входження в неї потребує не тільки великих фінансових ресурсів, а й прийняття її “етосу”. Спроби суспільства створити контреліту, здійснювані протягом усього періоду незалежності, досі створювали тільки її “двійників”, які повністю засвоюють риси старої владної номенклатури, інколи навіть у ще більш деструктивних проявах, лише недолуго замаскованих “демократичною” риторикою. Отже, реальна етика представника сучасної української політичної еліти – це свого роду “неофеодальна” етика васалітету, “законсервована” у виборчій системі за партійними списками і в “кланових” принципах їх формування.

Щоправда, дещо подібне до принципу “васалітету” діє і в політикумах країн, які вважаються зразками демократії. Відмінність полягає в тому, що у названих країнах відносини всередині політичних “команд” є більш “м’якими” і прозорими, більш пов’язаними з професійними і етичними особливостями конкретної людини. Натомість політичний “васалітет” в Україні формується передусім на основі позаполітичних (насамперед, економічних) чинників, а також на основі суто особистих “заслуг” перед “шефом” (частіше за все – “заслуг” доволі сумнівного гатунку, з погляду інтересів суспільства в цілому).

Політичний етос української “маси” також в основному успадкований від “радянської людини”. Основною його ознакою є парадоксальне поєднання загальної відстороненості від політичної сфери життя і скептицизму щодо “влади” як такої із певними стереотипами утопічного мислення, наївним “вождизмом” і схильністю до віри в примітивні абстрактні гасла. Цікаво, що динаміка цього етосу полягає не в “синтезі” цих складових, а у “стрибках” із однієї крайності до іншої. Крім того, в різних регіонах домінують різні складові названого етосу: зокрема, в урбанізованих, із домінуванням раціоналістичного і прагматичного мислення (схід і південь) – перша

(“скептична”); в аграрних із сильними реліктами архаїчного світо-сприйняття (захід і центр) – друга (“утопічна”). Саме цей ментальний розподіл і був основним чинником політичного розколу країни, що загострювався з 2004 року.

Для політичного мислення “маси” характерним є наївне перенесення побутової “етики порядності” в складну сферу політики, де вона, ця етика, часто виявляється неадекватною, оскільки не враховує тих специфічних “правил гри”, які існують в системі перерозподілу влади. Низька поінформованість щодо реальних політичних процесів і погане розуміння їх внутрішньої логіки спонукають цей тип свідомості до сублімації своєрідного “принципу довіри”, який майже завжди призводить до розчарувань. Утім, саме етичні категорії порядності і довіри максимально використовуються як ключові PR-символи для маніпуляції політичною свідомістю “масового” типу.

Нарешті, політичний етос доволі значної категорії людей, які мають певні інтелектуальні навички аналізу політичних процесів (належачи при цьому до будь-якої категорії населення – наприклад, таких людей багато навіть серед пенсіонерів), може бути умовно названий етосом “експертів”. Йому притаманний саме той синтез, якого бракує етосу “маси”: поєднання ідеологічної принциповості з критичністю і скептицизмом щодо наявного політичного життя, із етикою “інтелектуальної чесності”. Цікаво, що за досить значної поширеності “експертного” типу політичної свідомості серед самого населення рівень вітчизняних “професійних експертів” є досить невисоким – їхня діяльність має в основному ідеологічно-агітаційний характер.

Нині спостерігаються такі тенденції трансформації політичного етосу в Україні: 1) поляризація всередині політичної “еліти”, загострення взаємної критики її різних частин, що конфліктують; це призводить до збільшення відкритості і правового контролю діяльності “еліти” в цілому; 2) зростання загальної ваги і впливу етосу “експертів” через кризу етосу “маси”; 3) починається послаблення

політичної регіоналізації країни внаслідок кризи політичного стосу “маси”. Названі тенденції, безперечно, є глибоко позитивними, хоча інтенсивність цих процесів є надто повільною і ще не має якихось помітних наслідків у реальному політичному житті.

Значно цікавішою і, на жаль, майже “табуйованою” до цього часу темою є фундаментальні етичні вади українського політичного мислення як такого; вони пов’язані зі специфікою історичних витоків української національної ідентичності. ґрунтовне дослідження цієї надто заідеологізованої теми потребує зовсім іншого масштабу. Втім, і в межах статті є можливість окреслити її найважливіші аспекти. Етичні вади українського політичного мислення зумовлені об’єктивно-історичними причинами, але ця обставина не є і не може бути моральним виправданням для тих, хто продовжує їх відтворювати в сучасному політичному житті.

Першу стичну ваду можна визначити як *історичну невдячність*. Зрозуміло, що ідея окремішності України як нової національної і політичної одиниці, виникаючи як заперечення імперського дискурсу “трисдиної руської нації”, не могла не акцентувати ті аспекти історичного минулого (як радянського, так і дорадянського часів), які вважалися носіями “української ідеї” суто негативними. Це, у свою чергу, сформувало певний психологічний комплекс, внаслідок якого *реальна* державно-історична доля народу повністю знецінюється, а також формується стійкий образ “ворога” – тільки навколо якого, по суті, і вибудовується власна ідентичність. Ситуація постає явно патологічною як у логічному, так і в етичному сенсі. Логіка вибудовування власної ідентичності навколо образу ворога завжди є дуже неефективною, особливо тоді, коли цей міфічний “ворог” становить ледве не половину населення власної країни. Внаслідок цього “справжньо-українська” політична свідомість, як показує досвід, міцно зрослася зі своєрідною “психологією гетто”, яка за часів незалежності не тільки не зникла, а навпаки – масово поширилася. “Психологія гетто” іншим своїм боком має своєрідний колективний нарцисизм, нездатність до справжнього діалогу з полі-

тичними опонентами, на яких а ргіогі навішується ярлик так званих “антиукраїнських сил” (бо хтось знову присвоїв собі право визначати “ворогів народу”) і т. д.

Масове поширення цього типу політичної свідомості є наслідком формування через систему освіти і ЗМІ певної історичної міфології, яка, цілком перекреслюючи реальну історичну долю народу, її реальну невблаганну логіку і смисл, розбудовується навколо образу ворога і міфологеми віковичного “гноблення”. Будь-який психолог засвідчить, що нав’язування таких стереотипів історичного мислення може бути тільки деструктивним як для колективної, так і для індивідуальної психіки. Моральнісна деструктивність колективного нарцисизму і “психології гетто” взагалі не потребує коментарів. А в суто політичній площині маємо констатувати: Україна нині є єдиною країною в Європі, у якій масова свідомість формується *de facto* офіційною ідеологією, яка зберігає цілком свідому спадкоємність із різновидом тоталітаризму – із так званим “інтегральним націоналізмом” (українським різновидом європейського фашизму 1920–1930-х років). Шкільні підручники історії України майже дослівно відтворюють гасла і оцінки подій із творів Д. Донцова та інших авторів цього типу. На цьому ґрунті вже сформувалося покоління молоді, яке не має ніякого уявлення про справжній антитоталітарний досвід ХХ століття. Новітні молоді ідеологи української “національної ідеї”, наприклад, вже прямо називають фашистську диктатуру Франко в Іспанії “еталоном національно-державного будівництва”! [1, 1]

Які “моральні” стерсотици формує сприйняття вітчизняної історії за догмами “інтегрального націоналізму”, найяскравіше виявляється, якщо ознайомитися з подіями XVII століття. Навіть під час оборони об’єднаними силами на землях тодішньої України загинуло і було продано в рабство близько половини її населення – настала страшна Руїна, після якої весь центр країни на сотні кілометрів був узагалі обезлюднений, врятувалися лише ті, хто встиг втекти (в основному на схід, під захист російських кордонів). А що

було б, якби російська армія зрештою не вигнала турків, татар і поляків? Власне, саме існування південноруського етносу, наприкінці XIX століття названого “українцями”, є результатом самовідданої політики Російської держави, змушеної вести протягом десятиліть зовсім не вигідні для себе важкі війни з Польщею і Туреччиною заради порятунку предків сучасних українців від прямого геноциду. Територія, що її контролювали війська Б. Хмельницького на момент їхньої Переяславської присяги царю, становила близько 1/10 території сучасної України. Все інше було відвойоване для неї російською армією протягом декількох століть. Причому майже половина її сучасної території взагалі до цього не була заселеною слов'янами – це стало можливим виключно завдяки розширенню Імперії. Усякий, хто, знаючи хоча б названі факти (а фактів цього типу – безліч), продовжує говорити лише про “гноблення” з боку Росії, явно страждає або удаваним слабоумством, або тим, що хтось назвав “ампутацією совісті”. Саме ці якості, очевидно, і намагаються нині виховувати у дітей і студентів під час викладання “історії України”.

На перший погляд, може здаватися, що така “ампутація” історичної совісті не має ніякого стосунку до сучасної української політики. Але, як показано вище, це тільки на перший погляд. Насправді ж етичні проблеми новітньої української політики безпосередньо успадковують той самий дух своєрідного колективного нарцисизму, який було закладено з самого початку в специфічно українськомовній ставленні до своєї історії.

У суто прагматичному плані це виявляється в тому, що приблизно половина населення сучасної України, яка зберігає відчуття спадкоємності і спільності з історичною Росією та СРСР, – просто як *об'єктивний факт, який реально визначає їхню ідентичність*, – фактично не є представленою в офіційному політичному дискурсі. Будь-які специфічні інтереси, цінності і просто власна гідність цієї *половини* (!) населення – феномен, абсолютно немислимий у будь-якій цивілізованій країні! – просто а рїгї розглядаються як “антиукраїнські”, як начебто інтереси якоїсь “сусідньої

держави”, а не власних громадян. Шляхом наполегливих ідеологічних маніпуляцій із масовою свідомістю ці люди фактично позбавляються *власної політичної суб'єктності*. Відверта аморальність таких намагань не потребує спеціальних доказів, але сама можливість говорити на цю тему нині є практично табуованою.

Отже, саме ці, приховані за “демократичною” риторикою, тоталітарні інтенції домінантної у суспільному дискурсі української політичної свідомості і є головним чинником політичного і ментального розколу в суспільстві. Цей розкол за роки незалежності не тільки не зменшився, а навпаки, його свідомо підтримували і використовували, бо він є надзвичайно вигідним існуючій владній номенклатурі – адже саме вона завжди постає начебто тією “третьою силою”, яка об'єднує країну. Протистояння приблизно однакових “електоратів” виявилось надзвичайно ефективною “технологією” такого структурування політичного простору, яке не потребує від представників владної номенклатури жодної відповідальності за свої дії – треба лише вчасно стати на той чи інший бік проти спільного “ворога”, щоб знову бути “останньою надією” маніпульованих виборців.

Однак без тієї специфіки української політичної свідомості, про яку щойно йшлося, це надзвичайно вигідне і зручне для владної номенклатури структурування “електорату” за принципом “стінка на стінку” було б неможливим. Якби із самого початку в Конституції України було закріплено параметри *політичної нації*, насамперед офіційна двомовність, а також були припинені маніпуляції з історичною свідомістю, то такого розколу не могло б бути в принципі. Натомість і Конституція, і ще більше реальна державна політика намагаються розбудовувати в Україні *етнократичний режим*, неприйнятний для половини її населення.

Отже, немає сумнівів, що цей розкол було запрограмовано *свідомо* саме як ефективну політичну технологію монополізації влади. Утім, події 2004 року надто розхитали ситуацію – очевидно, “помаранчеві” технологи не очікували такого потужного спротиву

від іншої половини України, сподіваючись на її незорганізованість та тривалу ідеологічну розгубленість. Відтак на даний момент протистояння вийшло на рівень, який призвів до вимушеного розколу *всередині* самої політичної номенклатури, члени якої вимушені відкрито обирати чийсь бік, а “зрадники” ризикують випасти із “системи”. Але навіть і такий ризикований, “критичний” режим існування лишається для неї загалом зручним.

Можна прогнозувати, що існуюча владна номенклатура і надалі намагатиметься спиратися на принцип “розділяй і володарюй”. Для цього достатньо залишити одну державну мову і продовжувати нав’язувати населенню етнократичну ідологію – і перманентний політичний розкол країни забезпечено автоматично (принаймні на найближчі два – три десятиліття). Утім, хоча проект етнократичної України нині має потужну регіональну базу і системну підтримку з боку держави, насправді він належить до політичних анахронізмів, вплив яких на масову свідомість у майбутньому може тільки зменшуватися (його аналоги в Європі, наприклад, – рух Ж.-М. Ле Пена у Франції – вже давно не мають реального доступу до влади). Натомість “інша Україна” (“біло-блакитна”) обстоює універсальні принципи політичної нації, історичної спадковості та ідеологічного плюралізму. Останній проект відповідає визначальним тенденціям розвитку сучасного світу, а отже, врешті-решт має абсолютно домінувати. Однак брудна технологія розколу, якщо її не буде припинено, і далі лишатиметься дуже ефективною.

Якби з самого початку періоду незалежності України держава стала на “незручний” для владної номенклатури шлях розбудови політичної нації, а не етнократичного режиму, то й сама структура українського політичного простору і процеси, що в ньому відбуваються, були б зовсім іншими. Насамперед, напевно, взагалі не існувало б партій із переважно регіональним російськомовним спектром і партій, які обстоюють цінності радянського минулого (КПУ, ПСПУ). Усі ці партії існують і мають підтримку насамперед як форми захисту людьми власної соціальної ідентичності – і просто



особистої людської гідності – тими громадянами, які опинилися поза межами офіційного політико-ідеологічного дискурсу, раптово стали неначе іноземцями у власній країні. Якщо в європейських країнах партії презентують і намагаються реалізувати програми соціально-економічного розвитку, то в Україні окремі групи населення, які голосують за ті чи інші партії на виборах, чекають від них, насамперед, захисту власної ідентичності й гідності. Тому реальні соціально-економічні результати правління тих чи інших політичних сил не мають суттєвого впливу на електоральну підтримку цих сил (тим більше, що ці показники в усіх практично однакові), – головне для виборця те, наскільки активно вони протистояли “ворогам” відповідного кольору. Причому ситуація є абсолютно дзеркальною з обох боків – і там, і там у виборців однакова “електоральна психологія”.

Хоча в соціально-психологічному розумінні “кольори”, на які поділено країну, є “двійниками” один одного, це не означає, що не існує третьої позиції, з якої можна оцінити ситуацію з суто моральнісного погляду. На наше глибоке переконання, у суто моральнісному розумінні, абстрагуючись від будь-яких конкретних політико-ідеологічних уподобань, заслуговує безперечно, підтримки та сторона, яка обстоює елементарні людські права, насамперед, право користуватися в рідній країні рідною мовою. Близько половини громадян України є російськомовними, а отже, позбавлені права користування рідною мовою на офіційному рівні і фактично викинуті в соціокультурне гетто. Більше того: *сама ситуація, коли половина населення країни не має своєї мови в значенні державної, в сучасному світі є абсолютно унікальною і безпрецедентною – окрім України, таких країн узагалі більше не існує в цілому світі, не кажучи вже про Європу.* Про якусь “демократію” і “європейські принципи” тут вести мову взагалі смішно – має місце *лінгвототалітаризм* у чистому вигляді. Аморальність цього явища також не потребує доказів.

Дух колективного нарцисизму (наполягаємо саме на такій формулі), що досі домінує в “ширій” українській історичній і полі-

тичній свідомості, має навіть ще більші деструктивні наслідки для самих його носіїв. Крім відчуття вічної скривдженості, відчуття постійної оточеності ворогами і зрадниками, що поєднується, однак, з надзвичайною гордовитістю, а інколи і просто нахабністю щодо інакомислячих, котрі фактично сприймаються як люди другого сорту (“манкурти”, “яничари”, “бандити”, “п’ята колона” та ін.), перебування в такому стані неминуче призводить і до поруйнування всіх нормальних моральних понять: виникають патологічна нездатність до діалогу і самокритики, комплекс “я завжди правий” та ін.

Дуже важливим є той факт, що зазначені особливості політичного мислення ніколи не були масовими. Це яскраво виявилось, наприклад, за часів громадянської війни 1918–1920 років. Характерним щодо цього є свідчення одного з лідерів названого руху – В. Винниченка: “Я їхав вісім день, – пише цей автор про одну зі своїх подорожей Україною у період громадянської війни, – серед солдатів, селян, робітників, змінюючи своїх сусідів на численних пересадках. Отже, я мав нагоду побачити на протязі сих днів немов у розрізі народних шарів їхній настрої... Я під той час уже не вірив в особливу прихильність народу до Центральної Ради. Але я ніколи не думав, що могла бути в йому така ненависть. Особливо серед солдатів. І особливо серед тих, які не могли навіть говорити по руськи, а тільки по українськи, які значить, були не лотишами й не руськими, а своїми, українцями. З якою зневагою, люттяю, з яким мстивим глумом вони говорили про Центральну Раду, про генеральних секретарів, про їхню політику. Але що було в цьому дійсно тяжке і страшне, то це те, що вони разом висміювали й все українське: мову, пісню, школу, газету, книжку українську... І то була не випадкова одна-друга сценка, а загальне явище від одного кінця України до другого” [2, 159–161].

Щоб свідчення В. Винниченка не здалися вираженням його екзальтованого суб’єктивного сприйняття (хоча б і невігідного самому авторові), варто навести ще хоча б одне свідчення подібного роду, беручи до уваги, що таких безліч. Наприклад, у спогадах

М. Могилянського “Трагедія України” читаємо: “Чи користаються національно налаштовані українці довірою широких мас населення, в ім’я яких вони діють й ім’ям яких так часто зловживають? Чи користується “українізація” симпатіями широких мас населення України? Потрібно раз хоча б висловити ту істину, що в тій історичній стадії, у якій жило тоді населення України, воно було більш ніж байдужим до всяких спроб і витівок українізації. Українці занадто багато брехали на цю тему (тобто посилаючись на нібито масову народну підтримку ідеї незалежності – В. Д.)... Якщо ще потрібно безстороннє свідчення повного провалу ідеї “українізації” і “сепаратизму”, – продовжує М. Могилянський, – то варто звернутися до цілком надійного і безстороннього свідчення німців, що були зацікавлені у поглибленні “українізації” для успіху розчленування Росії. Через два місяці перебування в Києві німці й австрійці, які займали Одесу, посилали докладну доповідь у Берлін і Відень у повністю тотожній редакції... Доповідь красномовно доводила, що існуючий уряд не в змозі навести в країні необхідний порядок, що з українізації нічого не виходить, тому що населення прагне до російської школи, і всякий українець, що надходить на службу, хоча б сторожем на залізницю, прагне і говорити, і читати російською, а не українською. Загальний же висновок був той, що бажано оголосити відкрито і легально окупацію краю німецькою військовою силою” [3, 121–122]. Водночас той факт, що ідея українізації усе ж таки мала певний відгук, хоча б і незначний, також пояснюється дуже просто, про що в пориві відвертості “проговорився” Д. Дорошенко: “Автономія України і взагалі національні вимоги підносилися масам як свого роду викуп, ціна за панську землю: хочеш одержати панську землю даром – вимагай автономію! Зрозуміло, це не створювало міцної бази для української державності” [4, 71].

Усі ці явища пояснюються зовсім не “низьким рівнем національної самосвідомості” того періоду, як звикла заявляти офіційна українська історіографія, а саме навпаки – її найвищим і стійким розвитком, що спирається на тисячолітню традицію єдності Русі.

Про це свідчить, наприклад, факт великої поширеності напередодні революції серед українського селянства і міщанства приналежності до загальноросійських православно-патріотичних організацій. Наприклад, у 1909 році на зустрічі з царем Миколою II делегація від Волині на чолі з архієпископом Антонієм (Храповицьким) і архімандритом Почаївської Лаври Віталієм піднесла царю книги зі списками членів “Союзу Руського народу”, в якому налічувалося понад мільйон (!) людсй, що становило майже все доросле чоловіче населення Волині. Відомий публіцист і політичний діяч В. В. Шульгін, який також входив до складу делегації, свідчив, що запис у ці організації мав характер стихійного народного руху протесту проти революції, і додавав: “мільйон волинців сказали в той день Царю, що вони не “українці”, а руські, тому що зарахувалися до “Союзу руського народу”” [5, 245]. Характерно також, що з загальної кількості членів православно-патріотичних організацій руського народу більша частина (близько 2-х мільйонів) припадала саме на територію сучасної України, а не Великої Росії. (До речі, сам термін “руський”, що був народною самоназвою населення України до початку ХХ століття, відображував реальний факт поліетнічної єдності; тим часом термін “росіяни” не існував у народному вжитку: із літературної мови доби М. Карамзіна саме з метою етнічної дивергенції він був запроваджений в українській мові лише на початку цього століття).

Утім, і радянський період історії України також не можна розглядати як щось начебто “нав’язане” Росією. Зокрема – громадянська війна в кінцевому підсумку завершилася саме на теренах України завдяки підтримці більшовиків місцевим населенням (у 1920 році Червона Армія майже на третину складалася з українців, у тому числі і у вищому командному складі). А. Денікін не зміг взяти Москву, хоча більшовицькі “вожді” вже сиділи на валізах, саме тому, що у вирішальний момент майже половина його сил була задіяна в Україні проти Махна і Петлюри. Отже, радянська влада тут була народною владою анітрохи не менше, ніж у Великої Росії, хоча б у тому сенсі, що в ході громадянської війни населення України не

допомогло її супротивникам перемогти, а отже, саме *вільно* обрало свою подальшу долю з усіма її жахами.

Взагалі *бажання перекласти всю відповідальність за гріхи свого минулого на когось іншого, щоб лише уникнути моральної рефлексії і покаяння*, – дуже характерна риса традиційної української історичної свідомості, що засвідчує її повний відрив від народного, християнського ґрунту. Стійке нерозуміння цієї принципової обставини означає лише низьку інтелектуальну і моральну культуру людей, які нині претендують на роль “інтелектуальної еліти” України.

Що означають наведені факти з етичного погляду? По-перше, те, що українське політичне мислення має визнати факт *моральної спадкоємності* з усіма попередніми періодами історичного і політичного буття народу, який сам несе повну відповідальність за зроблений вибір і не має права прекладати його на когось іншого. По-друге, українське політичне мислення має визнати факт історичної і моральної *обґрунтованості* традиційної “руської” ідентичності для будь-якого громадянина України незалежно від його етнічного походження і не має жодного права вважати її якоюсь “п’ятою колоною”. Цей тип спирається на *тисячолітню історичну традицію*, яка має величезне моральнісне значення.

Ця тисячолітня традиція не може зникнути за чийось бажанням, а продовжує активно існувати. За соціологічними даними, у 2002 році під час опитування молодих людей від 16 до 34 років під патетичною назвою “Перше вільне покоління на Україні – хто вони?” близько 60% з них відповіли, що вважають українців і росіян двома частинами одого народу; а 61 % громадян України підтримали курс на реінтеграцію України і Росії в єдиний економічний і військово-політичний простір (опитування відбувалося в усіх пропорційно представлених регіонах країни) [6, 46–47]. У роки незалежності України, незважаючи на жорстку українізацію ЗМІ і системи освіти, і далі зростала російськомовна частина населення, яка, за деякими даними, саме в цей час стала фактичною *більшістю*. Цей факт

однозначно показує, що розширення вживання російської мови було і є наслідком певних об'єктивно-історичних процесів (а зовсім не так званої “русифікації”), а за часів незалежності стало також своєрідним проявом соціального протесту. Отже, є просто дикунською трактовка російської мови як мови “мєншини”: саме так у наш час у офіційному дискурсі з цієї проблеми відбувається відверто лицемірна підміна *реальної поліетнічної спільноти русофонів* штучно окресленою псевдоспільнотою якихось “росіян, що проживають в Україні” (а кількість останніх шляхом маніпуляції масовою свідомістю під час переписів і опитувань населення – спробою легко скоротити майже до нуля). Особливо аморальним, на нашу думку, є твердження про те, що російськомовні етнічні українці є начебто “жертвами русифікації”. І річ не тільки в тім, що це – неправда суто фактична (бо абсолютно переважна більшість цих людей засвоїли російську мову як найпершу, тобто *рідну*). Особлива аморальність цього твердження полягає в тому, що ці люди *de facto* розглядаються як якісь неповноцінні жертви експерименту, у яких рідна мова виявляється нерідною. І в суто більшовицькому стилі ці люди підлягають негайному примусовому “перевихованню”, інакше – вони “україножери”, “манкурти” і “п’ята колона”.

Стихійна і цілком природна інтеграція в єдиний російський культурно-мовний простір зумовлена тисячолітньою традицією спільного історичного буття і прискорена стрімким розвитком масових комунікацій у ХХ столітті, а також тяжінням до російської культури, однієї із наймогутніших у світі. Для порівняння варто згадати, що західноєвропейські нації були “зібрані” із значно різнорідніших етнічних елементів, причому більшість останніх після цього взагалі перестали існувати як такі. (За афоризмом В. В. Кожінова: “Якщо Росія – це “в’язниця народів”, то в такому випадку Європа – це цвинтар народів”). Справді, якщо в Європі нині асимільовано понад половину стносів, що існували ще на початку Нового часу, то жоден із тих стносів, які ввійшли свого часу до складу Російської імперії, аж ніяк не зник, а деякі з них взагалі тільки завдяки цьому й вижили, до

того ж більшість дістала такі сприятливі умови розвитку, яких не мала ніколи раніше. В жодній країні Європи (почасти лише за винятком “клаптевої” Австро-Угорщини) не було такого лояльного ставлення до самобутності етносів, як у Росії, яка надавала усім їм без винятку можливість здобути початкову освіту і здійснювати судочинство стічною мовою. І тим більше ми не знайдемо в Європі нічого схожого на більшовицьку “українізацію”: неможливо навіть уявити собі, наприклад, “гасконізацію” чи “бретонізацію” у Франції, “саксонізацію” в Німеччині, “уельсизацію” у Великобританії, а тим більше “баскизацію” і “каталонізацію” в Іспанії. Але ж відмінності цих етнічних мов від офіційних мов цих держав незрівнянно більші, ніж відмінності між літературними російською й українською мовами (не кажемо вже про їхні розмовні варіанти)!

Щоправда, починаючи з 1950-х років поступово відбувався процес скорочення частки українських шкіл і україномовних видань (хоча загальний обсяг останніх зростає), але ці офіційні заходи завжди мали *наздоганяючий* характер, постійно навіть відстаючи від змін у реальній мовній практиці населення. Скорочення було наслідком *незатребуваності* цих шкіл і цих видань, на що держава була змушена зважати, щоб попросту не викидати гроші на вітер. На жаль, усі ці процеси ще не дочекалися свого систематичного дослідження, яке усе поставило би на свої місця. О. С. Пушкін свого часу фактично сформулював один із найважливіших законів соціолінгвістики, який безпосередньо стосується нашої теми, коли сказав, що “язык распространяется не саблею и пожарами, но собственным обилием и превосходством” [7, 243]. Російська мова завжди поширювалася й нині поширюється лише внаслідок дії цього закону.

Однак ідеологема про “русифікацію” є базовою для всієї української політичної ідеології, адже вона використовується українськими політиками саме для прикриття реальної політики штучної українізації – для боротьби проти російської мови і культури половини громадян України. Причому дехто навіть відкрито заявляє, що визнання російської мови як другої державної чи хоча б просто

офіційної, стане “початком кінця української мови” [8,7]. І ні в кого чомусь не виникає абсолютно природного для всякої нормальної людини питання: а що це за мова, яка, за їхнім же власним твердженням, не може самостійно існувати без “підтримки” її державою? Очевидно, що такі “аргументи” самі по собі є найбільшою образою для самої української мови – і саме з боку тих, хто начебто стає на її захист. А втім, відомо, що жодних реальних аргументів на користь державної одномовності, окрім цього шойно цитованого ганьбища, просто не існує.

Остання з моральних патологій української політики, на нашу думку, полягає в *симулякровому характері самоідентифікації політичних сил*. Найхарактерніший приклад цього – самонайменування тільки самих себе “демократичними”. У такому самонайменуванні міститься одночасне самозаперечення: *відмовляючи іншим у “демократичності”, тобто в здатності репрезентувати інтереси певних спільнот громадян, ці сили насправді доводять саме власну недемократичність (не кажучи вже про явну аморальність у ставленні до своїх опонентів і особливо до тих громадян, які їх підтримали)*. Деякі відомі дуже “демократичні” політики взагалі вважають систематичні образи і просто хамство на адресу опонентів найкращим способом власного самоствердження. До тих, хто нині в Україні вважає себе одними-єдиними “демократами”, очевидно, найкращим чином пасує поетичний афоризм М. Волошина: “Политика – расклейка этикеток, / Назначенных, чтоб утаить состав” [9, 197]. “Симулякровий” характер української політики найбільш яскраво виявився в так званих “помаранчевих подіях”. Можемо запропонувати читачеві ще один інтелектуальний експеримент – жорсткий тест на справжню “демократичність” політичного мислення. Далі буде репрезентоване те бачення названих подій, якого ніколи не було в офіційному політичному дискурсі, але яке тією чи іншою мірою поділяє не менше половини (а в даний момент – напевно, більше) громадян України. Тест полягає в тому, чи зможуть носії офіційного політич-



ного дискурсу, які впевнено вважають себе “демократами”, вести справжній змістовний діалог із цією половиною громадян України? Отже, бачення таке.

“Помаранчеві”, іменуючи себе “опозицією”, заявляли, що вони нібито борються з “цією владою”. Це – неправда і відверте лицемірство, тому що вся їхня команда була укомплектована саме з представників “цієї влади”. Більше того, на відміну від В. Януковича і його команди, що потрапили у вищий ешелон влади нещодавно, “помаранчеві” репрезентували саме *владну номенклатуру*, яка беззмінно правила країною з 1991 року (а багато хто ще й до того). Тобто насправді “помаранчеві” події являли собою саме *контрреволюцію старої політичної еліти*, яка відтискується новою пасіонарною і більш професійною командою, котра представляє молодий вітчизняний капітал, що розвивається. Природно, що без могутньої підтримки ззовні цього не вдалося б зробити. Із суто етичного погляду зазначимо, що провідники “помаранчевої команди” поведуться дуже нечесно щодо Л. Кучми, з колишньої команди якого всі вони вийшли і який усіх їх особисто наблизив до себе і увів до верхівки політичної еліти. А вони “віддячили” йому тим, що оголосили “кучмізм” (з якого всі вони й вийшли) винним у всіх негараздах країни і своїм власним ворогом. (Отже, історична невдячність як “архетип” української політичної свідомості тут “спрацювала” дуже чітко.)

Показовим є ставлення “помаранчевих” до своїх опонентів, якими насправді виявилися зовсім не якісь міфологічні “кучмісти”, а просто половина населення країни. Завжди відразу починаючи з голосливних обвинувачень і з образ своїх супротивників, при цьому часто доходючи просто до свідомого хамства і принципово не намагаючись щось серйозно обговорювати, “помаранчеві” принципово заперечують сам режим діалогу. Відверто ображаючи своїх опонентів, називаючи їх “бандитами”, “зомбі”, “п’ятою колоною Москви” та ін. (інших способів “дискусії” вони ніколи не застосовували), вони спекулювали на двох лицемірних міфах: про те, що в “білих-

синіх” нібито немає достатньої інформації про те, що відбувається; про те, що прихильники В. Януковича – це так звані “совки”, тобто “відсталі” люди, пержиток радянського минулого. І те, й інше являється собою нахабну неправду. “Помаранчевий” агітпроп уже після першого туру виборів безроздільно панував у всіх загальноукраїнських і тим більше західних ЗМІ. Саме на півдні і сході країни ще залишалися хоч якісь джерела альтернативної інформації у вигляді місцевих газет і телеканалів, а також російських, котрі тут транслюються по кабельній мережі. Тут люди могли щось порівнювати, аналізувати і робити свідомий вибір, в інших регіонах “помаранчева” ідеологія панувала абсолютно і тоталітарно. Що стосується так званої “совковості”, то навіть самий елементарний погляд засвідчує, що на відповідній психології “зіграли” саме “помаранчеві”. У зв’язку з цим варто назвати лише три обставини.

- 1) Справжній “культ особистості” В. Ющенко, створений буквально з нічого, тобто суто ірраціональним способом наполегливого вбивання в людську свідомість примітивних гасел. Щодо В. Януковича його прихильники, навпаки, ніякого особливого пістету ніколи не мали – це був тверезий і раціональний вибір “меншого зла”, властивий зрілій політичній свідомості – тій самій “європейській” свідомості, якщо висловлюватися мовою “помаранчевих”.
- 2) Ірраціональний культ “світлого майбутнього”, шлях до якого пререпиняє якийсь споконвічний ворог, – саме ця родова ознака так званої “совкової” свідомості лежить у самій основі “помаранчевого” мислення. Раніше таким “світлим майбутнім” був комунізм, а тепер “Європа”. Але сам спосіб мислення залишився тим самим, вихованим ще радянським агітпропом, для якого, як виявилось, дуже легко змінити одне “сдино правильне вчення” на інше. Навпаки, за В. Януковича голосували ті, хто усвідомлює реальну ситуацію і реальне місце України у світі (зокрема, реальне, а не міфічне ставлення до неї Європи). Ці люди продемонстрували саме ті почуття справжнього патріотизму і власної гідності, які “помаранчеві” збиралися в собі “пробуджувати”.

Можливо, найкращий підсумок названим подіям підбив перший президент України Л. Кравчук: “У “помаранчеву революцію” узагалі можуть вірити тільки дуже наївні чи малограмотні люди. Насправді ж, і це було абсолютно зрозуміло з самого початку, до влади прийшла одна з фракцій старої правлячої еліти. Вона лишила і збільшила всі недоліки старої влади, але не змогла зберегти хоча б якісь її достоїнства” [10, 4].

Тепер запитаємо по суті: чи здатна сучасна українська політична свідомість здійснювати *реальний*, а не позірний, удаваний, *діалог* на рівних із таким баченням недавніх подій – баченням, що сформувалося у тієї приблизно половини громадян України, яка фактично не має свого голосу в офіційному політичному дискурсі і фактично є позбавленою реальної політичної суб’єктності? Це, мабуть, трохи важче, ніж щоразу лементувати про власну “демократичність”.

Для того, щоб українська політика могла відповідати якщо не європейським, то принаймні елементарним нормам цивілізованості, у ній має відбутися етична революція. Остання має містити в собі три ключові елементи: 1) визнання *плюралізму ідентичностей як норми для громадян політичної нації*; розвиток культури плюралістичного бачення історичного минулого; 2) затвердження двох державних мов на конституційному рівні – без цього Україну принципово не можна вважати демократичною країною; 3) визнання факту *моральної спадкоємності* із усіма попередніми періодами історичного і політичного буття народу як найнеобхіднішої умови відродження національної совісті і культури історичного мислення.

### Література

1. Вознюк П. Національна ідея: несвоєчасні думки // Смолоскип України. Часопис творчої молоді. – 2007 р., травень-червень.
2. Винниченко В. Відродження нації. Ч. II. – К., 1990.
3. Могілянський Н. М. Трагедія України // Революція на Україні / Сост. С. А. Алексеев. – К., 1991.

4. *Дорошенко Д. И.* Война и революция на Украине // Там само.
5. *Шульгин В. В.* Дни. 1920: Записи. – М., 1989.
6. *Филатов А. С.* Российский социокультурный фактор на Украине и в Крыму // Сборник материалов научно-практической конференции “Крым в контексте Русского мира: язык и культура”, посвященной 205-й годовщине со дня рождения А. С. Пушкина / Отв. ред. А. С. Филатов. – Симферополь, 2004.
7. *Пушкин А. С.* О предисловии г-на Лемонте к переводу басен И. А. Крылова // Пушкин А. С. Мысли о литературе и искусстве. Сборник. – К., 1984.
8. *Марусик Т.* До пори, до часу // Українське Слово. – 2001. – 18–24 січня.
9. *Волошин М.* Стихотворения. Статьи. Воспоминания современников. – М., 1991.
10. Степень ответственности. (Из материалов пресс-конференции Л. Кравчука в Луганске 15 августа 2005 года) // Вести региона. <sup>i</sup> 2005. – 17 августа.

## **Гендерна політика України в контексті європейської інтеграції**

### **Вступ**

Підписавши численні міжнародні документи, Україна підтвердила свої зобов'язання щодо створення інституційних механізмів для впровадження гендерної рівності, посилення участі жінок в економічній, соціальній та політичній сферах, а також включення гендерних пріоритетів в локальні, національні та регіональні програми. Національний уряд України за підтримки міжнародних інституцій і в партнерстві з громадянським суспільством здійснює певні кроки і докладає значних зусиль на шляху залучення гендерних пріоритетів до державної політики. Створено державні інституції та ухвалено національні стратегії для уповноваження жінок. Це стосується державного управління, зокрема законодавства, виконавчої та суддівської гілки влади, а також самоуправління. Однак існує дуже велика розбіжність між тим, що існує на папері, та тим, що є насправді.

Сьогодні європейська інтеграція проголошена одним із головних пріоритетів української політики. Впровадження європейських стандартів (серед них – гендерна рівність) у політичній, економічній та соціальній сферах є стратегічною метою України. Гендерну рівність включено як пріоритет у План дій ЄС – Україна на 2005–2008 роки, а також як наскрізну тему – в Стратегію ЄС щодо України на період 2007 – 2013 років.

Запропонована розвідка має за мету окреслити основні сфери гендерної стратегії ЄС, подати гендерний аналіз документів, які регулюють відносини між ЄС і Україною, зокрема – Стратегії ЄС щодо України на період 2007 – 2013 років, проаналізувати розвиток інституційних механізмів, що забезпечують гендерну рівність в

Україні, та надати рекомендації уряду України щодо інтегрування гендерного компонента в політику.

### *Гендерна стратегія Європейського Союзу*

В країнах-членах ЄС відбувся суттєвий прогрес щодо усунення гендерних нерівностей на законодавчому рівні. Однак у повсякденному житті реалізація жінками і чоловіками своїх рівних прав все ще наштовхується на проблеми. Постійна низька представленість жінок у гілках влади, насильство проти жінок та ін. демонструють, що все ще має місце структурна гендерна нерівність.

Для поліпшення ситуації Європейська Комісія вважає за необхідне інтегрувати принцип гендерної рівності в стратегії, які мають прямий і непряий вплив на життя жінок і чоловіків. Жіночі турботи, потреби, сподівання, так само, як і чоловічі, має бути прийнято до уваги в процесі розробки і реалізації політики. У зв'язку з цим в 1996 році Європейська Комісія схвалила інтеграцію **гендерних пріоритетів у політику** (*gender mainstreaming*) [1].

Паралельно до інтеграції гендерних пріоритетів у політику забезпечення гендерної рівності вимагає **специфічних заходів** на користь жінок. У зв'язку з цим Європейська Комісія сформулювала стратегію щодо забезпечення гендерної рівності в Європейському Союзі, яка об'єднує обидва підходи [2].

Гендерна стратегія Європейського Союзу окреслює передусім ті сфери, в яких існує гендерна дискримінація, та пропонує специфічні механізми для її усунення.

### *Досягнення гендерної рівності в сфері зайнятості*

Стратегія ЄС у цій сфері включає в себе підвищення зайнятості жінок, зниження рівня жіночого безробіття, скорочення сегрегації на ринку праці й рівну оплату за рівну працю. Важливе місце в Стратегії ЄС посідає політика узгодження між роботою і сімейним життям жінок і чоловіків, особливо за допомогою створення служб, які опікуються дітьми і утриманцями. Важливою є також політика

реінтеграції жінок, які повертаються до роботи після декретної відпустки. Стратегія передбачає інтегрування принципу гендерної рівності в усі стратегії зайнятості.

### *Рівна оплата за рівну працю*

Рівна оплата за рівну працю рівної вартості для працівників чоловічої і жіночої статі є базовим принципом для ЄС. Незважаючи на це, жінки продовжують заробляти менше, ніж чоловіки. Останніми роками гендерна різниця в заробітній платні лишається досить високою в 25 країнах ЄС. Вона є вищою в приватному секторі порівняно із державним сектором. Тому ліквідація цієї різниці досі є пріоритетом європейської політики.

Принцип рівної оплати за рівну працю зафіксовано в Римській угоді, яка є першим законодавчим положенням щодо гендерної рівності. Цей концепт був ширше інтерпретований в Європейському суді як рівна оплата за рівну працю рівної вартості. Це визначення було використано в законодавстві в 1975 році, де заборонялася дискримінація за ознакою статі в усіх сферах оплати праці рівної вартості. Таким чином, в ЄС заборонено різницю в заробітній платні для чоловіків і жінок, яка базується виключно на гендерних засадах.

Внаслідок впровадження цього принципу багато жінок виграли судові процеси із захисту своїх прав на однакову з чоловіками заробітну платню. Але на практиці все ще існує розрив у 15% між заробітною платнею чоловіків та жінок. Він зумовлений низкою факторів, включаючи сегрегацію на ринку праці, різний рівень освіти і доступу до тренінгів, рівень підготовки, перерву в кар'єрі, те, як класифікується і оцінюється робота та як застосовується система формування заробітної плати. До того ж неповним робочим днем, який оплачується нижче, ніж повний робочий день, частіше користуються жінки, ніж чоловіки: 30,4% жінок працює неповний робочий день, порівняно з 6,6% чоловіків.

Досягнення суттєвого скорочення розриву в оплаті праці жінок і чоловіків є одним із завдань, визначених Європейською страте-

гею зайнятості. Це завдання може бути виконане за умови багатоаспектного підходу, який включає викорінення сегрегації в освіті, а також трансформацію гендерних стереотипів. Отже, країни-члени мають вирішити проблему розриву в заробітній платні шляхом розв'язання проблем, які лежать у її витоках.

### *Гендерний баланс у процесі прийняття рішень*

Європейська Комісія приділяє велику увагу досягненню гендерного балансу в процесі прийняття рішень. Жінки, як і раніше, є недостатньо представленими в політичній і економічній сфері. Це засвідчує дефіцит демократії як на європейському рівні, так і в ширшому міжнародному контексті.

Кількість європейських країн, у яких жінки досягли вищих політичних посад, можна перелічити на одній руці. В Європі тільки один із п'яти міністрів є жінкою. Серед членів національних парламентів показник не набагато кращий. У бізнесі лише 3% жінок є президентами правління у великих компаніях.

ЄС усвідомлює необхідність сприяти встановленню гендерної рівності в процесі прийняття рішень і застосовує різні заходи, щоб підтримати цей процес. В 1996 р. Рада Міністрів ЄС надала офіційну рекомендацію країнам-членам запровадити законодавчі, регуляторні і стимулюючі заходи для досягнення гендерного балансу в процесі прийняття рішень. Комісія підтримує європейські транснаціональні проекти в цій сфері і запровадила потужну базу даних щодо участі жінок і чоловіків у процесі прийняття рішень з метою поліпшення статистики і моніторингу процесу встановлення гендерної рівності в цій сфері.

### *Гармонізація професійного і сімейного життя*

Іншим аспектом зайнятості є життя за межами роботи. Залучення жінок до ринку праці не може відбутися без перегляду домашніх і сімейних обов'язків, як їхніх, так і чоловіків. Баланс між роботою та життям – гармонізація часу, витраченого на сімейні та



робочі обов'язки, – є ключовим моментом зайнятості жінок і чоловічих домашніх обов'язків. Допомога людям у гармонізації їхнього життя на роботі і вдома збільшує фактор оплачуваної зайнятості. Водночас вона спрямована на боротьбу із соціальним виключенням і зменшує ризик зубожіння.

### *Турбота держави про дітей дає змогу жінкам працювати*

На засіданні Європейської Ради в Барселоні (2002) лідери ЄС розглянули проблему забезпечення дитячими закладами в ширшому контексті економічного зростання і трудової зайнятості – з метою підвищення рівня зайнятості жінок і чоловіків. До 2010 року країни-учасниці мають забезпечити дитячими закладами 90% дітей віком між трьома роками і початковою школою і 33% – дітей до трьох років. Дитячі заклади мають бути доступними за ціною та місцезнаходженням, мати відповідну якість для того, щоб кожен, зокрема жінки, мали можливість залишити або продовжити діяльність на ринку праці. Європейський Союз також закликає країни-члени і соціальних партнерів ініціювати просвітні кампанії для чоловіків, щоб стимулювати їх поділити відповідальність за турботу про дітей.

### *Турбота держави про інших утриманців*

ЄС рекомендував країнам-членам вжити негайних заходів для реалізації гарантії належного рівня турботи для інших утриманців, які не є дітьми, з метою запобігання вилученню жінок з ринку праці.

### *Гнучка система праці*

ЄС заохочує роботодавців і професійні союзи до запровадження гнучкого робочого графіка з метою гармонізації професійного і приватного життя. Особлива увага має приділятися чоловікам з метою трансформування виробничої культури і підтримки гендерної рівності.

### *Соціальне включення і соціальний захист*

У рамках стратегії, спрямованої на зростання економіки і зайнятості, ЄС працює над усуненням фінансових і нефінансових бар'єрів, що сприяє посиленню участі жінок на ринку праці. Ця стратегія включає усунення фінансової допомоги і податкових бар'єрів, що спричиняють довгі перерви у кар'єрі і мають негативні наслідки для особистого розвитку і пенсійного забезпечення, а також усунення перешкод для переходу від допомоги до оплачуваної зайнятості. У цьому контексті Європейська Комісія презентувала успішні національні стратегії, які використовують соціальний захист для досягнення балансу між професійним і сімейним життям.

### *Соціальне включення для жінок і чоловіків*

Розбудова Європи, в якій як жінки, так і чоловіки будуть включені в соціальне життя, – один із пріоритетів Угоди ЄС. Процес соціального включення, розпочатий 2000 року, поставив спільні цілі для країн-учасниць – боротьбу з бідністю та виключенням із соціального життя.

### *Пенсії: однакове ставлення до жінок і чоловіків*

Старіння населення і забезпечення фінансової стабільності національної пенсійної системи є одними з нагальних проблем, які поставили перед країнами Європейського Союзу. Як основу для кооперації і модернізації цієї системи було встановлено спільні підходи до пенсійного забезпечення. Кожна країна-член в своєму національному контексті розробила стратегію для забезпечення адекватних і стабільних пенсій.

### *Міграція жінок*

Жінки-іммігрантки тяжко інтегруються до ринку праці. Чоловіки та жінки, що іммігрували, мають однакові показники зайнятості. Виняток становлять жінки з високою кваліфікацією, які мають кращий рівень зайнятості, ніж чоловіки. Але більша частина

жінок-іммігранток сконцентрована в галузях промисловості і на посадах переважно з низьким показником заробітної платні. Найважливіша інформація щодо заробітної платні свідчить, що саме жінки є найбільш уразливими на ринку праці.

Ефективна і відповідальна інтеграція іммігрантів до ринку праці і в суспільство є одним із головних факторів успішного досягнення цілей, які були поставлені під час засідання Європейської Ради в Лісабоні в 2000 році. Загалом політиці інтеграції бракує гендерного підходу, який спрямований на повне використання потенціалу жінок-іммігрантів на ринку праці.

### *Роль чоловіків у сприянні встановленню гендерної рівності*

У процесі встановлення рівності між жінками та чоловіками є надзвичайно важливою активна участь як чоловіків, так і жінок у створенні нових стратегій для досягнення гендерної рівності. Вирішальною є стратегія запровадження гнучких трудових контрактів з метою сприяння гармонізації професійного і приватного життя як для чоловіків, так і для жінок. Спеціальна увага має приділятися заходам, спрямованим на зміну виробничої культури чоловіків, включаючи адекватні схеми відпустки з догляду за дітьми, використовуваним обома батьками. У рамках цієї стратегії ЄС також активізує зусилля, спрямовані на усвідомлення ролі чоловіків у насиллі над жінками.

### *Освіта і навчання*

Останніми десятиліттями в Європі відбулися суттєві зміни в галузі освіти. Сьогодні у більшості країн ЄС кількість жінок із закінченою середньою і університетською освітою перевищує кількість чоловіків і становить 58% у рамках усього Союзу. Жінки подолали гендерний розрив також на академічному рівні: їхній показник становить 41% серед докторів наук. Однак в окремих сферах освіти досі царюють традиційні гендерні стереотипи – чоловіки все ще домінують у науці, математиці, інформатиці та інженерній справі.

В той час, як підвищення кваліфікації жінок має позитивний ефект для їхньої зайнятості, рівня оплати і працевлаштування, незбалансованість в окремих сферах все ще впливає на сегрегацію на ринку праці.

Політика в сфері освіти і навчання є важливим засобом встановлення гендерної рівності. Освітня програма “Сократ” і тренінгова програма “Леонардо да Вінчі” сприяють встановленню однакових можливостей для жінок та чоловіків.

### *Жінки й наука*

Європейська економіка, яка базується на науковому і технічному знанні, має бути відкритою для інновацій. Але якщо жінки-студентки досить добре представлені в царині вищої освіти в Європейському Союзі загалом, кількість їх залишається досить невеликою в сфері науки і технології. Сприяння залученню жінок до вивчення цих предметів та їх кар’єрному зростанню в цих сферах може вивести на якісно новий рівень європейські наукові дослідження та практичне застосування їх результатів.

ЄС поставив за мету підвищити загальну кількість випускників у галузі математики, науки і технології до 15% в 2010 році, а також встановити серед них гендерний баланс. Треба також відстежити і дослідити роль гендерного фактора в наукових дослідженнях.

### *Гендерний бюджет*

Гендерний бюджет є запровадженням гендерних стратегій у бюджетний процес. Він означає оцінювання бюджетів з гендерного погляду, включення гендерних перспектив на всіх стадіях бюджетного процесу, переструктурування доходів і витрат з метою досягнення гендерної рівності.

Створення державного бюджету з урахуванням гендерної перспективи означає:

– визначити, яку користь різні громадяни отримують від витрат державного бюджету і яку частку вони вносять у державний бюджет;

– оцінити неоднаковий вплив бюджетної політики на жінок і чоловіків, а також перерозподілити такі ресурси, як гроші, послуги, час і роботу в сфері соціальної і сімейної турботи і соціальної репродукції;

– проаналізувати гендерний вплив у всіх секторах державного втручання і запровадити гендерний бюджет в усі галузі, включаючи освіту, добробут, соціальні послуги, охорону здоров'я, заходи в сфері зайнятості, транспорту, забезпечення житлом тощо;

– підтримати процес створення бюджету “знизу” і залучити до нього всіх громадян – чоловіків та жінок – і зацікавлених акторів (асоціації і НУО) з метою визначення різних специфічних потреб і відповідних заходів для їх задоволення;

– визначити, що розподілення ресурсів відповідає різним потребам жінок і чоловіків;

– забезпечити врахування гендерного аналізу і його впливу на всіх фазах бюджетного процесу, включаючи етапи проектування, визначення, реалізації, моніторингу і оцінювання;

– використати державний бюджет для визначення суттєвих політичних пріоритетів і віднайти специфічні засоби, механізми і заходи для досягнення рівності між жінками та чоловіками за допомогою державної політики;

– переоцінити пріоритети і перерозподілити державні витрати без збільшення загального обсягу державного бюджету;

– визначити загальну ефективність державних витрат відповідно до встановлених пріоритетів і зобов'язань, зокрема у відповідності до політики рівних можливостей між жінками і чоловіками щодо перерозподілу державних ресурсів і послуг.

Для запровадження гендерного бюджету потрібна координація між різними міністерствами, які мають стосунок до формування бюджету, – міністерства економіки, фінансів та ін., – із міністер-

ством або відділом, відповідальним за встановлення рівних можливостей, а також з широкою громадськістю, зокрема жіночими НУО, бізнес-асоціаціями тощо.

### *Кооперація з метою розвитку*

Інтеграція гендерних проблем у політику розвитку є одним із засобів, яким ЄС може підтримувати встановлення гендерної рівності на глобальному рівні. Це безпосередньо пов'язано з головною політичною метою ЄС у сфері кооперації з метою розвитку – скороченням бідності, яка диспропорційно впливає на жінок, а також досягненням цілей розвитку тисячоліття ООН.

ЄС зробив низку конкретних кроків до інтеграції гендерних перспектив у політику розвитку, включаючи тренінги з гендерних проблем, систематичне використання гендерно розрізаних даних і гендерний аналіз політики й програм. Європейська Комісія також поширює успішні практики в цій сфері, зокрема видала посібник для керівників з проблеми інтеграції гендерних проблем у сферу кооперації з метою розвитку.

### *Гендерна рівність на міжнародному рівні*

В 1995 році Пекінську платформу дій підписали 189 країн на Конференції ООН з проблем жінок. Платформа окреслює 12 сфер, у яких потрібно поліпшити статус жінок, починаючи з бідності і прав людини і закінчуючи охороною здоров'я та освітою. Прогрес у цій сфері було переглянуто 2005 року в Нью-Йорку.

ЄС зобов'язався поліпшити статус жінок відповідно до цих цілей як на європейському, так і на глобальному рівні. Підтримка Європейським Союзом Пекінської платформи дій була підтверджена на найвищому політичному рівні Головами урядів на Саміті Європейської Ради в Мадриді в грудні 1995 року.

З 1999 року Європейська Рада щороку оцінює досягнення в цій сфері. У дванадцяти сферах було розроблено кількісні та якісні

індикатори для оцінювання прогресу реалізації Пекінської платформи дій.

### *Насилля проти жінок та торгівля жінками*

Насилля проти жінок, яке є порушенням людських прав, існує в усіх країнах і серед усіх верств населення. Викорінення всіх форм насилля проти жінок є одним із пріоритетів ЄС. Європейська Комісія реалізує специфічні програми і фінансує проекти у сферах просвіти, що запобігають насиллю та підтримують жертв насилля й торгівлі жінками. Відповідно до принципу взаємодопомоги, боротьба з насильством належить до сфери відповідальності країн-учасниць. Європейська Комісія ініціювала багато заходів у цьому напрямі з метою підтримки тісної кооперації між країнами-членами і гармонізації відповідних заходів, спрямованих на боротьбу з цим злочином. Боротьба із торгівлею жінками є частиною ширшої діяльності ЄС у справі боротьби з торгівлею людьми.

Важливо зазначити, що рекомендації щодо реалізації рівних можливостей між жінками і чоловіками адресуються не лише країнам-членам, а й усім соціальним партнерам. Для жіночих неурядових організацій України Гендерна стратегія ЄС може слугувати інструментом лобіювання уряду щодо включення гендерних пріоритетів у державну політику.

Гендерна стратегія ЄС надає можливість громадськості, зокрема жіночим НПО та НПО, які обстоюють права людини, вимагати від уряду:

- інтегрувати гендерну проблематику в усі державні плани й програми;
- гармонізувати українське законодавство у відповідності із європейськими вимогами щодо гендерної рівності;
- розвивати інституційні механізми і забезпечити фінансово реалізацію відповідних планів і програм;
- ввести гендерні квоти на представництво жінок і чоловіків в органи влади всіх рівнів;

- послідовно провадити політику позитивних дій щодо забезпечення гендерної рівності на ринку праці, в соціальній і політичній сфері;
- розробити державні програми щодо підтримки розвитку жіночого бізнесу;
- розвивати стратегію створення гендерних бюджетів на національному, регіональному і локальному рівнях, які забезпечать ліквідацію розриву між політичними деклараціями щодо запровадження гендерної рівності і бюджетними асигнуваннями;
- розробити механізми і стимули для гармонізації сімейного життя і професійної діяльності;
- розвинути судову практику застосування Закону про забезпечення рівних прав і можливостей жінок і чоловіків;
- привести у відповідність до міжнародних вимог законодавство і налагодити краще співробітництво для вирішення проблеми торгівлі людьми.

## **Проблеми гендерної рівності в Плані дій ЄС – Україна на 2005 – 2008 рр.**

### **та стратегії ЄС щодо України на період 2007 – 2013 рр.**

У Плані дій ЄС – Україна на 2005–2008 роки – гендерна рівність зазначена одним із пріоритетів. Зокрема, в розділі “Політичний діалог і реформа” в підрозділі “Демократія, влада закону, права людини і основні свободи” в дев’ятому параграфі “Забезпечення рівного ставлення” передбачається “продовження зусиль щодо забезпечення рівності чоловіків і жінок у суспільстві та економічному житті” [3, 9].

Хоча співробітництво між Україною та ЄС у рамках Плану дій ЄС – Україна на 2005–2007 роки охоплювало гендерні аспекти політичних, економічних та соціальних реформ в Україні, ці аспекти не стали пріоритетними.



Стратегія ЄС щодо України на період 2007 – 2013 рр. в рамках Європейської політики сусідства відкриває нові перспективи для партнерства, економічної інтеграції та співробітництва між Україною та ЄС, передбачає фінансову підтримку України з таких питань, як:

- 1) політичний діалог та реформування;
- 2) економічні та соціальні реформи і розвиток;
- 3) торгівля, ринкові та регуляторні реформи;
- 4) співробітництво в сфері юстиції, свободи та безпеки;
- 5) транспорт, енергетика, інформаційне суспільство і навколишнє середовище;
- 6) міжлюдські контакти.

У Стратегії ЄС щодо України на період 2007 – 2013 років передбачається максимально інтегрувати гендерні проблеми як наскрізні в розробку всіх програм, які пов'язані із зазначеними галузями. “Питання, які є комплексними і стосуються багатьох сфер, таких як права людини, гендерні питання та захист навколишнього середовища, будуть максимально, наскільки це можливо, враховуватися під час проектування всіх програм та проектів” [4, 19].

Водночас, на жаль, опис кожного з шести пріоритетів не має гендерного виміру. Далі ми пропонуємо аналіз кожного з шести пріоритетів Стратегії ЄС щодо України на період 2007 – 2013 роки з погляду гендерних перспектив.

## Гендерний аналіз Стратегії ЄС щодо України на період 2007–2013 рр.

### *1. Політичний діалог та реформування*

“Надання допомоги ЄК у цій сфері буде спрямовано на зміцнення демократії та кваліфікованого управління, верховенства права, прав людини та основних свобод. Охоплюватиметься також проблема боротьби зі злочинністю й корупцією, сприяння роз-

витку громадянського суспільства, включаючи соціальну та економічну сфери” [5, 14].

З точки зору гендерних перспектив, *зміцнення демократії*, про яке йдеться в розділі “Політичний діалог та реформування”, має передбачати утвердження гендерної рівності в економічній, соціальній та політичній сферах. Оскільки українська держава офіційно визнає, що українські жінки маргіналізовані в усіх цих сферах, зусилля політиків мають бути спрямовані на зменшення гендерного дисбалансу в суспільстві.

*Кваліфіковане управління* не можливе без гендерного балансу у процесі прийняття рішень на всіх рівнях. Враховуючи низьке представництво жінок у політичній сфері, влада має докласти зусиль для просування жінок та врахування їхніх голосів на рівні політичних партій. Як відомо, середньоевропейські показники представництва жінок у парламентах становлять 23% порівняно з 14% загальносвітовими. Отже, для того, щоб довести насправді свою прихильність до європейських стандартів, Україна повинна докласти чимало зусиль.

## ***2. Реформування і розвиток економіки та соціальної сфери***

“Буде надано підтримку для сприяння подальшому прогресу в створенні повністю функціонуючої ринкової економіки. Це тягне за собою подальше просування в поступовому наближенні до законодавчої та нормативної бази ЄС та її ефективного впровадження, а також поліпшення інвестиційного клімату шляхом забезпечення прозорості, передбачуваності та спрощення процедур. До того ж допомогу було надано з метою зміцнення соціальної реформи та підтримки зближення з соціальними стандартами ЄС, таким чином сприяючи зменшенню бідності та поліпшенню ситуації із зайнятістю в Україні. Зменшення регіональних диспропорцій та розвиток місцевих спроможностей є також важливими питаннями в тому,

що стосується сприяння сталому розвитку та спрямування його в усі відповідні секторальні політики” [5, 15].

30 грудня 2005 р. Україна отримала від ЄС статус країни з ринковою економікою (в рамках антидемпінгового законодавства ЄС її вилучено з переліку “країн з перехідною економікою”). Сьогодні вже є очевидним, що створення умов для функціонування ринкової економіки не означає автоматичного встановлення соціальної справедливості та гендерної рівності. Економічні і соціальні структурні реформи без урахування гендерних перспектив та інтересів жінок погіршують їхнє становище і можливості.

Створення ринкової економіки має бути не самоціллю, а супроводжуватися сталим, гендерно-орієнтованим, спрямованим на людські потреби розвитком нації, як це зазначено у Монтеррейському консенсусному документі. У зв’язку з цим потрібно враховувати економічні та соціальні наслідки економічних реформ, їх вплив не лише на “очевидні” зміни у виробництві товарів і рівні доходів, а й “невидимі” тенденції на ринку праці, зокрема гендерну сегрегацію, тягар неоплачуваної домашньої роботи, якість умов праці, можливості жінок і чоловіків на ринку праці.

Політики мають оцінити наслідки економічних реформ у неринкових формах економічної діяльності – догляді за хворими, дітьми, особами літнього віку тощо, споживчому господарстві і домашній роботі, які є життєво необхідними для розвитку і за які, здебільшого, відповідають саме жінки. Жінка несе відповідальність за своїх дітей і всю родину. Саме тому вона потерпає більшою мірою, ніж чоловік, від низької заробітної платні чи її відсутності, безробіття, відсутності соціального забезпечення та ін. Половинчасті соціальні реформи, зокрема в сфері освіти й охорони здоров’я, закриття багатьох підприємств легкої промисловості, де жінка традиційно була головною робочою силою, призвели до різкого погіршення матеріального становища і здоров’я жінок. Усе це, у свою чергу, не тільки знижує їхні можливості одержати роботу, але й заважає їм брати активну участь у соціальному й політичному житті.

### *3. Торгівля, ринкові та регуляторні реформи*

“Допомога з боку ЄК буде запропонована з тим, щоб підтримати процес реалізації ринкових та регуляторних реформ, водночас маються на увазі проблеми, з якими зіткнеться Україна з огляду на створення зони вільної торгівлі між Україною та ЄС, що передбачається, як тільки буде завершено процес вступу України до СОТ” [5, 15].

Як документи, що регулюють відносини ЄС з Україною в сфері торгівлі, так і угоди щодо вступу України в СОТ не беруть до уваги гендерного аспекту. Хоча в Стратегії розвитку взаємин ЄС – Україна гендерне питання зазначено як нагальну проблему, політика формування торговельних стосунків ЄС – Україна не бере до уваги гендерного виміру. Так само на гендерний підхід не зважають, аналізуючи наслідки вступу України до СОТ і створення зони вільної торгівлі між Україною і ЄС.

У формуванні торговельної політики ЄС – Україна потрібно брати до уваги, що українські жінки є активними економічними акторами. Вони становлять 49% економічно активного населення України [6, 25]. Малі і середні підприємства відіграють вирішальну роль в економічному житті української родини. Внаслідок економічних структурних перетворень жінки були усунуті з традиційного ринку праці і вимушені шукати нових шляхів економічної підтримки самих себе і своїх родин.

Зміни, що відбуваються в Україні протягом останніх 16 років, мають неоднозначний характер. З одного боку, перехід від планової до ринкової економіки відкриває нові можливості для самозайнятості та розвитку підприємницької діяльності. З іншого – структурна перебудова економіки, закриття підприємств, реструктуризація та фінансова криза призвели до скорочення робочих місць. Це відчутніше вплинуло на жінок, ніж на чоловіків. У період між 1994 і 1998 роками 80% всіх скорочених робітників становили жінки і тільки 20% – чоловіки.

Більшість приватних підприємств почали своє існування в 1992 – 1996 роках. Частка середніх та великих підприємств, які контролюються жінками і які почали своє існування після 1997 року, менша порівняно з підприємствами, що їх контролюють чоловіки (середнє підприємство – 10,9% та 13, 5% відповідно; велике підприємство – 13,5% та 16,6% відповідно). Водночас показовим є й те, що значна частина малих підприємств, контрольованих жінками (29,8%), почала своє існування нещодавно, тоді як відсоток підприємств, що нещодавно з'явилися серед малих підприємств, контрольованих чоловіками, значно менший (22,7%). Можна припустити, що жіночий малий бізнес розвивається інтенсивнішими темпами, ніж чоловічий, та оптимістично прогнозувати подальший розвиток жіночого малого підприємництва.

Важливим питанням, пов'язаним із заснуванням жінками власного бізнесу, є мотивація. Чинники, які сприяють жіночому підприємництву, можна загалом охарактеризувати як елементи “примусу” або “потягу”. В Україні стимулом для жінок у створенні власного бізнесу радше виступають елементи “примусу”, аніж “потягу”. Безробіття, нестача робочих місць та незадовільні умови праці “примушують” жінок починати свій бізнес. Разом з тим “притягують” жінок до підприємницької діяльності прагнення стати самій собі господинею, потреба в самореалізації, фінансові переваги та бажання досягти балансу між сімейними та робочими обов'язками. Мотивація жінок щодо підприємництва також пов'язана з наданням можливостей для дітей бути матеріально захищеними, здобути освіту та стати більш незалежними.

Більшість підприємств в Україні займається оптовою та роздрібною торгівлю, незалежно від того, чоловік чи жінка контролює дане підприємство. Однак частка підприємств оптової та роздрібною торгівлі, що їх контролюють жінки, значно більша порівняно з тими, де контролюючою особою є чоловік (69,6% та 36,8% – відповідно). Інші важливі напрями розвитку жіночого бізнесу: сільськогосподарські підприємства, підприємства громадського харчуван-

ня, промисловість становлять суттєву частку серед середніх та великих підприємств, які контролюють жінки. Важливими сферами є також побутові послуги, готельний бізнес, відпочинок.

Незважаючи на певні відмінності між підприємствами, які контролюють чоловіки і жінки, проблеми для обох типів підприємств однакові.

Основною проблемою підприємств, що контролюються як жінками, так і чоловіками, є *існуюча податкова система*. Саме вона змушує підприємства в Україні не реєструвати свою діяльність або уникати повної виплати податків. Вона спричинює розвиток тіньової економіки та гальмує розвиток приватного підприємництва.

*Політика в сфері торгівлі має також враховувати ті проблеми, що впливають на жінок, які працюють за наймом. Існує загальна тенденція підкреслювати той факт, що лібералізація торгівлі призводить до створення нових робочих місць у тих сферах промисловості, які працюють на експорт. Однак жінки диспропорційно зайняті в тих галузях промисловості, які матимуть суттєві переваги від приєднання України до СОТ. Найбільша частка українських жінок сконцентрована в харчовій промисловості (84%), освіті, охороні здоров'я (78,3%), фінансовому секторі (56,6%), оптовій та роздрібній торгівлі (57,7%) [6, 30]. Як ми зазначали, очікується, що галузі, спрямовані на розвиток культурної та соціальної сфери, освіти та охорони здоров'я, зазнають певного скорочення. Кількість жінок у галузях, які можуть мати якісь переваги від вступу України в СОТ (металургія та паливна промисловість), не є суттєвою, а отже, це не вплине на створення робочих місць для жінок. Разом з тим розвиток текстильної промисловості, в якій працюють переважно жінки, матиме позитивний ефект для жіночого працевлаштування.*

#### *4. Співробітництво в сфері юстиції, свободи і безпеки*

“План дій Україна – ЄС у сфері юстиції та внутрішніх справ від 10 грудня 2001 року визначає широкі напрямки співробітництва

з Україною у сфері юстиції, свободи та безпеки. У цьому контексті допомога ЄК буде концентруватися на такому: 1) міграція та притулки; 2) прикордонний менеджмент, включаючи питання, пов'язані з реадмісією; 3) організована злочинність і тероризм; 4) судова влада і верховенство права. Допомога ЄК повинна сприяти інституційній реформі та розбудові спроможностей в тому, що стосується підтримки фундаментального вдосконалення судової системи, заходів, пов'язаних зі службою охорони кордону та системою притулків для біженців, які повністю відповідають європейським стандартам, а також посиленню боротьби проти відмивання грошей" [5, 15].

З гендерного погляду, співробітництво в сфері судової влади і верховенства права має включати в себе реалізацію всієї законодавчої бази, яка вже напрацьована в Україні і яка забезпечує рівні права та можливості жінок і чоловіків, а також створення інституційних механізмів, котрі відповідають сучасному розумінню гендерної рівності.

### ***5. Транспорт, енергетика, інформаційне суспільство та навколишнє середовище***

"Посилення адміністративної спроможності для формування і реалізації секторальних стратегій і політик, наближаючись до відповідних політик і законодавства ЄС, с головним пріоритетом у сферах транспорту, енергетики, інформаційного суспільства та навколишнього середовища.

У сфері транспорту допомога приділятиметься поліпшенню ефективності, охороні та безпеці транспортних операцій і розвитку інтермодальних перевезень. Особливо це стосується дорожньої та авіаційної (де продовжується робота зі створення спільного авіаційного простору з метою інтеграції України до європейських авіаційних структур), так само, як морської та наземної навігаційної безпеки, разом з морською та авіаційною охороною, де також треба передбачити заходи з тренінгу. Інша сфера допомоги повинна сто-

суватися залізничного сектору, де треба вжити заходів щодо забезпечення функціональної сумісності українських залізничних систем з мережею ЄС” [5, 16].

Треба визнати, що жінки були піонерами багатьох глобальних і регіональних екологічних ініціатив (забезпечення чистою питною водою, анти-ГМО-кампанія, антиядерний рух) і відіграють істотну роль у створенні зразків сталого й екологічно здорового споживання і виробництва, у впровадженні сталих способів водо- та енергоспоживання, сталого й екологічно здорового підходу до управління природними ресурсами; а також протягом останніх 10 років в Україні й регіоні СНД жіночі НУО і НУО, що їх очолюють жінки, зробили значний внесок у зміцнення громадянського суспільства, становлення демократії і реалізацію цінностей сталого розвитку. Україна має сприяти участі жінок у процесі прийняття екологічних рішень на всіх рівнях шляхом підтримки жіночих екологічних неурядових організацій і мереж та врахування ініціатив жінок у державних програмах усіх рівнів.

#### *6. Міжлюдські контакти*

“Підтримка реформ і вдосконалення системи освіти з огляду на сприяння зближенню зі стандартами та практикою ЄС буде важливою для посилення демократичного розвитку, соціальної стабільності та економічної конкурентоспроможності” [5, 16].

З точки зору гендерних перспектив, процес реформування та вдосконалення системи освіти в Україні має бути спрямований на забезпечення рівного з чоловіками доступу жінок до освіти, науки та новітніх технологій, а також на впровадження освіти з питань гендерної рівності. Гендерний компонент має бути інтегрований у всі освітні програми для загальноосвітніх і вищих навчальних закладів. Потрібно також провадити навчання з питань гендерної рівності для різних категорій державних службовців.

Згідно зі стандартами ЄС, для утвердження гендерної рівності важливо залучати до навчальних програм як жінок, так і чоловіків.



Особлива увага має приділятися просвіті чоловіків з метою усунення гендерних стереотипів щодо відпустки з догляду за дитиною. Рішення щодо того, хто з батьків буде у відпустці з догляду за дитиною, має прийматися з урахуванням інтересів родини і обох батьків. Практика показує, що ідея батьківської відпустки з догляду за дитиною є непопулярною і навіть сприймається чоловіками як принизлива. Потрібні також освітні заходи з питань протидії насильству щодо жінок і чоловіків.

Традиційно й історично вважається, що сфера освіти – це жіноча галузь, але в процесі виховання спостерігаються гендерний дисбаланс, що далі проектується на майбутнє життя учня. Тому є доцільним докласти зусилля для встановлення гендерного балансу в системі освіти, а саме – залучення чоловіків-викладачів у загальноосвітні, спеціальні та вищі навчальні заклади.

### *Європейський Союз – найбільший донор України*

У 2005–2006 роках офіційна допомога для розвитку становила 88 млн. євро; в 2006 – 100 млн. євро; в 2007 – 120 млн. євро; в 2008 – 122 млн. євро.

Фінансова допомога ЄК, як правило, здійснюється через Річну програму дій (РПД) у рамках Європейського інструменту сусідства і партнерства (ЄІСП).

У межах РПД 2006 було підтримано проект “Права жінок і дітей”. Він спрямований на розробку соціальної політики і соціальної роботи (СПСР) для жінок і дітей в таких сферах: гендерна культура і гендерні стереотипи, проблеми ринку праці, включаючи сексуальні домагання, насильство в сім’ї, нерівності в освіті, підтримку прав дітей, зокрема – через створення юридичної системи для дітей. На реалізацію цього проекту має бути спрямовано 14 млн. євро. Контракт на його виконання буде підписано з міжнародними організаціями – Міжнародною організацією праці, Програмою розвитку ООН, Фондом захисту дітей ООН та Радою Європи на суму 8 млн. євро; а також 6 млн. євро буде направлено на підтримку цього про-

екту засобами масової інформації. Проект розпочався лише в серпні 2008 року, але конкретні дати ще не визначено. Участь неурядових організацій у виконанні цього проекту не передбачено.

У 2006 році ЄК підтримала три проекти з проблем гендерної рівності в розмірі 259 тисяч USD.

В 2007–2010 роках ЄК надасть допомогу на реформування секторів, визначених у Національній індикативній програмі. Пріоритет мають сфери:

- підтримка демократичного розвитку і доброго управління;
- підтримка регуляторної реформи і Administrative Capacity

Building;

- підтримка розвитку інфраструктури.

Фінансова підтримка в рамках Національної індикативної програми на період 2007–2010 років становитиме €494 млн. **Проблеми гендерної рівності в програмі не мають місця.**

8 Березня 2007 р. ЄК прийняла Угоду під назвою “Гендерна рівність і уповноваження в кооперації розвитку”. Документ надає рекомендації щодо шляхів підтримки гендерної рівності через нові можливості фінансової допомоги, в основному – через підтримку бюджету. На основі цієї Угоди 15 травня 2007 Рада ЄС міністрів закордонних справ і розвитку прийняла Висновки щодо проблем гендерної рівності і уповноваження жінок у кооперації розвитку.

Сім років (2007–2013) ОДР у сфері гендерної рівності буде спрямована через тематичну програму Інвестиції в людей (Інвестування людей), яка має чіткий гендерний компонент.

У рамках цієї програми в Україні ЄК оголосила конкурс дитячих малюнків на тему гендерної рівності.

## В и с н о в к и

– Офіційна допомога для розвитку розподіляється непропорційно щодо вирішення проблем гендерної рівності.

– ЄС не докладає зусиль для інтеграції гендерних пріоритетів у документи співробітництва ЄС–Україна.

– ЄК здійснює оцінювання впливу на гендерну рівність тих проектів, які безпосередньо не пов'язані із гендерною проблематикою.

– Немає чіткого механізму для інтеграції гендерних пріоритетів у всі програми і проекти, як це передбачено Монтеррейським консенсусом, а також Європейським консенсусом щодо розвитку (2005).

– Механізми участі громадянського суспільства в розробці документів ЄС–Україна не передбачені.

– Процедура доступу громадянського суспільства до Європейських фондів дуже обмежена і не є прозорою і легкою.

– Якщо проекти відібрані для фінансування, організація громадянського суспільства отримує грант на 1,5–2 роки пізніше. Якщо взяти до уваги швидкість соціальних, політичних і економічних змін, це робить виконання проектів неефективним.

### **Інституційні механізми забезпечення гендерної рівності в Україні в контексті європейської інтеграції**

#### *Визначення поняття та історія постановки проблеми щодо інституційних механізмів забезпечення гендерної рівності*

Насамперед дамо визначення поняття “інституційні механізми”. Механізми забезпечення гендерної рівності можна визначити як інституційну урядову та парламентську структуру, яка створюється з метою сприяння посиленню ролі жінок та повноцінній реалізації жінкою своїх прав. Їх основним завданням є простежити і забезпечити застосування закону, принципу недискримінації і рівності між жінками і чоловіками [8, 108].

Неодмінною основою для створення інституційних механізмів є законодавча база, яка забезпечує їх політичну “легітимність”.

Важливість створення інституційних механізмів для поліпшення становища жінок (саме такий термін вживався в той час) була усвідомлена ще в 70-ті роки минулого сторіччя. На Першій Всесвітній конференції зі становища жінок, яка відбулася в Мексиці, було дано чіткі рекомендації з цього питання. Відтоді проблема створення інституційних механізмів для забезпечення гендерної рівності постійно порушувалася на міжнародних конференціях з проблем жінок, проведених Організацією Об'єднаних Націй в Копенгагені (1980) і Найробі (1985). Однак однією з центральних ця проблема була визнана тільки на четвертій Всесвітній конференції жінок. Її було повністю викладено в Пекінській платформі дій (Пекін, 1995).

Саме в Пекінській платформі дій по-новому осмислюється роль інституційних механізмів забезпечення гендерної рівності. Якщо до Пекіна вважалося, що роль інституційних механізмів зводиться тільки до поліпшення становища жінок, то Пекінська платформа розширює їх функції. Інституційні механізми починають розуміти як каталізатори політичних перетворень, провідники нових політичних стратегій як на глобальному, так і на національному і локальному рівнях. Тобто роль інституційних механізмів полягає саме в сприянні реалізації *політики* гендерної рівності [8,2]. Їх завдання полягає вже не просто в проведенні політики з поліпшення становища жінок, а в тому, “щоб надавати уряду в цілому підтримку в справі урахування гендерної проблематики в усіх галузях політики” [9].

У Пекінській Платформі дій визначаються умови, потрібні для ефективного функціонування інституційних механізмів:

- а) їх підпорядкованість посадовій особі максимально високого рівня в уряді: одному з членів Кабінету міністрів;
- б) децентралізоване планування, виконання та контроль з мстою залучення неурядових організацій і громад з низового рівня і вище;
- в) наявність достатнього обсягу ресурсів з погляду бюджетних коштів і забезпечення кадрами;

г) можливість впливу на розробку урядом політики в усіх сферах [9].

### *Сучасна роль інституційних механізмів забезпечення гендерної рівності*

Сьогодні роль інституційних механізмів значно розширюється та поглиблюється. Як показує міжнародний досвід, інституційні механізми перебувають у перехідному стані щодо свого характеру, ролі і функцій. По-перше, відбувається перехід від боротьби за поліпшення становища жінок до забезпечення гендерної рівності, тобто діяльності в інтересах як жінок, так і чоловіків. По-друге, якщо раніше механізми були спрямовані на виконання конкретних завдань і мали обмежений мандат, як правило, в соціальній сфері, то сьогодні є потреба в механізмах ширшого профілю, а саме – політичного. Тобто – в таких механізмах, які б забезпечили інтеграцію політики гендерної рівності в загальнополітичну стратегію, а також реалізацію цієї політики в усіх сферах.

Група спеціалістів з інтеграційних стратегій Ради Європи визначає роль механізмів забезпечення гендерної рівності з урахуванням нової перспективи: “Механізми забезпечення рівності статей і суб’єкти, які беруть участь в їхній роботі, відіграють важливу роль: вони є “мозковими центрами”, що володіють відповідним знанням, можуть внести свій вклад і надати необхідну підтримку... Вони провадять важливий загальний аналіз гендерної інтеграції і поширюють інформацію з гендерних питань серед відповідних учасників і суспільства в цілому; вони можуть висунути важливі гендерні питання на перший план і здійснити тиск на осіб, відповідальних за розробку політики, ... саме вони аналізують найважливішу роль уряду в справі реформування гендерних відносин” [10, 17].

У попередні роки головна роль інституційних механізмів полягала в прийнятті законодавства із забезпечення рівних можливостей та антидискримінаційних законів, в спостереженні за їх застосуванням, а також в просвітницькій діяльності, в реалізації програм

та проектів щодо поліпшення статусу жінок. Сьогодні інституційні механізми мають виконувати нову роль – бути каталізатором інтеграції гендерної проблематики в систему управління в цілому.

Якщо порівнювати ступінь реалізації політики гендерної рівності в різних європейських країнах, то можна помітити тенденцію: розвинуті західноєвропейські країни та країни, що входять до Європейського Союзу, значно просунулись на шляху розвитку інституційних механізмів. В основному в цих країнах інституційні механізми виконали свою первісну роль. Тобто в них не тільки прийнято відповідне законодавство із забезпечення рівних можливостей, а й створено відповідні урядові і парламентські структури, які контролюють здійснення законів. Нині ці країни стоять перед завданням інтегрування засад гендерної рівності в усі стратегії та програми на всіх рівнях.

Це пояснюється тим, що в розвинутих західноєвропейських країнах демократія має глибші історичні корені. Створення національних інституцій для забезпечення рівних можливостей розпочалося ще в 70-ті роки минулого століття. Сьогодні в цих країнах як проблема гендерної рівності, так і відповідні інституційні механізми для її розв'язання набули політичної “легітимності”.

Водночас у країнах з перехідною економікою гендерна проблематика вийшла на порядок денний тільки після Пекінської конференції. Інституційні механізми, які було створено, “провисають в повітрі”: вони не є загально визнаними в політичному просторі, не мають чітко окреслених мандатів, відповідного фінансового забезпечення та освічених кадрів.

### ***Досвід європейських розвинутих країн у створенні інституційних механізмів забезпечення гендерної рівності***

Якщо аналізувати досвід європейських розвинутих країн у створенні інституційних механізмів забезпечення гендерної рівності, то перше, що впадає в очі, – це їх різноманіття, включаючи їх статус,

структуру, повноваження і способи діяльності з урахуванням як людських, так і фінансових ресурсів.

Значну більшість механізмів на урядовому рівні становлять департаменти, відділи або комітети в рамках міністерств. У деяких країнах ці механізми курирують прем'єр-міністр або навіть президент. В окремих країнах було створено спеціальні міністерства або запроваджено посаду міністра з питань гендерної рівності. Все більше визнання дістають структури, що мають незалежний від уряду статус, – омбудсмен або агентства із забезпечення рівності, наділені конкретними мандатами. Ці інститути є типовими для скандинавських країн (Норвегія, 1979 р.; Швеція, 1980 р.), але останнім часом вони створюються в країнах, що стали новими членами Європейського Союзу, – в Литві (1999 р.), Польщі (2002 р.), Естонії (2004 р.). У деяких країнах існують спеціальні міжустановчі структури, які здійснюють координацію діяльності між різними відомствами.

На парламентському рівні інституційні механізми існують у формі комітетів та підкомітетів з гендерних питань. Парламентські органи із забезпечення рівності створюються насамперед у тих країнах, де існують необхідність і бажання компенсувати недостатню кількість жінок, представлених у парламенті, і/чи недостатньо чітко визначено завдання і повноваження урядової структури зі забезпечення рівності. І сьогодні ще гендерні проблеми часто перебувають у віданні інших парламентських комітетів. У Хорватії та Угорщині, наприклад, ці питання розглядаються Комітетом з прав людини, а в Чеській Республіці – Підкомітетом Комітету петицій.

У деяких країнах жінки-парламентарії утворили так звані жіночі комітети, що дозволяють їм порушувати питання уповноваження жінок на порядку денному парламенту, а також розробляти спільні стратегії. Так, в 1998 році 11 жінок – членів Естонської державної асамблеї створили Асоціацію жінок з метою підвищити представництво жінок на рівні прийняття рішень та підтримати залучення жінок до політики.

Аналогічні механізми на парламентському рівні існують в Албанії (1994 р.), Бельгії (1996 р.), Франції (1999 р.), Литві (1997 р.), Португалії (1995 р.), Словенії (1990 р.), Іспанії.

Отже, тенденція розвитку інституційних механізмів у європейських країнах полягає в тому, що, по-перше, вони збільшуються за кількістю як “за горизонталлю” – створюються структури в різних департаментах, так і “за вертикаллю” – формування структур відбувається на національному, регіональному, місцевому рівнях [8, 8].

Основними принципами функціонування інституційних механізмів забезпечення гендерної рівності є *підзвітність* і *незалежність* [7, 110].

Наведу приклад успішної практики щодо створення інституційних механізмів забезпечення гендерної рівності на урядовому рівні. У Данії *Раду з питань рівності* було створено ще в 1975 році. Після прийняття Закону про рівність статей 2000 року було засновано посаду *міністра з питань рівності*, який відповідає за діяльність уряду в галузі рівності статей, а також координує роботу різних міністерств, спрямовану на забезпечення рівності. Щороку міністр подає на розгляд датському парламенту звіт про виконану роботу, напрями запланованої діяльності, а також план дій, що передбачає забезпечення рівності. Річний звіт спирається на звіти, що надійшли від місцевих органів і міністерств. У ньому визначаються першочергові завдання уряду із забезпечення гендерної рівності на наступний рік. У підпорядкуванні міністра з питань рівності – *Служба з питань рівності статей*, яка виконує роль його секретаріату. До її завдань входить: підготовка законодавчих і адміністративних актів стосовно питань рівності; координація заходів для забезпечення рівності, що ініціюються державними органами влади; підготовка на розгляд парламенту річного звіту з питань гендерної рівності; розробка перспектив діяльності міністерства, а також плану дій; надання допомоги Комітету з питань рівності можливостей у здійсненні адміністративної роботи; спостереження за розвитком



пропорційного співвідношення жінок і чоловіків, представлених у деяких комітетах і відділах, відповідно до Закону про рівність статей. Існує також *Національний центр досліджень і інформації з питань рівності статей*, який є політично незалежною установою і до завдань якого входить – забезпечити збирання інформації, підготовку і поширення документації, а також організувати дебати з проблем гендерної рівності. Було створено також *Комітет з питань рівності статей*, який складається з двох кваліфікованих юристів і очолюється суддею, правомочним виконувати належну йому функцію. Комітет розглядає скарги щодо дискримінації за статевую ознакою. Рішення, що він виносить, є остаточними в адміністративному плані, вони можуть бути також направлені до суду. Комітет також консультує громадян, організації, органи влади, підприємства стосовно процедури подання скарг, пов'язаних із гендерною дискримінацією. Крім зазначених, існують консультативні центри з питань рівності при муніципалітетах і місцевих органах влади з питань праці, а також комітети з питань рівності при різних організаціях, університетах і підприємствах [7, 113–124].

### ***Створення інституційних механізмів забезпечення гендерної рівності в Україні***

Базисним міжнародним документом, що стосується захисту прав жінок, є Конвенція про ліквідацію всіх форм дискримінації щодо жінок. Її було ратифіковано в Україні в 1980 році. Основні положення Конвенції знайшли своє відображення в низці законодавчих актів, указах президента, урядових рішеннях, спрямованих на вирішення гендерних проблем. Так, 2000 року було прийнято “Сімейний кодекс” та Закон України “Про попередження насильства в сім’ї”, в 2001 році Президент видав указ “Про підвищення соціального статусу жінок в Україні”. З 1 січня 2006 року набрав чинності Закон України “Про забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків”. Прийняття його – важливий крок на шляху до забезпечення гендерної рівності. Вперше в історії України закон містить

визначення “дискримінація за гендерною ознакою” і забезпечує право захисту від неї. “Метою цього Закону є досягнення паритетного становища жінок і чоловіків у всіх сферах життєдіяльності суспільства шляхом правового забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків, ліквідації дискримінації за ознакою статі та застосування спеціальних тимчасових заходів, спрямованих на усунення дисбалансу між можливостями жінок і чоловіків реалізовувати рівні права, надані їм Конституцією і законами України”, – йдеться в преамбулі.

Закон дає визначення таких понять, як “рівні права жінок та чоловіків”, “рівні можливості жінок та чоловіків”, “гендерна рівність” та ін., а також визначає головні напрями державної політики щодо забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків, уповноважує державні інституції та громадські організації здійснювати політику в цьому напрямі.

Після Пекінської конференції було розроблено та прийнято два Національних плани дій щодо поліпшення становища жінок – на 1997–2000 рр. та на 2001–2005 роки.

Процес створення інституційних механізмів забезпечення гендерної рівності в Україні розпочався після Пекінської конференції. 1996 року було створено Міністерство у справах сім’ї та молоді, яке трансформувалось в Державний комітет у справах сім’ї та молоді, згодом – у Міністерство у справах сім’ї, дітей і молоді (2004 р.) і в Міністерство у справах сім’ї, молоді і спорту (2005 р.). Сьогодні на цей орган покладено повноваження щодо розробки та реалізації гендерної політики в Україні.

У вересні 2007 року при Кабінеті Міністрів України було створено міжвідомчу координаційну раду з проблем гендерної рівності, демографічного розвитку та запобігання торгівлі людьми.

З 2007 року на рівні місцевих органів виконавчої влади створюються робочі групи з проблем гендерної рівності для реалізації завдань, визначених у Законі України “Про забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків” та Цілях Тисячоліття.

Аналізуючи процес створення інституційних механізмів та їхню діяльність протягом останніх 12 років, можна зазначити як її позитивні, так і негативні наслідки. Позитивним здобутком є, насамперед, потужна законодавча база, яка на сьогоднішній день гарантує антидискримінаційний підхід за ознаками статі. Це, безперечно, – прямий результат роботи інституційних механізмів, які діють в Україні. Розробка двох Планів дій щодо поліпшення становища жінок, здійснена гендерна експертиза законодавства, визначення гендерних цілей тисячоліття та показників, за якими в Україні оцінюватиметься гендерний процес, співпраця з неурядовими жіночими і молодіжними організаціями, – все це засвідчує певний успіх на шляху реалізації ідеї гендерної рівності.

Ті інституційні механізми, що діють сьогодні, гірше-ліпше справились із виконанням “старої ролі” – прийняттям законодавства із забезпечення рівних можливостей та антидискримінаційних законів, а також проведенням просвітницької діяльності, реалізації програм та проектів щодо поліпшення статусу жінок. Суттєвим недоліком у виконанні цієї “старої ролі” є те, що інституційні механізми не виконали функції спостереження за застосуванням існуючих законів. Тому, всупереч існуючій антидискримінаційній законодавчій базі, жінки зазнають дискримінації в економічній, політичній та соціальній сферах.

Безперечно негативним є те, що, по-перше, статус, мандат і діяльність інституційних механізмів залежать від змін в уряді України. По-друге, вони здебільшого займаються трудовою та соціальною проблематикою, концентрують свої зусилля на захисті матерів і дітей, а також на жіночій зайнятості. По-третє, “поліпшення статусу жінок” все ще лишається головним концептом, у рамках якого здійснюється політика гендерної рівності. Відповідно до завдання, яке покладається на інституційні механізми в сучасному світі, – виконання політичної ролі, лишається на невідзначене майбутнє.

Аналізуючи перешкоди, що стоять на шляху переходу інституційних механізмів до виконання нової ролі – бути каталізатором інтеграції гендерної проблематики в систему управління в цілому, можна зазначити передусім те, що, незважаючи на численні законодавчі акти, проблема гендерної рівності все ще не здобула повного політичного визнання як одне з основних завдань діяльності українського уряду. Той факт, що в керівництві українського суспільства домінують чоловіки, ще більше утруднює проникнення ідеї гендерної рівності в сферу прийняття рішень. Політична відповідальність українського уряду за реалізацію гендерної рівності здебільшого обмежується забезпеченням рівності перед законом, тоді як соціальні і культурні зміни в цьому напрямі лишаються за межами політичної відповідальності.

До перешкод, що стоять на шляху діяльності інституційних механізмів, можна також віднести відсутність розуміння сутності інтеграційної стратегії, відсутність інструментів оцінювання та показників успіху в сфері гендерної рівності. Значними перешкодами є також нечіткі мандати, нестача як фінансових ресурсів, так і високопрофесійних фахівців у діяльності інституційних механізмів.

Узагальнюючи, можна зробити висновок, що головною причиною того, що проблема гендерної рівності все ще не набула політичного значення, є те, що вона не дістала розуміння як складова частина процесу демократизації та реалізації прав людини. В зв'язку з цим хочу нагадати, що саме прийняття та реалізація європейських цінностей є необхідним моментом на шляху європейської інтеграції. Цінності людської гідності, свободи, демократії, рівності, верховенства закону і поваги до людських прав, включаючи права меншин, є засадничими для Європейського Союзу. “Ці цінності є спільними для суспільств держав-членів, у яких превалюють плюралізм, відсутність дискримінації, толерантність, справедливість, солідарність і рівність між жінками і чоловіками” [11].

### *Перспективи розвитку інституційних механізмів забезпечення гендерної рівності в Україні*

Новий Закон України “Про забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків” відкриває нові перспективи для розвитку інституційних механізмів.

У другому розділі Закону визначається механізм забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків. До державних органів, що наділені повноваженнями у сфері забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків, належать: Верховна Рада України; Уповноважений Верховної Ради України з прав людини; Кабінет Міністрів України; спеціально уповноважений центральний орган виконавчої влади з питань забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків. Органи місцевого самоврядування, визначені в їх складі уповноважені особи (координатори) з питань забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків та об'єднання громадян також зазначені як механізм забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків. У Законі визначено повноваження кожного з цих органів.

Має бути приведено у відповідність до цього Закону усі нормативно-правові акти України, а також скасовано ті нормативно-правові акти, що суперечать його вимогам.

Позитивною рисою названого закону є те, що, по-перше, він базується на концепті гендерної рівності, яка визначається як “рівний правовий статус жінок і чоловіків та рівні можливості для його реалізації, що дозволяє особам обох статей брати рівну участь у всіх сферах життєдіяльності суспільства” [12]. Це засвідчує те, що відбувся певний перехід від розуміння ролі інституційних механізмів як фактора “поліпшення становища жінок” до визнання їхньої політичної функції у справі інтеграції гендерних питань до державної політики.

Але той факт, що в Законі не було затверджено положення про тимчасовий спеціальний захід щодо забезпечення рівних виборчих прав жінок та чоловіків, а саме “представництво будь-якої

статі не менше ніж 30 відсотків та не більше ніж 70 відсотків загальної кількості кандидатів” під час висунення кандидатів у народні депутати України [13], означає, що суб’єкти сучасного політичного процесу насправді не готові до реалізації принципу гендерної рівності. Відсутність політичної квоти – це брак дійового механізму забезпечення повноцінної участі жінок у процесі прийняття рішень. Отже, попри всю свою прогресивність, новий Закон не може забезпечити гендерну рівність у політичній сфері.

## В и с н о в к и

Попри існування потужної законодавчої бази, гендерна рівність все ж таки не стала пріоритетом державної політики України. В Україні відсутня національна стратегія сталого розвитку, інші стратегічні документи також не мають чіткого гендерного виміру. Національні інституційні механізми із упровадження гендерної рівності не стали каталізатором інтеграції гендерної проблематики в систему управління в цілому, а також не мають достатніх ресурсів і потенціалу для ефективного впливу на гармонізацію зовнішньої допомоги з метою просування гендерної рівності та прав жінок. У державному бюджеті немає статті витрат на реалізацію заходів щодо встановлення гендерної рівності, гендерні підходи не застосовуються під час бюджетного планування в Україні.

## Рекомендації Уряду України

– Шляхом проведення національних і регіональних громадських консультацій розробити та затвердити стратегію сталого розвитку України на період до 2020 року з урахуванням гендерної складової, а також включити гендерну складову в державні програми соціально-економічного розвитку, Стратегію подолання бідності та інші програми, в тому числі регіональні і галузеві програми стратегічного значення.

– До 2010 року внести зміни до Бюджетного кодексу України щодо використання гендерного підходу на всіх стадіях бюджетного процесу.

– До 2010 року щонайменше 50% зовнішньої допомоги має бути відображено в національному бюджеті та обслуговуватись Державним казначейством України. З цих 50% зовнішньої допомоги не менше 10 % має спрямовуватись на здійснення проектів і програм з гендерної рівності, які будуть реалізовуватись громадськими організаціями на конкурсних засадах.

– Активно залучати громадянське суспільство до процесу визначення національних пріоритетів розвитку, що сприятиме новому розумінню проблем та шляхів їх вирішення, а також до урядово-донорської координації допомоги для розвитку. Залучати організації громадянського суспільства до проведення незалежного моніторингу ефективності офіційної допомоги для розвитку.

### *Література*

1. Commission Communication of 21 February 1996 'Incorporating equal opportunities for women and men into all Community policies and activities' COM(96) 67 final.
2. [http://ec.europa.eu/employment\\_social/gender\\_equality/framework/strategy\\_en.html#demo](http://ec.europa.eu/employment_social/gender_equality/framework/strategy_en.html#demo)
3. EU-Ukraine Action Plan.
4. ENPI Ukraine Country Strategy Paper for 2007–2013. Draft.
5. Європейський Інструмент сусідства та партнерства. Стратегії ЄС щодо України на період 2007–2013 рр. Неофіційний переклад.
6. Gender Issues in Ukraine: Challenges and Opportunities. – Kiev: UNDP, 2003.
7. Посібник з питань національних механізмів забезпечення рівності між жінками та чоловіками і плани дій // Нормативно-методологічні основи гендерних перетворень. – К., 2004.

8. Институциональные механизмы улучшения положения женщин: некоторые результаты, достигнутые со времени проведения Пекинской конференции. Записка секретариата ЕЭК. Региональное подготовительное совещание по вопросу о проведении в 2000 году обзора осуществления Пекинской платформы действий, 19–21 января 2000 года. Экономический и Социальный Совет ООН.
9. Пекінська Платформа дій. Пункт 201.
10. Gender mainstreaming: conceptual framework, methodology and presentation of good practices/ Final report of the Group of Specialists on Mainstreaming. – Strasbourg, Council of Europe, 1998.
11. Конституція Європейського Союзу. Стаття 1–2.
12. Закон України “Про забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків”, розділ I, стаття 1.
13. Проект Закону “Про забезпечення рівних прав та можливостей жінок і чоловіків”, поданий Кабінетом Міністрів в порядку законодавчої ініціативи для розгляду Верховною Радою (реєстраційний номер 4415-1 від 22. 01. 2004)



## **Інтерація політики та медіа-практик в умовах опозиції етичного та естетичного**

Опозиція етичного та естетичного є симптомом некласичного стилю культури. Вивченню її структури присвячені роботи багатьох відомих філософів останнього століття, зокрема Т. Адорно, Ж. Батая, П. Бурдьє та ін. Нового звучання ця тема набирає в контексті нового феномена західноєвропейської культури – поширення засобів масової інформації. Влада мас-медіа і репрезентація влади у медіа-просторі досліджують такі дослідники, як Ж. Бодрійяр, Ж. Лакан, У. Еко, С. Кара-Мурза. Аналіз деформації структури опозиції етичного та естетичного в умовах інтерації політики та медіа-практик є метою нашого дослідження.

До XVIII століття естетична сфера взагалі не була відокремлена від сфери теологічної та етичної, вважає Е. Панофські [4, 4]. Конкретну історичну єдність моралі й мистецтва має кожний класичний стиль культури (зокрема, моральнісну форму естетичного в добу Середньовіччя блискуче доводив український естетик А. Канарський). Звільнення царини Аполлона від моральних імперативів супроводжувало трансформацію метафізики прекрасного у філософію мистецтва. Радикалізація тези про опозицію естетичного й етичного та заперечення значення мистецтва як “інструменту морального примусу” (Т. Адорно) становила пафос романтичного проекту. Вона призвела романтиків до замикання у “вежі зі слонової кістки”. Естетична дистанція від суспільства епохи Модерну, в тому числі від його політичного виміру (що засвідчують, наприклад, “Міркування аполітичного” Т. Манна), стала гарантією автономії художньої сфери.

Постмодерн виявив “новий зв’язок між естетикою й етикою” (М. Маффесолі). Виникає новий термін “естезис”, що позначає тотальну естетизацію усіх життєвих проявів. Це не знімає зазначену

нами опозицію, навпаки, посилює її. Адже етичне не стає внутрішнім моментом естетичного, а цілком елімінується ним.

Новий вимір опозиції естетичного і етичного виникає в політичній сфері суспільства тотальної демократії та її репрезентаціях у засобах масової інформації. Наприкінці ХХ століття весь духовний простір України заповнило телебачення. У процесі формування політичної свідомості воно заявило про себе починаючи з прямої трансляції засідань Верховної Ради. Сфера політичного дійства опинилася не за межами свідомого зусилля, а сама увірвалася в повсякденність через медіа-простір.

Подія конструюється ЗМІ, позбавляючись глибини екзистенціальної залученості людини, відчужуючись від неї. Особливо це виявляється під час інтерації політики з мас-медійним простором. Вислови окремого суб'єкта політики, потрапляючи в сферу засобів масової інформації, автоматично набирають всзагальності форми. Візуальна трансляція активно сприяє метаморфозі окремого в загальне, що раніше було доступним лише художнім творам. “У образів є “платонічна сила”, вони перетворюють окремі ідеї в загальні. Отак, за посередництва візуальних комунікацій, легше провадити стратегію переконання, сумнівну в іншому випадку. Читаючи в газеті, що “такий-то” проголошує: “Х – у президенти!”, я розумію, що висловлюється думка “такого-то”. Але якщо в телевізорі якась невідома мені особа агітує: “Х – у президенти!”, то воля індивіда сприймається вже як згусток загальної волі” [5], – вважає Умберто Еко. Отже, завдяки медіа-образам, що мають естетичне навантаження, політичні репрезентації набирають легітимності для масового глядача.

Культурний ідеал індивідуального стилю сприймання та надання йому художнього значення є загальнокультурною очевидністю в атомарному суспільстві. Новоевропейська культура зору від початку фундується презумпцією “власного бачення”, “особистої точки зору”, “індивідуального погляду на речі”, на відміну від традиційної культури слуху. З одного боку, ця тенденція продовжується-

ся в легітимації політичних міфологем засобами наочних образів у медіа-трансляціях, але з іншого боку – претензія на індивідуальність та оригінальність політичних суджень нівелюється медіа-засобами.

Лунають голоси про настання нової ідеології “технофундаменталізму” (Р. Вірільо); виділяється нова форма насильства – віртуальне насильство. Втім, помилково вважати, що тільки політика чинить вплив на мас-медіа. “Якщо завдяки мас-медіа під зовнішнім покровом подій виникає політичний вимір, то так само завдяки мас-медіа категорія події всюди полонить політику. Втім, завдяки мас-медіа сама подія змінила свій статус: з другорядної категорії, що дійшла до нас з альманахів і народних хронік, вона перетворилася на всезагальну систему міфологічної інтерпретації, густу мерсжу моделей значущості, з якої не може вислизнути жодна подія. У цьому – суть розвитку мас-медіа. Це – не просто сукупність технічних засобів для поширення змісту інформації, це нав’язування моделей” [1], – пише Ж. Бодрійяр. І чим довше існують мас-медіа, тим менше подій і навіть культурних феноменів лишаються ними не висвітленими.

Тим разючіший вплив справляють засоби масової інформації на таку соціально значущу сферу, як політика. З одного боку, мас-медіа безпосередньо в дім обивателя вносять ті культурні схеми, які в традиційній культурі були дистанційовані від нього соціальним статусом, освячені таїною традиції. Політика як сфера здійснення влади в епоху тотальної демократії постає не засобом для вираження пієтету, а підсудним філістера. Причому відбувається це здебільшого незалежно від його волі. Тому зниження пошани до цієї сфери відбувається на очах. Політика немовби примусовим чином вмонтовується в повсякденне життя людини. Відтак деформуються і сфера повсякденності, і уявлення про коридори влади.

Проте було б неправильно гіперболізувати маніпулятивну силу мас-медіа і абсолютизувати їхню продуктивність у політичних технологіях. Цей момент дуже добре пояснює Ж. Бодрійяр: “У найбільш граничному випадку влада (якщо ж, звичайно, вона сама

не перебуває в полоні змісту і не впевнена в силі ідеологічного “переконання” мас-медіа, а отже, в необхідності контролю за змістом повідомлень) повинна була б запропонувати кожному громадянину телевізор, не піклуючись про програми. Марно уявляти собі поліцейський контроль влади над ТБ (Оруелл, “1984”): самим своїм існуванням ТБ репрезентує соціальний контроль над самим собою. Немає потреби і уявляти його собі як шпійонське око режиму в приватному житті кожного громадянина; телебачення значно більше, ніж усе це: це – впевненість у тому, що люди більше не розмовляють між собою, що вони остаточно ізольовані — перед лицем слова, позбавленого відповіді” [1]. Саме симуляція діалогу є головною небезпечною мас-медіа, а зовсім не ідеологічна маніпуляція в політичних чи інших цілях влади. Саме неможливість комунікації, її постійна симуляція повинні передусім турбувати дослідників культури. Тому неправильно було б задовольнятися лише викриттям культури мас-медіа як звичайних засобів ідеологічних маніпуляцій. Щоправда, цю їхню функцію не можна піддавати сумніву після появи праць С. Кара-Мурзи.

Дослідник З. Бауман вважає, що взагалі головною ознакою сучасного суспільства є втрата збалансованості між приватним і публічним, завдяки якій у попередніх формах культури підтримували соціальний порядок. А тому сьогодні взагалі не може бути мови про діалог між суспільним і приватним. Неможливість діалогу, його симуляція ще чіткіше проявляються в медіа-практиках. Наслідком неможливості діалогу є пасивність споживачів продукції мас-медіа. “Збільшена стерильність інформації на іншому полюсі – полюсі адресата – вимагає стерильного, усередненого до масового рівня її споживача. Неучасть особисто в потоці подій компенсується нагнітанням потоку інформаційних подій. Перцептивне і ментальне тіло адресата розфокусоване тим, що в площині екрану, сторінки газети або журналу відбувається калейдоскопічне збирання декоративних композицій з кримінальних, економічних, політичних, культурних та інших подій” [3, 27], – пише російський дослідник А. Каргін.

Країну охоплює масова безвідповідальність, через яку, влаштувавшись у домашньому затишку, мільйони споглядають арешти учасників політичної демонстрації. Відповідно і пропонується засобами масової інформації форма демократії має такий самий пасивний і безвідповідальний характер. У своєму повсякденному існуванні, як і під час таємного голосування, здійснюючи рішення, яке мені підказав симпатичний телекоментатор, я не відповідаю за свій вибір. Ця безвідповідальність “врівноважується” тією обставиною, що я не спроможний зробити хоч якийсь раціональний вибір: адже не уявляю собі дійсного становища країни, не знаю, хто насправді претендує на те, щоб управляти нею. Звідси – цілком природна реакція ескапізму: не брати участі у виборах.

Така тенденція, безперечно, присутня в сучасному соціокультурному просторі, але її теж не варто абсолютизувати. Недавня історія нашої держави засвідчує можливість іншого розвитку політичних подій. Мас-медіа лише актуалізують і посилюють “демонстративну природу будь-якої політичної дії” (К. Ензенбергер). Справді, нині мас-медіа перебувають у владних руках, які, природно, обертають їхню силу собі на користь. Але сама структура мас-медіа лишається “егалітарною за своєю суттю”.

Услід за рекламою друге місце в просторі телебачення посіли різноманітні “Новини”, побудовані за типом “інформаційно-розважального жанру”. Про гіпертрофію нового і цікавого в мас-медійній реальності пише Н. Луман у своїй у праці “Реальність мас-медій”. Але, щоб утримувати увагу споживачів, потрібно все нові й нові “новини”, які, розвиваючись за логікою сенсацій, дають те, що відсутнє в реальності. Велике поширення мас-медіа спричинює появу такого феномена, як новинна свідомість; досліджуючи її, український вчений С. Пролєєв виходить з вивчення темпоральної спрямованості свідомості в просторі новин. На перший погляд, їх потік спрямовує увагу людини на майбутнє. Але, на думку Пролєєва, це є оманною. “Насправді немає нічого більш одноманітного й монотонного, аніж випуски газетних (чи телевізійних) новин. Змінюють-

ся лише особи, час та місце подій, але зміст лишається практично однаковим” [2, 13].

Негативні наслідки масового відтворення художніх творів проаналізував ще В. Бен'ямін у першій половині ХХ століття. Згадана тенденція посилюється в еру телебачення, коли повторюваність, відтворюваність потроює свій суб'єктивний характер і стає псевдосуб'єктивною. Фрагментарність і відірваність від історичного контексту руйнують можливість залучення етичних настанов, що іманентно включені в горизонт традиції. Лише пара-художні (термін Б. Дземідока) ефекти утворюють можливість псевдоцілісності культури.

Постійно кажучи і показуючи “з місця події”, засоби масової інформації девальвують сам факт події та індивідуальний план участі в ній. Людина дистанціюється, точніше сказати – її примушують дистанціюватися від повідомлення про те, що вже відбулося або відбувається зараз у віддаленому місці. Тотальна зв'язаність актуального інформаційного простору за допомогою кодів утримує архівну, але руйнує архаїчну пам'ять, що спирається на досвід болю, відчаю, радості, зустрічі з сакральним.

Така процедура викреслює з логіки історичного розвитку будь-яку оцінку або самооцінку, а відношення віддалених один від одного у просторі та часі точок будуються за принципом не “дистанціювання і співвідношення”, а уподібнення, ідентифікації з шаблоном. У Іншому не тільки відшукують власні характеристики. Інший поглинається, анігілюється, розрив усувається, скасовується, а водночас скасовується і просторово-часова тривалість. За такої інтерпретації все минуле може описуватися лише в площині уподібнення (вербальна фігура “споконвіку”) за допомогою риторично тлумачної стратегії, що умовно передбачається або прямо промовляється (звороти типу “в стародавньому Римі жили такі самі люди, як і ми, тільки в них не було телевізора”). Події описуються в розхожій, повсякденній костюмній формі історичності мас-культури, мас-мистецтва, мас-дослідів (серії популярних і популяризаторських руб-

рик), мас-пояснення, тобто в зонах, що обслуговують законослухняного обивателя.

Величезна небезпека естетичних параметрів репрезентування політики полягає ще й у тому, що вони створюють у глядача ілюзію, нібито, не доклавши інтелектуальних зусиль, він зможе ухвалити правильне рішення щодо визначальних питань національної і світової політики. Мовляв, нічого не потрібно читати, нічого не потрібно конспектувати, не треба глибоко замислюватися – слухай симпатичного коментатора і “голосуй серцем”. Тому претенденти на ключовий пост країни і не намагаються викласти програму своїх дій, дати їх раціональний аналіз. Вони явно або приховано апелюють до емоцій. Найвищий рівень рефлексії, якого можуть досягти політики у медіа-сфері, – це іронія (тобто лише естетично забарвлений перехід від чуттєвого до раціонального). У цьому контексті зникає навіть зв’язок з тією формою раціональності, яку репрезентує повсякденність: політичні переконання *middle-man* не вимагають цензури здорового глузду.

Отже, саме захоплення влади засобами інформування – характерна риса інформаційного суспільства. Мас-медіа стали засобом прояву, визнання і виробництва істини, онтологічним феноменом. Існує те, що ними зафіксоване. Вони – арбітр буття, яке набуває мас-медійного, віртуального характеру. Перефразовуючи Декарта, сучасність може сказати: “Я мас-медійний, отже, існую”. Виробляють істину і володіють нею не інтелектуали, а засоби масової інформації. Новинна свідомість, реклама і розваги стають масовими продуктами епохи глобалізації завдяки їх постійній трансляції засобами масової інформації. А тому, щоб бути у форматі сприйняття, політична сфера має стилізувати свою форму під загальний контекст.

Але вся естетично аргументована риторика має відвернути увагу від справжнього розподілу соціального добробуту. Загальнокультурні очевидності тепер репрезентуються і легітимуються медіа-простором, але їх заангажованість має лишитися прихованою.

Від ме́дія-інтерпретації не може вислизнути жоден значущий соціально-факт, а вже тим більше – основні феномени людського буття. Сфера політики неминуче виявляється втягнутою в ме́дія-простір. З одного боку, сфери, раніше недоступні повсякденному сприйняттю, постійно транслюються ЗМІ, стаючи буденнішими, суміжними з щоденними життєвими процедурами (вони не потребують особливих процедур для їх досягнення, як, наприклад, парадний одяг для зустрічі з прекрасним, або проникнення в інші території, що мають певний соціальний статус (політичні, церковні або інші суспільні інститути)). З іншого боку, сама політика в її реконструюванні мас-ме́дія втрачає недосконалість, добудовується до зразків сучасного споживання.

Інстанція комплектації і легітимації мультимедійності перехоплює владу у традиції або у богом і народом обраного володаря, у харизматичної особи тоталітарного режиму. Це перехоплення є тим надійнішим, чим непомітнішою є інстанція, яка поєднує децентроване тіло в точці ідеологічного оформлення інформаційного суспільства. Перехоплення утверджує реальність нестачі реальності повноти іншого, табуйованого культурним кодом режиму реагування; реальності гри колективного тіла, яке вимагає участі всієї людини, (проте дії і жести її не покриваються практиками редукції до ретрансльованої інформації).

Цілком демонізувати образ взаємодії мас-ме́дія і політики було б помилкою. Такий погляд висловлює відомий італійський дослідник культури У. Еко: “Собор був телебаченням свого часу. Відмінність у тому, що головний редактор тих середньовічних телепрограм любив читати хороші книги, мав чудову фантазію і працював для суспільного блага – або хоча б щиро в це вірив” [5]. Тобто проблема полягає не в спотворенні культурного поля, яке транслюється засобами масової інформації, а в тому, що сама культура наповнює духовний простір мас-ме́дія стерилізованими значеннями.

Як бачимо, в “ситуації Постмодерну” (Ф. Ліотар) зберігається опозиція етичного та естетичного, яка є симптомом кризи нара-



тивів класичного стилю культури. Якщо доба класики передбачала примат етичного над естетичним (це спостерігається навіть ще у Канта, – як у “Критиці практичного розуму”, так і в “Критиці здібності судження”), то в постнекласичну епоху перевага зміщується в бік естетичного, а отже, спостерігається тотальна естетизація всіх вимірів суспільного життя, в тому числі й політики. Найбільш потужний потенціал у естетизації політичної сфери мають мас-медіа. Розглянемо наслідки транслявання політичних подій у медіа-сфері.

1. Політичні події набирають естетичних параметрів, отже, легітимізуються, добудовуються до всезагальності силою художнього образу. Мас-медіа абсолютизують “демонстративну природу” будь-якого політичного явища.

2. Втрачається дистанція від сфери повсякденності, яка була визначальною у класичному стилі культури. Це зумовлює реструктуризацію обох сфер (і політичного, і естетичного), деформацію їх співвідношення.

3. Релятивізація політичного і повсякденного зводить нанівець громадянську відповідальність глядача, підриває авторитет етичної аргументації, навіть якщо зовнішньо-політична риторика намагається довести зворотне.

4. Втрачається зв'язок з традицією та історією взагалі. Всі події постають немовби вирваними з контексту культурно-історичного процесу. Естетична функція добудування до цілого, гіпертрофована засобами масової інформації, заміщує історичну спадкоємність подій, а відтак нівелює її взагалі для свідомості сучасної людини. Наслідком цього стає апеляція політичних стратегій не до раціонального вибору, а до емоційних станів електорату. Такий стан не є безпосередністю людського почуття, що забезпечує єдність досвіду людини, а навпаки, гіпертрофує його фрагментарність і непослідовність, не сприяє толерантності сприйняття чужого, а нагнітає нетерпимість і невитриманість суджень. Тим самим спотворюється сенс естетичного досвіду, який має не абсолютизувати

егоїстичні прагнення, а надати можливість людині діяти як “представник роду” (Ф. Шиллер).

5. Головна небезпека естетичної легітимації політичного медіа-засобами полягає не у маніпулюванні свідомістю. Суспільство тотальної демократії взагалі не передбачає діалогу між публічним і приватним. Найбільша небезпека полягає в тому, що референції медіа-простору взагалі знищують можливість відповіді, а отже “симулюють комунікацію” (Ж. Бодрійяр), в тому числі і функцію естетичного як “прекрасного сповіщення” (І. Кант).

### *Література*

1. *Бодрійяр Ж.* Реквієм по масс-медиа // <http://cult.net.ua>
2. *Ідея культури: виклики сучасної цивілізації / Є. К. Бистрицький, С. В. Пролєєв, Р. В. Кобець, Р. В. Зимовець.* – К., 2003.
3. *Каргин А.* Философский анализ специфики медиа-коммуникаций. – Омск, 2001.
4. *Панофски Э.* Idea: к истории понятия в теориях искусства от античности до классицизма. – СПб., 1999.

## Політична антропологія Нового часу

У центрі Берліна здалеку видно гігантську скульптуру – через річку Шпрее крокує металева людина назустріч іншій, з протилежного берегу. Їхні тіла складаються з плоских металевих листів, з маленькими отворами, схожими на кульові поранення (на зразок отворів від куль). “Називається скульптура – “Атомарний індивід”, – пояснює гід.

До цього образу часто звертаються філософи і політики, в тому числі німецькі мислителі О. Гьоффе, Ю. Габермас, щоб охарактеризувати особливості сучасної людини. Поняття “Атомарна людина” характерне для лексики лібералізму. Його вживають з посиленням на політичний трактат Т. Гоббса “Левіафан”.

Чому концепція людини XVII століття популярна серед сучасників? Людина, за Гоббсом, – індивідуаліст, одинак. Подібно до демокритівських атомів, кожен із яких – сам по собі, він може тимчасово вступати в союзи-домовленості, але шукає “не дружби, а, швидше, вигоди” [3, 301]. Руйнування союзів не завдає моральних страждань індивідові, оскільки дружби, прихильності, приязні в нього не виникає. Не має він і почуттів відповідальності, обов’язку, патріотизму. Такі люди відчувають один до одного навіть не байдужість, а ворожнечу. “Інший” – отже, “чужий” (за термінологією сучасної філософії).

У додержавному природному стані не припинялася “війна всіх проти всіх”. А коли виникли держави і розпочалися їх війни одна з одною, були вороги, були й союзники-одноплемінники, земляки. У індивіда-атома немає союзників, він тримає кругову оборону проти всіх і сам на всіх нападає.

Свідомо укладена угода – останній шанс для людства вижити. Головне завдання держави, яку Гоббс називає великим Левіафаном, – піклуватися про мир будь-яким способом. “Мир – здо-

ров'я; смута – хвороба; громадянська війна – смерть” Левіафана. Страшнішим за зовнішню війну є внутрішнє протистояння співвітчизників, співгромадян однієї держави.

Якщо таке відбувається, це означає, що держава не виконує свого головного призначення і суспільство знову повертається у свій доцивілізований стан “війни всіх проти всіх”.

Багато хто, коментуючи Гоббса, зазнавали труднощів, коли намагалися з'ясувати, чим зумовлена назва “Левіафан”. У статті про Гоббса в збірнику “Класика політичної думки від Платона до Вебера” ставиться запитання “Чому автор надає державі, яку досить позитивно оцінював і вітав як поміч людині, жадливого символу Левіафана? Чи не йдеться тут про іронію або обмовку на бароковий кшталт? Це й досі лишається спірним питанням для інтерпретаторів” [5, 224]. О. Гьоффе в творі “Демократія в епоху глобалізації” міркує про це так: “Левіафан у Старому Заповіті – це звір, крокодил, змії чи дракон, що має неабияку силу. Уже той факт, що засновник новітньої теорії держави Гоббс порівнює державу та її представників, князів з цим чудовиськом, має настожити нас” [4, 287].

Відповідь можна знайти в історії розвитку промисловості XVII століття: “Левіафаном” називалася одна з перших в Англії парових машин для розчісування шерсті. Очевидно, це вона вразила уяву Гоббса і наштотхнула на створення відповідного образу. Відомо, що у філософії Нового часу панував механіцизм, за допомогою якого намагалися пояснити сутність рослин, тварин, людини. Наприклад, філософ Ламеттрі пише дослідження “Тварина-машина”, “Людина-машина”. Поширюється механіцизм і на поняття політичної філософії. Розпочинаючи “Левіафан” з міркування про автомати, штучне знаряддя, що примножує силу людини, Гоббс хотів підкреслити, що держава, подібно до всіх знарядь, покликана полегшувати життя людини, тому назвав державу політичним механізмом, створеним людством, в певному сенсі – машиною. Адже держава – це теж знаряддя, але не механічне, а політичне. Гоббс

насправді ставиться до неї позитивно. Але вже Руссо називає технічний процес дволиким Янусом, який повертається до людства то усмішкою, то страшною гримасою. Доля творінь рук людських – суперечлива. І державна машина, і механічна машина можуть і допомагати, і шкодити, залежно від того, в руках якої соціальної сили вони перебувають. Тому і повставали маси проти цих “помічників”. Рух лудитів – руйнівників машин – стихійний протест робітників проти машини механічної. Французька революція – протест народу проти машини політичної.

“Людина – людині вовк” – улюблений вислів Гоббса. Людина гірша за будь-якого хижака. Тварини не чіпають своїх, тих, хто належить до їхньої зграї; лише людина нещадно знищує подібних до себе. У цьому винна природа, яка заклала в кожного людського індивіда заздрість, кровожерливість, дух конкурентної боротьби.

Держава частково такі негативні поривання людини стримує, але безсила змінити її звичаю природу. Людина залишається хижакком і після підписання суспільного договору. “Всі царі належать до роду хижих тварин”, “звіром був сам римський народ” [3, 279]. Понтій Телсзій, закликаючи своє військо зруйнувати Рим, вигукнув: “Вовки, згубники свободи Італії, ніколи не зникнуть, поки не буде вирубаний ліс, в якому вони зазвичай ховаються” [Там само].

Природа – мачуха, а не добра мати. Дитина – вже вовчєня. Вона все рівно виростє вовком, як її не виховуй. Єдиний спосіб запобігти цьому – страх примусу і страх покарання. “Хлопчиків різка допомагає привчити до всього, чого бажать батьки і вихователі” [3, 258], – немовби між іншим зауважує філософ. В Англії різки, як головний педагогічний аргумент, застосовувалися в елітних школах протягом кількох сторіч. Вовка неможливо персвиховати, марно волати до його совісті, єдиний вихід – посадити його за ґрати. Такими ґратами є жорсткі закони. На старій гравюрі Левіафан зображений у вигляді велетня, що нависає, немов хмара, над європейським, якщо судити з готичних будівель, містом. У руці в нього меч –

символ суворой влади. На насильстві та страху будується вся структура відносин у державі.

У концепції Гоббса право підносить мораль. Гоббс вважає, що “тільки в державі існує всезагальний масштаб для вимірювання чеснот та вад. І таким масштабом можуть слугувати лише закони кожної держави” [3, 261].

Це було б так за умови, якби держава сама по собі була б добродесною і захищала людину. А якщо ні?

Стоїки часів розпаду Риму дуже засумнівалися в тому, що право – завжди право, і висловили сумніви в ідеї космополітизму. Більшість законослухняних римлян видавали збіглих рабів, прирікаючи їх на страту. Мало хто осмілювався давати їм допомогу, порушуючи римські закони. Німецькі антифашисти теж порушували закони своєї країни, а німецькі обивателі свято їх дотримувалися. У творі Е. Ремарка “Возлюби ближнього” події відбуваються в країнах передвоєнної Європи, куди намагається сховатися від фашистського режиму молоде єврейське подружжя. Хлопця й дівчину видають законослухняні громадяни, чудово знаючи, що влада депортує їх назад, до Німеччини. Так відбувається всюди: в Чехословаччині, Франції, Швейцарії та інших демократичних країнах.

Може здатися дивним, чому неприваблива модель держави Гоббса є такою популярною в ХХІ столітті. Філософ не визнає демократії, не обіцяє свободи. Влада, на його думку, має необмежені права, в тому числі – оголошувати війну. Від підлеглих потрібне виконання багатьох обов’язків. До того ж – дотримуватися законів, навіть якщо вони нездійсненні, і не критикувати владу, навіть якщо вона помиляється. Гоббс не приховує, що суверен-людина або група людей в парламенті – такі самі, як решта, тому можуть помилятися. Але краще виконувати погані закони і недосконалі накази, ніж критикувати їх. За аналогією з воєнними діями. У бою потрібно переважно виконувати команди навіть бездарного воєначальника, ніж організувати полеміку на полі битви. Тоді вже поразка неми-

нуча. Оскільки суспільство завжди перебуває на межі війни, єдиноначальність і підпорядкованість життєво конче необхідні.

Гоббс пропонує чимало антидемократичних заходів: “щоб запобігати заколотам – потрібно контролювати університети” [3, 337], “для збереження миру потрібно розпустити партії – це держава в державі” [3, 373].

Причому, оскільки договір підписаний предками одного разу, нащадки зобов’язані слухатися такого суверена, який їм дістався в спадок, і коритися таким законам, які є. Гоббс не припускає, щоб зміст понять “договір”, “закон”, “людина” змінювався в різні епохи.

Та немає людини взагалі. Є представники Античності, Відродження, Нового часу. Уявлення про природну людину Бекона, Гоббса, Локка, Руссо змінювалось разом з Європою.

Історичний тип особистості – методологічний принцип, важливий для розуміння людини в діалектичному, тобто історичному розвитку.

Буває, що великі люди живуть поруч у часі й просторі, але належать до різних епох. Згадаймо двох англійців – В. Шекспіра і Ф. Бекона. Час від часу з’являються “сенсаційні” публікації, в яких стверджується, що твори В. Шекспіра написані Ф. Беконем. Але якщо порівняти “Отелло” та “Новий органон”, то видно, що вони створені різною манерою. І справа полягає не лише в стилі письма, а й у традиції зображення людини. Шекспір виражає концепцію особистості Відродження, Ф. Бекон – Нового часу. Його й подають у філософській літературі як засновника філософії Нового часу, “основоположника емпіричного природознавства”. Йому належить девіз: “Знання – сила”. В обґрунтуванні природничого знання і є сила Бекона. Людина Відродження цікава своєю універсальністю: як політик, мореплавець, мандрівник, вихователь, поет, митець, коханий, ревнивець, заздрісник. Людина Нового часу – тільки як учений. Тому найталановитішому письменнику Відродження – Шекспірові притаманна різноманітність персонажів і витонченість в описуванні почуттів-пристрастей. Бекон, навпаки, нудний та мало-

емоційний в зображенні почуттів. Він надає перевагу моральним дослідженням (пише: “Досліди чи настанови моральні та політичні”), але краще було б, якби обмежився дослідженнями та настановами в науці. Адже дуже банальними і повчальними виглядають його моральні повчання “про заздрість”, “про доброту”, “про дружбу” “про любов”. Сильні почуття викликають у нього негативну реакцію, яка характерна для смаків епохи. Наприклад, міркування “Про любов”: “великі роздуми і великі справи не допускають розвитку цієї пристрасті, притаманної слабким” [1, 372]; “вона (любов. – Є. Б.) с дитям безрозсудності” [1, 373]. У розділі “Про шлюб та безшлюбність” Гоббс вихваляє відмову від шлюбу: “Мудрою вважали людину, яка на питання, коли чоловікові слід одружуватися, відповідала: “Молодому ще рано, а старому вже пізно” [1, 368].

У цих висловлюваннях – не особлива думка філософа; в них виражається світогляд європейців XVII століття. Більшість освічених людей того часу віддавали перевагу не створенню сім’ї, а прагненню не відволікатися від науки. Деякі з відомих осіб навіть не мали зв’язків із прекрасною статтю, все за тією самою логікою – чим менше пристрастей у житті, тим більшою є пристрасть до науки.

Відомий вислів “холодний розум” стосується в основному розуму вченого. В Англії існувала думка, що такий розум не сумісний з “гарячим серцем”. І мудрі мужі віддавали перевагу здебільшого розуму (зовсім не в дусі Шекспіра).

З різними концепціями пов’язані схожі за сюжетом твори “Утопія” Мора і “Нова Атлантида” Бекона. Хоча обидва автори – англійці й різниця в роках їхнього життя незначна, але ці роки відзначаються поворотом Англії до іншого суспільного устрою (капіталістичного), звідси – різні ідеали суспільства майбутнього. Не зовсім можна погодитися з авторами підручника “Світова класична думка про державу і право”, які вважають, що в “Новій Атлантиді” “суспільство ґрунтується на приватній власності, що в ньому немає майнової і соціальної рівності, існує король і сенат, впливова церква” [8, 84]. Проти цих соціальних інститутів Бекон не протестує так само, як



Мор і Компанелла, але і не є їхнім прихильником. Він до них байдужий, згадуючи їх лише для того, щоб не обурювали законослухняних та богобоязливих англійців. Як англійський канцлер і охоронець королівської печатки, що проштрафився, він змушений був висловлювати свої погляди особливо обачливо.

Бекон вважає, що торгівля існує не заради золота, срібла або коштовностей, не заради шовків, прянощів або інших матеріальних цінностей. Завдяки їй звідусіль привозять нам книги, матеріали і описи дослідів. Тих, хто нею займається, ми називаємо торговцями світлом [2, 516]. Вона сприяє збагаченню науковими знаннями, а не речами. Отже, “Атлантида” – перший технократичний проект майбутнього.

“Мета нашого суспільства, – писав мислитель, – пізнання причини і прихованих сил усіх речей і розширення влади людини над природою” [2, 509]. Його очолюють учені, які працюють у науково-дослідних інститутах, а це – “будинки механіки, звуку, світла, кольору, ароматів, парки і заповідники для проведення дослідів над рослинами і тваринами”.

Про інші царини життя, в яких Мор убачає глибокий соціальний сенс (правління, праця, сім'я, обмін, відсутність товарно-грошових відносин), Бекон не згадує або обмежується банальностями типу: “У Новій Атлантиді немає вертепів розпусти і блудниць”. Людина-учсний Бекону цікава, а людина-громадянин – ні. Знання – сила, почуття – слабкість.

Послідовники Бекона кілька разів продовжували цей твір. Але описи подій на диво-острові, які вони давали, завжди відображали реалії політичного життя Англії.

Були: “Нова Солима”, проїнята релігійно-пуританським духом Семюеля Готта, і містичні міркування Джона Седлера “Ольбія” – нещодавно відкритий Новий острів”. І “Нова Атлантида”, розпочата лордом Веруламом” із викладом програми монархічного правління, і приголомшувана революцією і релігійними суперечками “Антлантида” Дж. Гленвілла.

А як же Гоббс? Можливо, він був упевнений, що описує “людину взагалі”? Насправді в “Левіафані” зображено портрет конкретно-історичної особи – героя Нового часу. Який же цей герой?

Згідно з угодою, індивід має багато обов’язків і одне-єдине право – право на життя. У боротьбі за виживання припускаються всі аморальні засоби (наприклад, зрада батьківщини і друзів). Врятовуючи життя, можна відкупитися від усіх громадянських обов’язків, пов’язаних з ризиком, зокрема від військової повинності (зокрема, відправити воювати замість себе найманця). Якщо порушуєш закон, рятуючи себе, – все сходить з рук, якщо рятуєш друга (наприклад, організація втечі з в’язниці) – відповідаєш відповідно до всієї суворості закону.

Принцип збереження життя перетворюється на спасіння власної шкіри будь-якою ціною. За ціною, визначуваною комерційною угодою. Індивідові невідомі патріотизм, дружба, честь, гідність, совість, мужність. Але безглуздо йому дорікати за боязкість, зраду, безчестя. До аморальності Гоббс ставиться поблажливо.

Від Відродження до Просвітництва традиційною була критика дворянської моралі, з її гіпертрофованим розумінням чеснот. Сервантес, Бомарше, Мольєр висміювали її засобами мистецтва, Гоббс, Локк, Руссо – критикували засобами філософії.

Р. Дідро створив образ племінника Рамо, високо оцінений К. Марксом як точне зображення історичного персонажу, що з’явився на світовій арені. Його соціальне становище ще не визначилося, тому є суперечливим. Небіж Рамо то голодний, то надто ситий, то висміює тих дворян, то прислужує їм; у чомусь він талановитий, розумний, але й бездарний, дурень-дурнем, то відвертий, то лицемірний, слізно-романтичний і розбещено-цинічний, по-пуританському суворий і розпутний [7, 469–486]

Здається, він – молодший брат атомарного гоббсівського індивіда – такий же безсоромний і цинічний.

Гоббс припускає аморальність в екстремальних ситуаціях. Персонаж наступних двох сторіч зводить аморальність до рангу

доброчесності. Герой Нового часу не стукає в двері, а немовби вламується в готичні замки старої Європи, зриваючи замки з дверей, розбиваючи і руйнуючи все на своєму шляху.

Цікаво оцінюють Гоббса і Локка сучасні скандинавські філософи Г. Скірбек і Н. Гільє, яких не назвеш лівими. Вони визнають, що “політична теорія Гоббса може слугувати спрощеним зображенням буржуазії епохи раннього капіталізму. Буржуазія – це скупчення людських атомів, які проводять боротьбу за виживання” [9, 308]. Оскільки Гоббс народився в ранньокапіталістичній Англії, його політичні праці відображають реалії того часу – тривалі війни і насильницькі зміни влади (в період громадянської війни між роялістами і прихильниками парламенту), і мають метою створення влади, здатної забезпечити мир. Важливе призначення Левіафана – обстоювання приватної власності.

У філософії Локка захист приватної власності стає вже головним завданням держави. Його вважають батьком лібералізму. “Для Локка громадянська демократія лібералізму була демократією для буржуазії. Згідно з лібералізмом, поняття індивіда не включає дітей, жінок і слуг, але тільки приватнокапіталістичного власника приватного окремого господарства. Саме він за власним розсудом вступає в договірні відносини і максимізує на раціональній основі прибуток і задоволення” [9, 368].

Мірою капіталізації суспільства політичні договори все більше перетворюються на комерційні операції.

Локк поширює поняття “договір” і на шлюб, який зводиться до “права кожної людини на тіло іншого”.

Відомий теоретик буржуазної політекономії А. Сміт вважає людський світ схожим на соціальний більярд, в якому переміщуються і укладають один з одним вигідні договори індивіди, котрі прагнуть прибутку. Скірбек називає цю теорію особистості “атомічним лібералізмом”.

Ж.-Ж. Руссо виражає інтереси буржуазії на наступному етапі її історичного просування. Як відомо, в боротьбі за владу прогрес-

сивна політична сила здатна піднятися над своїми вузькоутилітарними інтересами і виразити надії широких народних мас. Отримавши владу, вона ці інтереси, як правило, зраджує, але поки їй вигідно, озброює і виводить народ на барикади, аби той гинув за чужі, тимчасово спільні цілі.

У навчальній літературі не робиться відмінності між Гоббсом і Руссо з питання походження держави. Зазвичай пишуть так: “Договірна теорія походження держави (Гоббс, Руссо)”. Але принципова відмінність між ними існує і її слід підкреслити. За Руссо ніякого договору в минулому не було укладено. Але питається: чому в такому разі політичний трактат називається “Про суспільний договір”? Цього не зрозуміти без прочитання попереднього “Міркування про виникнення нерівності”. Один твір стосується минулого людства, інший – майбутнього. У другому розділі трактату про походження нерівності Руссо пише, що держава виникла не через домовленості, а стихійно, внаслідок утворення приватної власності через поділ на панів і рабів. Розпочалося із захоплення землі і привласнення плодів землі, яка раніше належала всім.

Безглуздо було б думати, що раби свідомо погодилися втратити свободу і підписали про це угоду. “З боку бідних було б найбільшим безумством, якби вони пішли на угоду” [6, 85]. Руссо впевнений, що багаті привласнили без договорів землю й плоди землі, узурпувавши всі функції влади та управління. (Цікава думка Локка про те, що договір здійснюють гроші, а не люди. А об’єктивно-економічна стихія ринку формує угоду). Люди повинні їх наслідувати незалежно від їх бажання і волі.

Лише після того, як народ, що переміг, візьме владу і поверне собі свободу, він підпише договір сам із собою, із своєю владою, за яким влада зобов’язується управляти за принципом “загальної волі”. Акцент робиться не на понятті “договір”, а на “загальній” волі.

Закони не передують договору, а завершують соціально-історичний процес. Цьому сприяє формування духу суспільності, спрямованого на те, “щоб люди до появи законів були тим, чим вони

повинні стати завдяки цим законам” /479/. “Дух суспільності” – культура спілкування, котра досягається шляхом морального виховання; вона передре “духові законів”. У Руссо мораль домінує над правом у душі розуміння.

Символ сьгоднішнього миру – охоронці біля дверей і грати на вікнах. Адже раніше в місті ключ під постілку ховали, в селі – двері від худоби лише палицею підпирали. А нині і броньовані двері не захищають від крадіжок.

Огорожі – дедалі вищі, грати – дедалі товстіші. З’являється все більше спеціальностей, які працюють на охорону. Інший бік соціальної проблеми – доля людей, котрі виконують охоронну функцію. Їхня спеціальність не творча, а пасивно-відчужена. Люди виконують функцію речі, причому примітивної, що є частиною замку. У пресі часто-густо формулюється проблема – “потрібна охорона від охорони”.

Ось і аргумент на користь Левіафана. Багато хто охоче проміняє демократію і свободу на суворі закони, аби вони гарантували безпеку. Гоббс попереджує, що “війна всіх проти всіх” примушує звернутися до самооборони, а це підвищує ступінь ризику.

Коли суспільство криміналізоване, про яку особисту свободу може йти мова? Політолог С. Кара-Мурза описує життя свого знайомого інтелігента в одній із країн Латинської Америки. Сім’я його колеги відчуває постійний страх: немає порятунку від скривдженої суспільством і розлюченої на долю “генералів піщаних кар’єрів” безпритульної молоді.

Доводиться визнати: ми прямуємо в тому самому напрямі. З’являється все більше трагічних прикладів, коли не вберегла від найманих кілерів найсучасніша суперохорона.

Насторожує зростаюча агресивність суспільних поглядів. У піснях, кінофільмах, рекламі романтизується зеківський фольклор, замальовується вовк – герой нашого часу. Ватажок тримає свою територію: тисне на психіку реклама з бігбордів. Вовча морда на фоні пляшки – рекламується горілка. Вовки дивляться з художніх

картин на Андріївському спуску. “Хто купить вискалену вовчу пащу?” – сумніваються цінувальники мистецтва. “Купують, замовляють, інакше малювати було б не вигідно”, – відповідають художники. У популярній дитячій книзі вовк-перевертень є позитивним персонажем. На нього час від часу перетворюється улюблений учитель Гаррі Поттера. Пішла мода на агресивних тварин – крокодилів, змій, піраній, скорпіонів. Тримають і вовків. Виникла мода і на собак бійцівської породи, “з зірваною психікою”, як пишуть фахівці-ветеринари. Звіріс людина, а услід за нею і тварини.

На конкуренцію і боротьбу провокують телепередачі (“Останній герой”, “Слабка ланка”). Виганяють кращого як небезпечного суперника. “Живу, як серед вовків”, – жаліється учасник телепроекту “Будинок-2. Побудуй своє кохання”. На виставці сучасного мистецтва бачимо експонати – морські міни з цокаючим часовим механізмом, кімнату-імітацію, що пострілює у відвідувача зі всіх кутків; на картині зображено балерину з вибухівкою на талії. Назва – “Терористки”. Далі – твір про дітей-убивців. Що це – попередження або спроба привчити? У комп’ютерних іграх людей вбивають, як мух. До всього можна звикнути. Кнопка комп’ютера або курок оптичної гвинтівки – відмінність відносна. От такі реалії. Що б сказав Гоббс?

У війні всіх проти всіх немає переможців. Якщо ця проблема не вирішуватиметься як комплексна суспільна, нікому не відсидітися за принципом “моя хата скраю”, навіть якщо ця хатина – за огорожею з охоронцями в камуфляжі.

У своїй новій праці “Демократія в епоху глобалізації” сучасний німецький філософ О. Гьоффе розмірковує над створенням “глобального Левіафана” всесвітньої республіки для вирішення проблем миру, екології, субсидіарності та ін.

У грізному “Левіафані” він шукає позитивні асоціації: “у відомій мідній гравюрі, розміщеній на початку однойменного твору, “Левіафан” набирає людської подоби і панує над та поза мирним ландшафтом, який випромінює добробут. Тож, підпорядкований людсь-

ким потребам, він не викликає страху” [4, 288]. Німецький філософ сподівається, що світова республіка, “на відміну від гоббсівського Левіафану, не є володарем духовної сфери. Потрібно насамперед так організувати її владу, щоб зловживання, особливо великі, стали майже неможливими” [4, 288]. Гьоффе сподівається, що в цьому контролі за глобальним Левіафаном в пригоді може стати “справді дієздатна, чинна, світова громадськість”. ( Хотілося б у це вірити.)

### *Література*

1. *Бекон Ф.* Опытты и наставления нравственныи и политические // Бекон Ф. Соч.: В 2-х т. – Т. 2. – М., 1978.
2. *Бекон Ф.* Новая Атлантида // Там само.
3. *Гоббс Т.* О гражданине // Гоббс Т. Избр. Произведения: В 2-х т. – Т. 1. – М., 1964.
4. *Гоббс Т.* // Класики політичної думки. – К., 2002.
5. *Гьоффе О.* Демократія в епоху глобалізації. – К., 2007.
6. *Руссо Ж.-Ж.* Рассуждение о происхождении и основании неравенства между людьми // Руссо Ж.-Ж. Политические трактаты. – М., 1966.
7. Выписки К. Маркса из “Общественного договора Ж.-Ж. Руссо” // Руссо Ж.-Ж. Политические трактаты. – М., 1969.
8. Світова класична думка про державу. – К., 1999.
9. *Скриббекк Г., Гилье Н.* История. – М., 2001.

## Джерела етичної проблематики в українській полемічній літературі кінця XVI – початку XVII століть

Полемічна література – це публіцистика церковно-релігійного і національно-політичного змісту, що виникла на західноукраїнських та білоруських землях в умовах віросповідної боротьби XVI–XVII століть [5, 2156]. На думку В. Полска, розвиток полемічної літератури пов’язували з появою книги Петра Скарги “O jedności kościoła Bozego pod Jednym pastierzem” (1577), яку в Україні оцінили “не як спробу релігійного примирення, а як посягання на свободу совісті українського народу” [10, 72]. Тож поява етичних тем в українській полемічній літературі кінця XVI – початку XVII століть мала закономірний характер.

XVI століття характеризувалося глибокою кризою православної церкви. Ця криза виявилася в зниженні престижу духовенства, в невдоволенні народних мас його суспільною практикою й низьким моральним рівнем. Окрім того, історичні обставини після Люблінської (1569) та Берестейської (1596) уній склалися не на користь православної церкви і поставила її перед проблемою збереження національної автентичності та обстоювання оборони “віри і церкви руської”.

Полемічну літературу умовно поділяють на два періоди – до проголошення Брестської (Берестейської) церковної унії і після нього. Такий поділ ґрунтується на тому, що для першого періоду характерна дискусія навколо різних догматів обох церков (“чия віра краща”), а для другого – суперечки навколо культурно-політичних наслідків уній [10, 72].

В Україні того часу відбувався перехід від середньовічних до ренесансних засад культури, відповідно акценти у філософській думці переносяться від проблем теоцентризму до антропоцентризму. Такі



обставини активізували діяльність свідомої частини православної громади, представники якої об'єднувалися у братства та почали шукати шляхи поліпшення морально-етичної картини православної церкви. Для цього вони звернулися до досвіду античності та єретичної літератури.

Нашою метою є дослідження тих процесів формування та розвитку етичної думки кінця XVI– початку XVII століть, що відбувалися на основі аналізу джерел античної та єретичної літератури.

Велике зацікавлення античністю було однією з найхарактерніших рис Відродження, яке повернуло їй справжнє історичне значення, поставило її на належне місце і відтак змогло перетворити в джерело для створення нової етичної культури. Це було викликано зростаючою увагою до проблеми людини, її духовного і морального світу. А багатюща спадщина античності давала невичерпні можливості для їх досліджування, центром філософських роздумів там виступала людина як найпрекрасніша, найдосконаліша істота. Особлива увага приділялася діяльності Аристотеля, який був першим, хто визнав специфіку моралі. Мораль, на його думку, є особливою формою суспільної діяльності. Кожна людина, згідно з його вченням, повинна передусім нести відповідальність перед суспільством. «Природа блага встановлюється не шляхом абстрактного розумування, а через установлення, які цілі ставлять собі люди в дійсному житті. Згідно з Аристотелем, найвищим благом є евдаймонія, що закладена в діянні людського розуму. Діяльність розуму охоплює дві царини пізнання і практичного життя. Відповідно, двоякими є добрі якості розумної людини... У суто теоретичному плані евдаймонія може бути повною, діяльним є тоді тільки розум. Але життя виключно розумом – то тільки ідеальна, а не реальна програма. Подібно в кожній царині можна і слід знайти відповідну “середину”. На цій підставі Аристотель окреслював чесноту як “схильність зберігати середину”» [12, 139–140].

Саме використання аристотелівських ідей діячами братського руху сприяло створенню нового вчення про людину, її моральне

вдосконалення, а також висвітленню етичних категорій – щастя, індивідуального і суспільного блага, ідеалу. Але не всі українські мислителі періоду Реформації були згодні з думкою про значення вчення Аристотеля для розвитку етичної проблематики. Так, наприклад, І. Вишенський як представник консервативної течії у православ'ї досить довго полемізував з представниками львівського братського руху – Л. Зизанієм та К. Саковичем щодо захоплення “поганьськими вчителями” замість того, щоб вивчати церковні книги для пошуку морального спасіння: “А як аж достигаєт стиха якого басней аристотелевских, тоди юж псалтирі ся соромлет і прочує правило церковное ні за что не вмняет і яко простос і дурнос розуміет” [1, 189]. Іван Вишенський та його прибічники Йов Княгиницький, Ісай Косинський, Йов Почаївський, Віталій з Дубна вбачали найвищий сенс життя в повному самозреченні, відчуженості від світу, а найвище благо вони ототожнювали з Богом, який сам є абсолютна досконалість і найвища істина.

Поряд з античними поглядами значний вплив на стичну проблематику кінця XVI – початку XVII століть мали також єретичні течії. Серед їх величезної кількості вагомий вплив на розвиток морально-етичної думки справили богоміли, “зжидовілі” та феодосіанці.

Етичне вчення богомілів ґрунтувалося на ідеї абсолютної протилежності двох світових начал (добра і зла), яку вони переносили не лише на видимий (природний і суспільний), а й невидимий (сфера людських почуттів і розуму) світ. У їх постійному протистоянні вбачалася головна рушійна сила розвитку як видимого – матеріального, так і невидимого – духовного життя. Що ж до мотиву боротьби, то він мав безперечне етичне забарвлення: перевага добра над злом, божественного в людині (душі) над її тварною природою (тілом). Усе, що є носієм “злого начала” і шкодить людині в цій боротьбі, єретики однозначно відкидали; невизнання церковних символів та атрибутки виступало логічним висновком їх аскетичної моралі. Остання передбачала не лише всебічну критику духовного

занепаду церкви, ієрархії, а, передусім, розробку строгої системи самовдосконалення особи, аж до її відречення від реального світу. Богоміли проповідували поміркований спосіб життя, “нестяжательство” і бідність, заперечували війну, насильство, навіть самозахист. За брехню і звернення до земних спокус могли виключити з громади. Чистота віри для них означала, по суті, подвижницьке, гідне своєї належності до світу добра існування. Ця етично-релігійна система була реакцією на кризові процеси, яких зазнавала католицька церква на порозі Реформації. Не випадково в богомільстві закладалися вже основи нових світоглядних понять – непотрібність зовнішнього авторитету, пошук шляхів духовної автономії, а також нового ідеалу особи – у ній визначалась наявність активного начала, здатного до морального вдосконалення та самостійного евангельського служіння, що пізніше виникло в засадах протестантської етики.

Богомільство вплинуло на розвиток релігійної думки в Україні не лише через православний, а й католицький слов’янський регіони. Адже в своїй еволюції єресь модифікувалася в численні західноєвропейські раціоналістичні течії XV століття: катарів, альбігойців, бичувальників, скакунів. Вони поділяли дуалізм богомільців, їх аскетичну мораль. Західноєвропейські єретики наполягали на активному залученні особи в практику земного буття. Їхній етичний ідеал – уподібнення Христу – передбачав якнайшвидше втілення його заповітів у конкретних вчинках, ревній проповіді.

І все ж південнослов’янський шлях єретично-раціоналістичного впливу на Україну в XV–XVI століттях липається визначальним. Найбільшу роль у становленні цього напрямку відіграла течія “зжидовілих”. Зауважимо, що “зжидовілі” розуміли постать Ісуса Христа в арійському дусі: як земну істоту, яка своїми добродійствами досягла того, що в неї вселився сам Бог. Христос не є єдиносущий, а подібний до Бога-Отця, є лише його найкращим творінням. Те, що зумів досягнути Христос, може зробити і звичайна людина. Смертна особа здатна через праведність свого життя заслужити усиновлення Богом і уподібнитися Христу. У цих положеннях, по суті, ствер-

джується гуманістична ідея самоцінності людини, її природної гідності. Етичні погляди зазначеної еретичної течії визначаються давньоєврейським трактатом Мойсея Маймоніда “Аристотелеві врата” і мають чітко визначений науково-пізнавальний характер. У трактаті проступає гуманістичне бачення людини як, так би мовити, “людини моральної”. Перша глава трактату порушує знайому проблему добра та зла. Однак пов’язує її не з біблійними, а світськими категоріями, з розробкою проблеми не через образ Всевишнього, а самої людини. На думку автора, все, що відбувається в світі, є, передусім, наслідком дій самої людини (“зло не идет с небеси, толику по дійству нашему” [4, 42]), а отже, вибір добра та зла – теж в її руках. Важливим моментом трактату є розробка засобу гармонізації відносин між людьми, які (відносини) “зжидовілі” називали засобом “самовладного розуму”.

Цікаво, що саме це поняття буде поставлено в центр релігійно-філософської дискусії, яка наприкінці XV– у першій половині XVI століть розгорнеться між “зжидовілими” та православними полемістами в Росії і Великому Князівстві Литовському.

У першій половині XVI століття категорія “самовладного розуму” стає головною в ученні Феодосія Косого і червоною ниткою проходить через інші еретично-раціоналістичні учення XVI–XVII століть. Ці вчення не просто запозичують його, а й надають йому нового етико-філософського тлумачення: наприклад, Косой стверджував, що через свій розум людина здатна піднятися до Бога, стати господарем світу і власної долі. Такий погляд на людину суперечив середньовічній етиці і був моделлю ренесансної антропології.

Сам Феодосій Косой не залишив жодного власного твору (за еретичною традицією зневажання церковних переказів та твердження про незаконність будь-яких писань), однак православна полемічна література досить розгорнуто знайомить нас з головними засадами феодосіанства. Найбільш відомим, безпосередньо спрямованим проти Феодосія Косого твором є “Істини показаніє” Зиновія

вія Офенського (1566). Міркування Офенського відображали ту досить прогресивну в XV–XVI століттях думку, що людина – образ Божий, в якій містилось глибинне гуманістичне зерно. Це, мабуть, привернуло до згаданої ідеї увагу і Феодосія Косого. Однак принципова відмінність у поглядах православного мислителя та вільнодумця полягала у тих висновках, яких вони доходять у тлумаченні ідеї “людина – образ Божий”.

За християнською антропологією, людина є подобою Бога, але водночас – рабом Божим. Вона має в собі два начала: вічну душу і тлінне тіло. Вічна душа робить її подібною до Бога, грішне тіло намагається відвернути її від Бога. Людина є вільною у виборі власних учинків; однак добрі вчинки вона здатна здійснювати лише за допомогою Бога. Для Феодосія Косого християнський ідеал людини мав іншу проекцію. Насамперед, він заперечував безсмертя душі, вважаючи людину хоч і найвищим творінням Божим, однак усе ж лише одним із елементів природного світу [4, 21–22]. При цьому Косой, по суті, заперечував гріховність людини, її тілесну тварність. Оскільки душа є смертною, ніякого потойбічного життя, крім земного, не існує. А тому людина, в уяві Феодосія Косого, повинна максимально реалізувати себе в своєму земному бутті. Вона – не тільки найвище природне творіння Бога, а й моральна істота, що має цілковиту свободу етичного вибору. Вбачаючи в собі образ Божий, людина сама робить свій образ і власну долю, є самовладною. Це трактування цілком збігається з утвердженням гідності та самоцінності особи західноєвропейськими гуманістами. Косой розробляє концепцію “духовного розуму” і запевняє, що кожна людина є носієм божественної істини, і вона не може бути Божим рабом, а є самовладною – здатною до самоспасіння. Оскільки людина є образом Божим і здатна досягнути божественну істину, добитися Божого усиновлення, то над нею не має бути жодної влади – як церковної, так і суспільної. Усі люди є дітьми Божими, отже, рівними перед Богом.

Відомо, що на Волині разом з Феодосієм Косим критично-раціоналістичні погляди серед місцевого православного населення проповідували його російський соратник Ігнатій, а також Мотовило, який мешкав у маєтку князя Костянтина Острозького і на його прохання підготував письмову відповідь на антиправославний твір католицького полеміста Петра Скарги. Про це, зокрема, дізнаємося з листа князя А. Курбського, який, звинувачуючи Острозького у стосунках з Мотовилом, окреслює основні ідейні відхилення останнього від православного вчення: заперечення Трійці, церковного інституту, іконошанування.

В Острозькому культурно-освітньому центрі панувала атмосфера вільнодумства, яка сприяла творчим дискусіям, вільному обміну думками, народженню нових ідей, формуванню духовної опозиції католицькій опозиції. Так, на думку українських істориків М. Грушевського та Д. Дорошенка, основною місією Острозького осередку була боротьба проти унії, полонізації та католизації населення України [2, 23]. Інші дослідники (Б. Бучинський, І. Крип'яквич) акцентують увагу на релігійно-проповідницькій та морально-повчальній діяльності острозьких книжників [6, 149]. По суті обидва підходи до оцінювання ролі Острозького культурно-освітнього центру не суперечать один одному. Зазначимо, що богослов'є в острозьких книжників мало провідне значення, бо воно зверталось до категорій мудрості, віри, любові, добра та зла, а філософська та громадсько-політична думка, яка на той час ще не набрала характерної для себе форми суспільної свідомості, була немовби вплетена в християнську догматику і відігравала роль інтелектуального посилювача релігійного вчення.

Іван Вишенський у своїх полемічних творах розвивав думку про те, як врятувати людину від морального здичавіння, від спокус, необмежених домагань, всездозволеності, що нищать у ній все людське, перетворюють її у небезпечну "тварину". На думку Вишенського, якщо людина не ставить собі за мету дбати про свій моральний стан, очищення від гріхів, зло після її смерті продовжує своє

існування в житті наступних поколінь. Небезпека існування та розмноження зла призведе, вважав мислитель, до апокаліпсису. Єдиним джерелом справедливості, ідеалом правди, чесності, добра, мудрості є Бог. Пізнати Бога – значить іти до “правди таїнства”. Той, хто готує себе до зустрічі з Богом, повинен бути чистим у помислах своїх, бездоганно чесним і відвертим. Адже найменша фальш, нещирість, напівправда, підробка благочестя призведе до духовної загибелі людини [1, 89].

Острозький просвітник Герасим Смотрицький (невід. – 1594) головними добродіями людини вважав славу, мужність, талант, активну діяльність, що спрямовані на досягнення найвищих цінностей – на благо рідного краю, його захист, розвиток освіти, культури свого народу, захист віри предків. На його думку, досягти найвищого блаженства можна тільки тоді, коли перенесеш себе зі старого, обмеженого гріхами і спокусами зовнішнього світу до нового, підпорядкованого внутрішній духовній суті. Внутрішнє, духовне оновлення людини відбувається через самопізнання, самозаглиблення, які здійснюються на самоті молитвою, під час якої особа здатна ввійти в контакт з Богом, досягти рівня обоження, тобто відкрити в собі Бога. “Ты коли ся молишь войти в пяъ ть свою и затворивши двери твои помолися отцу твоему втайне. А отец твой втайне, отдасть тобъ явне. Зри зри и пильно гляди бит же теперь, отворивши обоє очи и очистивши всь смысли в добрымъ сумненемъ, а з боязню божею присмотрися пильно” [11, 16]. Але Герасим Смотрицький не погоджується з думкою Івана Вишенського про те, що вдосконалення людини відбувається завдяки відходу від світу. На його думку, людина самоутверджується через активну діяльність, де основним є збереження православної віри як релігії предків. Здобути земну славу та успіх можна лише тоді, коли мета діяльності людини буде узгоджуватися з перетвореними у внутрішнє переконання основами християнського морального кодексу.

Клірик Острозький (можливий псевдонім Гната Наливайка, Мелетія Смотрицького, Йова Борецького) принципового значення

надавав поділу людини на зовнішню і внутрішню, на душу і тіло, констатацію її духовної і тілесної природи. Сутність внутрішньої людини він убачав у розумі, зовнішньої – в розмислі або розсудливості. Розум є найвищою споглядалною силою, що спрямовується Богом і допомагає відкрити в людині закладену ним істину, а розсудок через судження й доведення здійснює пізнання зовнішнього світу. З погляду Клірика Острозького, людина, як істота двоїстої природи, одночасно належить до двох світів, постійно перебуваючи у внутрішній боротьбі між добром і злом – нею оволодівають різні прагнення, несумісні бажання. Якщо вона забуде про свою справжню духовну сутність або ж піддається своїй тілесній природі, принадам земного світу, з якими пов'язана тілом, то лишиться у вирі хаосу й не досягне нічого, окрім страждання. Лише життя, підпорядковане найвищій меті, дає можливість знайти себе, виявити свою справжню сутність, заслужити спасіння. Досягається це через глибоке внутрішнє самопізнання, пошуки в собі Бога, правди, тобто через цілеспрямовану пробудженість у собі голосу власної совісті, що пропонує відчайдушну боротьбу з собою, подолання пристосовництва, користолюбства, зрадництва. Особлива роль у такому пробудженні відводиться індивідуальному осмисленню Святого Письма, засвоєнню текстів із божественними істинами, глибокому проникненню в них і перетворенню цих істин у внутрішні переконання людини, а також активній діяльності в земному світі, спрямованій на пошуки не “продней хвали”, а “вишиней слави” [9, 121].

Христофор Філалет, автор полемічного твору “Апокрисис албо відповідь на книжки о соборе берестейском іменем людей староживної релєгі грецької”, докладно розглядає проблему свободи совісті як найвищої духовної цінності: “Уміємо, з ласки Божей, уважити волности наши, а межи всіми наболшую и напереднійшую – вольность сумлінья” [4, 52] На думку острозького книжника, кожна людина має право на свою віру, право боротися за неї. Філалет критикує католицьких владик за їхні претензії на релігійну совість української пастви, насильницьке примушування її до переходу в



іншу віру. На його думку, беззаконня монархів чи католицьких єпископів щодо свого народу не відповідає жодним звичаям, не узгоджується з жодною мораллю, особливо релігійною, адже свобода віри – це дар Божий. Підтримка і повага монархом прав і свобод підданих є невичерпним джерелом згоди в державі; звідси – його сила і могутність. Неповага до підданих спричинює невдоволення народу, сприятиме несправедливості і пригніченню. На думку Х. Філаста, на основі людинолюбства, справедливості мають будуватись не тільки взаємовідносини між людьми, а й формуватись юридичні закони, правосуддя та державне управління.

Отже, етична проблематика в українській полемічній літературі кінця XVI – початку XVII століть характеризувалася певними особливими рисами. По-перше, їй були притаманні антропологічність, гуманізм та пропагування ідеї громадського служіння – суспільного блага. По-друге, розробка основних етичних принципів відбувалася на основі не лише середньовічного філософського світогляду, а й досвіду античності та єретичних поглядів (що простежуємо в творчості представників Острозького культурно-освітнього осередку). Це є яскравим свідченням того, що стика вже не була релігійною – в ній з'являються і світські елементи.

### Література

1. Вишенський І. Твори. – К., 1959.
2. Глушкін В., Семак В. Нариси української філософії XVI–XIX ст. – Рівне, 1992.
3. Грушевський М. Історія української літератури. – К., 1995. – Т. 5. – Кн. 1.
4. Захара І. С., Кашуба М. В., Маяковська О. В. та ін. Проблеми людини в українській філософії XVI–XVIII ст. – Львів, 1998.
5. Енциклопедія Українознавства=Encyclopedia of Ukraine: Словникова частина. Т. 6/ Гол. ред. проф. В. Кубійович; Наукове товариство ім. Т. Шевченка. – Паризь-Нью-Йорк, 1970.
6. Крип'якевич І. Історія України. – Львів, 1992.

7. *Литвинов В.* Ренесансний гуманізм в Україні: ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII століття. – К., 2000.
8. *Огородник І. В., Огородник В. В.* Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій: Навч. посіб. – К., 1999.
9. *Огородник І. В., Русин М. Ю.* Українська філософія в іменах: Навч. посіб. – К., 1997.
10. *Полск В. Т.* Історія української літератури X–XVII ст.: Навч. посіб. – К., 1994.
11. *Смотрицький Г.* Ключь царства нбссного /Упор. В. М. Мойсеснко, В. В. Німчук. – Житомир, 2003.
12. *Татаркевич В.* Історія філософії. Т. 1: Антична і Середньовічна філософія / Пер. з пол. А. Шкрабюка. – Львів, 1997.

## Трансформація історичної свідомості в пострадянській Україні

“Перед українською інтелігенцією відкривається тепер величезна дієва задача – відтворити українську націю, цілісний культурний організм, здатний до самостійного культурного і політичного життя”.

*І. Франко*

### *Історична свідомість як елемент публічної сфери*

Про історію в точному сенсі можна говорити лише там, де є наявність історична свідомість. Історичне живе лише тоді, коли існує усвідомлення своєї історії. Історія не може бути предметно визначена як об’єктивний процес, колективна пам’ять тощо. Вона є лише засобом, яким послуговуються для пригадування, розуміння, реконструювання. У цьому звичайна свідомість убачає відмінність історії від історії природи чи історії Землі. Історія є історією настільки, наскільки вона містить пам’ять. Історичне як певна модельність соціального життя саме є культурним витвором, і його виникнення не можна відділити від історичної свідомості.

Загальноприйнятою є думка, що європейська цивілізація виробила три основні форми теоретичного осмислення історії – теологію історії, філософію історії і наукову історіографію. Всі вони не виникають у жорсткій хронологічній послідовності, і жодна з них не заміщає повною мірою інших. Скоріше, має сенс говорити про те, що теологія історії, філософія історії чи наукова історіографія в різні епохи визначають обрій теоретичного розуміння історії. При цьому домінантна в якусь епоху форма теоретичного осягнення історії тим чи іншим способом співвідноситься з іншими формами, навіть якщо таке співвіднесення і не набуває чітко вираженого характеру, якщо

інші форми наявні лише в рудиментарному вигляді. Теологія історії, філософія історії і наукова історіографія як форми теоретичного відношення до історії співвідносяться з різними ідеолого-світоглядними утвореннями. Такі утворення, як правило, містять певні картини історичного процесу, апеляції до власного минулого, заклики до творення майбутнього тощо. Усе це покликано бути насамперед засобом історичної легітимації діяльності відповідного колективного соціального суб'єкта.

У процесі суспільної трансформації важливу роль відіграє конструювання в суспільній свідомості оновленого образу минулого. Майже весь наш історичний досвід є проблемою, а сфера загальноприйнятого – дуже нестійкою, а майже будь-яка теза про історію – провокацією дискусії. За минулим у культурі закріплено “високі значення”. Історію тлумачать як “наставницю життя”, минуле суттєво впливає на формування ідентичності, оцінювання тих чи інших явищ, мотивацію цивілізаційного вибору суспільства. Розмова про минуле, звернення до історичної пам'яті займає суттєве місце в публічних дискусіях, де професійні знання, які здобуваються в процесі спеціальної підготовки, сусідять з хибними уявленнями. Що для нас історія України: усталена конструкція минулого, непорушного і незмінного у своїй минувщині? Чи вона несе в собі можливість несподівано і в негаданих ракурсах проростати в сьогодення, стаючи запитом, докором, уроком нам і прийдешнім поколінням? Кожен новий крок у соціокультурному розвитку суспільства спонукає до визначення ставлення до своєї історії, до того досвіду, що дістався нам у спадок від минулих поколінь.

Нині ми народжуємося як нація, як народ, починаємо усвідомлювати себе в етнічному багатоголосі світу. Усе це неможливе без певної перспективи бачення, без осмислення історії, яка є не нічийною, об'єктивно бездушною, а власною, переповненою емоціями, різними поглядами, з білими, чорними, а то й кривавими плямами. Те, що Україна впродовж століть не мала, за деякими винятками, свого погляду на власну історію, останніми роками об-

говорюється досить часто. Але чи готові ми тепер не заангажовано сприйняти свій історичний досвід? Чи здатні ми відродити нашу пам'ять, очистивши її від безпам'ятства та ідеологічного схематизму? Чи готові ми до засвоєння тієї історичної спадщини, що стала доступною в наш час? Як і раніше, ми прагнемо бути науково об'єктивними в осягненні нашої історії, але, як і колись, виходимо з певної заангажованості, хіба що оцінки поміняли на протилежні. Якщо раніше всьому доброму слід було завдячувати більшовикам, то тепер, навпаки, треба їх звинувачувати як носіїв зла. Зрозуміло, що це немає нічого спільного ні з так званою науковістю історії, ні з інтересами поступу незалежної України.

Історія органічно пов'язана з пам'яттю, яка спиняє невідпущений час, долає забуття. У цьому – непересічна культурна значущість пам'яті. Безпам'ятство – це невдячність перед минулим і безвідповідальність перед майбутнім. Щоб не помилятися в майбутньому, ми повинні пам'ятати про свої помилки в минулому. Пам'ять, помножена на моральне оцінювання, породжує совість як внутрішню самокритику. Культура як світ нашого існування пройнята пам'яттю, що органічно вплетена в тканину сучасності. Будь-яка соціокультурна трансформація (а саме такої ми зазнаємо нині) пов'язана зі зверненням до минулого.

Як “світ” історія не є усталеною конструкцією чи моделлю минулого, а сповнена буттєвості і як така наділена всіма характеристиками буття. Це, передусім, вимір можливого, тобто здатності змінюватись. Точніше, вона потенційно сповнена можливістю і як така може “проростати” не лише в сучасному, але й у майбутньому. Найбільш рельєфно це постає у вигляді сталих структур ставлення до світу, що є підвалинами нашого національного менталітету.

Формою такої усталеності є традиція, яка за своєю суттю є не що інше, як минуле, залучене безпосередньо в життєві процеси сьогодення. У своїй діяльності традиція – це особливий культурний механізм передавання досвіду. Як така, вона зорієнтована на минуле як реальне у своїй смисловій наповненості, тому, безперечно,

позитивна. Саме традиція формує цілісність та безперервну послідовність людського буття. Необхідною духовною умовою збереження і передачі традиції є пам'ять як індивідуальна психологічна здатність і як спосіб колективного утримання життєвого досвіду. В цьому плані наша історія не була "кумулятивною".

Філософський розгляд історії розгортається в двох перспективах: як методологія історичного пізнання і як осмислення історичної дійсності.

У ХХ столітті історію розуміють як реальність, якій цілком належить людина. Розмежування сфери приватного і публічного не змінює істотного стану справ. Історія вторгається в життя людини як сліпа сила, з якою неможливо боротися і від якої не можна себе відторгнути. Суспільне буття людини набуває змісту і значення за допомогою включення у всесвітньо-історичний процес. Ця думка характерна для більшості сучасних дослідників історичної реальності. Однак постає питання: що є історія і як ми її мислимо, розглядаючи її у рамках класичного і посткласичного розуміння?

Погляд на історію як на дію, у якій виявляються структура змісту, логічна необхідність, зчленування подій і здійснюють свій вибір герої, характерний не тільки для Гегеля і пов'язаної з ним класичної традиції. Навіть ті автори, чії роботи звично пов'язують з руйнуванням класичної епістемі (Маркс, Ніцше, Фрейд), зберігають уявлення про історію, як про той матеріал, у якому здійснюється становлення Людини. Історія демонструє, нехай навіть і заднім числом, логіку змісту, і всяка людина, причетна до всесвітньо-історичної драми, має шанс осмислювати своє життя через причетність до буття-як-історії. Однак епоха, що відкривається цими мислителями, – не тільки як період в історії філософії, але й як світова епоха, яку ми можемо визначити як сучасну нам, – принесла зовсім інше розуміння історії і взагалі поставила під сумнів продовження історії в сучасності.

Поняття історичної свідомості, у тому вигляді, в якому воно фігурує в класичних текстах, присвячених історіософській пробле-

матиці, містить у собі два значеннєвих нюанси, які слід тут зазначити. По-перше, історична свідомість – не безпосередня, а опосередкована; формою, що опосередковує сприйняття наявного буття, виступає те чи інше історичне знання. Точніше, предметом свідомості виступає буття у визначенні історії, буття-як-історія. У ракурсі розвитку, дескриптивного опису процесу становлення розглядається будь-яке суще. Разом з тим розгляд об'єкта як історичного сущого дає змогу осягати його не тільки як матерію, але й як дію. Завданням пізнання стає осягнення істини не тільки як субстанції, але й як суб'єкта.

Другий аспект проблеми історичної свідомості полягає в осмисленні історичності самої свідомості. Історія стає стихією свідомості і визначальною якістю будь-якого знання, вимагаючи розглядати будь-які “істини” і вияви знання, саму структуру свідомості з позицій реляціонізму, як адекватні конкретному періоду історії. Ідея історії як світогляду, особливого складу свідомості, опосередкованого історією, відзначається вже романтизмом у його розумінні історії як індивідуалізованого знання. Така позиція збереглася і в поглядах неокантіанства, схильного розглядати історію переважно як методологію всякого соціального знання, що дає змогу відійти від нівелюючих абстракцій природознавства.

Фрідріх Ніцше у праці “Про користь і шкоду історії для життя”, що вийшла у світ у 1874 році, зазначає, що історія, як і всяке пізнання, має служити життю. Свідомість, що блукає в курних архівах минулого, не спроможна уже сприймати веління сьогодення. Тому – хай загине “культура”, якщо вона не надає сил життю: для зміцнення і відродження народного духу куди більш цінною є воля до влади і наївне варварство, ніж усі тонкощі класичної освіти. Історія, позбавлена міфічності, шкідлива для життя [1, 177].

Така позиція, характерна для переломних епох, у які нація прагне відкинути спадщину минулого, щоб визволити енергію для активних дій, не може претендувати на безперечність. Це підтверджує розвиток самої німецької думки. Так, якщо теоретики початку

XX століття мислили примат “природного”, єдності, стихійних, природних сил і життєздатності нації над будь-якими формами опосередкованого історичного знання (Х. С. Чемберлен, Л. Клягес, Г. фон Кайзерлінг), то сучасні мислителі схильні мислити історію як конститутивний елемент самої національної єдності.

Те, що дух народу (Volkgeist) діє, було зрозуміло і Гегелю [2, 121]. Разом з тим, здійснюючи філософське осмислення історії, він підкреслює вищу форму історичного буття, ніж звичайне існування. Безглузда низка часу, зміна народження і знищення не може адекватно виразити специфіку життя народу як індивідуальності і роду. Більше того, історія і є вираження родової сутності народу, що зберігає свою індивідуальність на вищому щаблі – уже не як діяльність фізіологічного відтворення, але як діяльність думки. Історія, як вона існує у формах “оповідань”, художніх пам’яток, узагалі соціального буття, с “зняття” і збереження у формі ідеального буття реального, що виявляється в безпосередніх діяннях народу. Іншими словами, в історії народний дух “знаходить сутність, думку, загальне того, чим він тільки був” [3. 124].

Народний дух як сьогодні містить і своє минуле; наявна дійсна форма духу містить у собі всі колишні ступені. Отже, історія як мислиме збереження в сьогоднішній минулого, є сфера актуальності всіх стадій розвитку об’єктивного духу у формах держави, тотальності і синхронності діяхронного процесу розвитку.

Історія як ідеальна єдність збирає в собі частини суспільства і держави, розрізнені в безпосередній дійсності. Поза історичною свідомістю індивід не може “схопити” сутності тих складних суспільних (і культурних) відносин, у які він занурений. Адже дійсність соціальних інститутів виходить за рамки примітивного “тут” і “тепер” і існує в часі.

Народ, який не має історії і історичної самосвідомості, є простим буттям без сутності, тобто це – ніщо, порожнеча, розрив у середовищі історичних народів. Проблема національної ідентичності як невітубна властивість культурного буття людини й історична



свідомість як основа ідентифікації індивідом своєї національної приналежності – ці теми дістали розвиток у працях сучасних мислителів Німеччини. Історія визнається конститутивним елементом нації; більше того, вимога збереження власної культурної і політичної особливості, що формулюється в умовах глобалізації, має в історичній самосвідомості нації необхідну опору для позитивної інтеграції у світове співтовариство. Історична свідомість – інтегруюча сила, що допоможе згуртувати народи, не позбавляючи їх індивідуальності. Історія народу і є та загальна справа (*res publica*), що гуртує індивідів і створює національну самосвідомість.

Історична самосвідомість народу – і навіть покоління – може змінюватися на протилежну. Існує багато прикладів таких змін. Цей аспект історичної свідомості (історичність конкретних форм свідомості) суголосний з класичною концепцією ідеології, докладно розробленої Карлом Мангеймом. Зокрема, становить інтерес “загальне тотальне поняття ідеології”, яке вживає цей мислитель, відрізняючи його від інших десигнантів ідеологічної свідомості. Тотальне поняття ідеології, вільне від якихось моральних оцінок, має на увазі розуміння всієї структури мислення конкретної епохи як вираженої соціальної функції даної епохи.

Назване поняття тотальної ідеології в цьому плані аналогічне історичній свідомості системи соціальних уявлень: дана для безпосереднього спостерігача як безперечна, у діахронному порядку вона виявляє свою відносність. Осмислення цього фактора, а також закономірностей динаміки історичної свідомості створює логічну передумову соціологічної діагностики часу [3, 82].

Тотальне поняття ідеології виражає особливий зріз конкретної історичної епохи, систему соціально зумовленого знання, адекватного груповому досвіду [3].

В історичному існуванні людини не може бути остаточних результатів знання. Адже усяке пізнання виражає потреби суспільства й індивідів у адаптації до мінливих історичних умов.

Всяка історична форма соціальної свідомості крім цього актуального, адаптивного елемента, зверненого до сьогодення, включає і два інших, котрі визначаються Мангеймом як власне ідеологічна свідомість (мотивація минулим) і утопічна свідомість (мотивація можливим майбутнім).

Як зазначав Ф. Ніцше, історія належить тому, хто живе в троякому розумінні: як істота, що діє й прагне, як істота, що охороняє і шанує і, нарешті, як істота, що страждає і потребує допомоги. Цій потрібності відповідає потрібність родів історії, оскільки можна розрізнити монументальний, антикварний і критичний роди історії [1, 168].

Далі Ніцше наголошує, що історія належить передусім діяльному і могутньому, тому, хто веде велику боротьбу, хто має потребу в зразках та вчителів, утішниках і не може знайти таких між своїми сучасниками. Якщо людина, охоча до створення чогось великого, взагалі має потребу в минулому, то вона опановує його за допомогою монументальної історії; хто, навпаки, бажає лишатися в межах звичного і освяченого переказом, той розглядає минуле очима історика-антиквара. І лише той, кого хвилює турбота про потреби теперішнього часу і хто задався метою скинути з себе хоч би якою ціною тягар, що пригноблює, відчуває потребу в критичній історії, тобто в такій, що судить і осуджує.

Антикварне відчуття окремої особи, міської общини або цілого народу обмежене дуже низькими горизонтами; багато чого люди зовсім не помічають, а те небагато що, котре входить у коло їхнього зору, можуть сприймати дуже близько і дуже ізольовано; вони не знаходять відповідного масштабу для останнього, вважаючи все однаково важливим, відтак надаючи дуже великого значення кожному окремому явищу. Щодо фактів минулого в цьому випадку не існує ніяких відмінностей у цінностях і пропорціях, які були б цілком придатні для порівняння цих фактів одного з одним, але завжди є лише заходи і пропорції, визначальні відношення цих фактів до особи або народів, що вивчають минуле з антикварного погляду. Анти-

кварна історія затримує енергійну рішучість на нове, паралізує сили діяча, який у цьому разі завжди буде і повинен ображати деякі святині. Звідси зрозуміло, наскільки людині часом необхідний разом з монументальним і антикварним способами вивчення минулого також третій спосіб – критичний, але і в цьому разі тільки з метою служіння життю. Людина повинна володіти і час від часу користуватися силою, розбивати і руйнувати минуле, щоб мати нагоду жити далі; цього вона досягає тим, що подає минуле на суд історії, піддає останнє найретельнішому допиту і, нарешті, ухвалює йому вирок; але всяке минуле гідне того, щоб бути осудженим, – бо такі вже всі людські справи: завжди на них могутньо позначалися людська сила і людська слабкість [3, 88].

Оскільки ми нсодмінно є продуктами колишніх поколінь, ми водночас є продуктами і їхніх помилок, пристрастей і навіть злочинів, і неможливо абсолютно відірватися від цього ланцюга. І навіть засуджуючи ці помилки і вважаючи себе від них вільними, не усуваємо того факту, що пов'язані з ними нашим походженням .

Наслідком розпаду ідеології є надзвичайно швидка динаміка цінностей, які часто є реконструкцією стереотипів старого мислення. З'являються групи людей зі зруйнованими системами цінностей, нічим не заміненіми. Наслідком цих явищ є розпад соціальних зв'язків і руйнування соціальних суб'єктів, криза особистих ціннісних орієнтацій, втрата ідентичності. Виникає спокуса “побудувати” якісно нову ідеологію, засновану на “національній ідеї” як функціонально конститутивній, або ідеологію “відродження”, “розбудови держави” та ін., або створити нову наукову модель, в основі якої – ідея модернізації суспільства за апробованими на Заході зразками. При цьому ідеологічна свідомість найчастіше спіралася і дотепер спирається на застарілі поняття, а тому наповнена старими ментальними схемами і часом зводиться до наклеювання старих ідеологічних ярликів, проголошення старих політичних заклинань. І це характерно не тільки для ліворадикальних рухів. Багато нових “правих” перейняли у своїх супротивників не тільки руйнівну політичну

риторику, але й більшовицьку прямолінійність у поглядах на сучасне суспільство і на шляхи його ринково-демократичного реформування. Це характерно, наприклад, для позиції лібералів, які відкидають колишній радянський модернізаційний досвід, але на ділі реалізують характерний для радянської епохи тип модернізації навздогін.

### *Транзитологічна парадигма*

Аналіз траєкторії політичного розвитку посткомуністичних режимів дає підстави стверджувати, що основоположна теоретико-методологічна установка “транзитологічної парадигми”, що трактувала сучасні політичні трансформації як рух від авторитарного режиму до консолідованої демократії, потребує серйозного переосмислення. Нині вже абсолютно зрозуміло, що з комунізму існує кілька “виходів”, причому різноспрямованих – і до закріплення демократичних інститутів і практик, і до їх “гібридного поєднання” з успадкованими від минулого недемократичними структурами, і до їх використання як “димової завіси”, що прикриває формування нових різновидів автократичного правління. Той факт, що транзит часто означає не “векторний перехід” до ліберальної демократії, а трансформацію недемократичних режимів одного типу в недемократичні режими інших різновидів, не просто породжує сумнів у лінійній логіці, а й ставить перед наукою найскладніше дослідницьке завдання – розробити нову концептуальну модель суспільних змін пострадянських суспільств, більш деталізовану і диференційовану, яка б враховувала як інституційно-організаційні, так і символічно-ціннісні передумови цих змін.

Відтак можна відзначити деякі з механізмів, які допомагають з’ясувати, може чи не може соціальна система увібрати в себе даний процес соціальних змін. Така переорієнтація може заразом допомогти в аналізі проблематики змін, даючи змогу зрозуміти їх характер у кожному конкретному суспільстві, а також сприяючи проведенню їх порівняльного аналізу.

Складність проблеми визначення специфіки ідентичності нашого суспільства зумовлена й тим, що пострадянське суспільство – це суспільство без традицій, а значить – без набору значень, що забезпечують зв'язок з минулим. Що є наша історія, слава, чим пишатися, чого соромитися? Суспільство з традиціями не потребує нагадувань про це – воно усвідомлює свою культурну безперервність і має відповіді на подібні питання. Ця самосвідомість не завжди укладається в логічно чіткі категорії, але присутня і в окремих членів суспільства, і у суспільства в цілому. Реалії українського суспільства демонструють широкий спектр позицій – від жорсткого протистояння окремих груп до розгубленості і ціннісної невизначеності “мовчазної більшості” – в тих випадках, коли мова йде про найбільш гострі і неоднозначні ситуації минулого, зокрема – голодомор початку 30-х років ХХ ст., ставлення до діяльності ОУН-УПА, оцінювання радянського періоду історії України та ін.

У всі часи людина живе в певному історичному просторі, в якому саме мова забезпечує соціальну спадкоємність і соціальну взаємодію. Традиції не можуть бути спущені зверху, бо за таких умов вони перетворюються в ідеологеми. В суспільстві, де традиції закріплені писемністю, щоб позбутися небажаних свідчень, доводиться заводити оруелівське міністерство правди. Щодо цього ми досягли такого “успіху”, що наприкінці ХХ століття виявилися ще й суспільством без своєї надійної письмової історії.

Семантичне спустошення найважливіших за ціннісністю навантажених слів відображає злам усталених норм і ціннісних структур. Існує достатньо тісний зв'язок між принципами інституційної організації і реагування, з одного боку, і фундаментальними культурними орієнтаціями – з іншого. Врахування цих зв'язків уможливорює більш конкретне визначення інституційних наслідків забезпечення соціального порядку, що виникають з напруженості, яка існує між організаційним рівнем суспільного поділу праці і проблемою загальнозначущого визнання соціального порядку. Ця проблема є особливо гострою в умовах сучасного українського су-

спільства, де в процесі швидких соціальних змін інституціоналізація здійснюється як проект, зміст якого запозичений з іншого суспільно-історичного досвіду, і більшість інституцій почасти привнесені ззовні, а не зумовлені власними символічними чинниками. Невідповідність інституційних форм і досвіду, втіленого в символічних змістах, призводить до непослідовності і різноспрямованості у виборі загальнонаціональних цілей, зайвої персоніфікації політичних платформ, виявлення в політичному житті значної ваги традиційного і харизматичного варіантів легітимації влади.

Забезпечення порядку, який створив би передумови успішного просування країни в напрямі демократизації і економічного розвитку, має своєю передумовою визначення його основоположних норм або параметрів. Такі основоположні норми символічно структурують середовище, зумовлюючи характер вирішення проблем, що виникають у процесі соціальної взаємодії. Вони забезпечують певну передбачуваність соціальної взаємодії у довгостроковій перспективі і надають певної загальнозначущості ухвалюваним рішенням, попри всі суперечності суспільного життя в сучасній Україні.

До найважливіших різновидів основоположних норм соціальної взаємодії, що встановлюють природу і обсяг переддоговірних і легітимуючих характеристик соціального життя, за допомогою яких вирішуються проблеми соціального порядку, слід віднести насамперед наявність загального задуму, згоди щодо спільної мети, яка б визначала зміст і значення взаємодії або колективної діяльності, низку конкретних потреб разом з їх відносним значенням. Важливими є також загальноприйнятні критерії регулювання доступу до влади і її використання в різних соціальних формах і інституційних сферах.

Наявна ситуація вимагає також критичного аналізу системи моральних принципів і цінностей, а також вироблення теоретичних підходів до обґрунтування їх зміни. Адже розв'язання завдань, що постають перед українським суспільством, можливе тільки на основі спільності етичних практик, спільного розуміння загального

блага і уявлень про справедливість. Без такого розуміння, що ґрунтується, з одного боку, на рівності учасників суспільного діалогу, які забезпечують взаємну довіру, з іншого – на визнанні наявних розбіжностей, неможливо спільне продуктивне просування в обраному напрямі.

Коли йдеться про вплив в умовах сучасної України символічних чинників на інституційні, слід враховувати ті особливості ментальності, які укорінені в пластах історичного досвіду, тяжкість якої не обмежується лише радянським періодом, а має глибше коріння. У суспільній свідомості досить помітна наявність постійної надії на владу, на те, що вона вчинить якісь дії, котрі полегшать життя і корінним чином змінять ситуацію, а також упевненості, що влада є абсолютним началом, від якого залежить все. Надія на владу закономірно змінюється розчаруванням, розчарування – новою надією. До речі, і надії, і розчарування пов'язані в основному з першою особою, яка, щоправда, позбавлена тепер сакрального статусу, це принципово змінює ситуацію порівняно з часами докомуністичного і комуністичного самодержавства. Проте населення в масі своїй продовжує сприймати цю особу як відповідальну за все, що відбувається в країні, орієнтується в своєму виборі на харизматичного лідера, з яким пов'язує свої сподівання на швидкі позитивні зміни.

Досить поширеною є дефініція низки посткомуністичних соціумів як “перехідних суспільств”, а політичного процесу в них – як “демократичного транзиту”. Сам розгляд суспільства в часі як ланцюга стаціонарних станів, поєднаних перехідними періодами, спирається на класичну лінійну еволюційну парадигму, в основі якої – стадіальний підхід до суспільного буття, а будь-які відступи від “магістрального шляху людства” трактуються як перехідні періоди. Викликає сумніви сам термін “перехідний період”. Він, як правило, визначається за ознакою “зорієнтованості” характеру процесів, що в ньому відбуваються. Але за якими критеріями визначається така зорієнтованість? За критерієм наявності якогось істо-

рично значущого результату, з яким ми можемо співвіднести вихідний стан і дії суб'єктів суспільного життя та дійти висновку, що, поперше, стан соціуму якісно змінився і, по-друге, – ця зміна стала результуючим вектором численних дій соціальних суб'єктів, які “спрацювали” на якісний перехід об'єктивно, незалежно від наявності в останніх такої мети? При цьому ми як мінімум маємо змогу порівняти вихідний стан соціуму з кінцевим.

Як орієнтир прихильникам такого роду концепцій слугують так звані теорії модернізації, що набирали поширення на Заході в середині ХХ ст. Після розпаду комуністичної системи ці теорії знову опинились на самому гребені піднятої цією подією хвилі, особливо після низки публікацій американського дослідника Френсіса Фукуями [4, 27].

Від концепцій модернізації було запозичено передусім те, що вітчизняні дослідники могли співвіднести зі зрозумілими їм поняттями постійного прогресу, стадіальності та еволюції в рамках подібної до марксистської схеми. При цьому не береться до уваги напрацьований новітньою філософією інший досвід аналізу історичних змін, зокрема ідея генеалогії історії М. Фуко, метафора ризому, спроба застосування поняття топології для характеристики історичного простору як поліморфного, поліструктурного, який містить у собі можливості варіативності подальших змін.

Категорії модернізації і перехідного періоду, перехідного суспільства явно не виражають сутності того, що відбувається на пострадянському просторі (особливо, якщо прийняти позицію, згідно з якою пострадянські суспільства, зокрема такі як Україна, вже реалізували в своїй історії своєрідну модель модернізації, і потрібно докладно проаналізувати особливості цієї моделі та перспективи її реконструювання). Модернізація, здійснена на засадах марксистської доктрини, відзначалась передусім особливою роллю ідеології, вимогам якої були підпорядковані такі складові модернізації, як індустріалізація, формування соціальної і інституціональної структур,



тотальна секуляризація культури, утвердження особливих форм раціональності.

Ці процеси охопили той часовий відтинок (понад 70 років), який, як правило, пов'язують з існуванням живої історичної пам'яті, що охоплює три покоління. Наслідком для історичної свідомості виявилось її суцільне "перезавантаження". Практично було стерто тяглий культурний досвід шляхом нівелювання ролі інституцій, які відповідали за його трансляцію (церква, мистецтво, наука, філософія), суттєво зменшено роль сім'ї у соціалізації особи, система освітніх і виховних закладів була спрямована на виконання завдань комуністичного виховання. До цього слід додати нехтування повсякденністю, принесення в жертву прогресистському суспільному проєкту окремого індивіда з його запитами й прагненнями.

Ідеологічна свідомість часто й досі спирається на застарілі поняття, а тому лишається наповненою старими ментальними схемами, вся ідеологічна діяльність деяких політиків часом зводиться до наклеювання старих ідеологічних ярликів, вимовляння стародавніх політичних заклинань. І це характерно не тільки для ліво-радикальних рухів: нові "праві" багато чого перейняли у своїх супротивників – не тільки руйнівну політичну риторику, але й більшовицьку прямолінійність у поглядах на сучасне суспільство на шляху його ринково-демократичного реформування. Це, зокрема, відзначало проєкт українських лібералів у владі, які цілком відкидали колишній радянський модернізаційний досвід, але насправді реалізовували характерний для радянської епохи "наздоганяючий" тип модернізації.

Ідеологія постає перед поглядом дослідника як об'єкт щоденної соціально-практичної діяльності індивідів, які в комплексі своїх соціальних практик, що символічно детермінуються, продукують соціальну реальність як середовище свого самовідтворювання. Отже, вона стає засобом і формою суспільної взаємодії людей, основою відтворювання ними самих себе як соціальних агентів. Розмову про радянську ідеологію слід, мабуть, почати з аналізу змісту

радянської ідеології: з розкриття її родових “модерністських” рис і визначення властивих тільки їй особливостей. У суспільстві “modernity”, на прапорі якого накреслено ідею прогресу, ідеологія стає важливим духовним ферментом соціального бродіння. Вона сприймається як система змістовних, достатньо гнучких соціальних значень-символів, яка освячує будь-яку соціальну дію і забезпечує процес “розширеного” відновлення суспільства. Але якщо в класичному суспільстві “модерна” ідеологія немовби “розчиняється” в соціальній реальності, перетворюючись на явище загальнокультурного характеру, то в суспільствах масової модернізації смілоконструююча роль ідеології найбільш очевидна. У цьому розумінні радянська ідеологія була типовою модернізаційною ідеологією.

Докладніше спинимося на тих специфічних особливостях, які були властиві її соціальній ролі в процесі більшовицької модернізації Росії. З одного боку, радянська ідеологія, здобувши на початку ХХ століття соціальну онтологію суто політичного характеру, була, по суті своїй, політичною доктриною і, отже, основою організації і структуризації політичного процесу [3, 232]. З другого боку, вона була єдиною значущою символічною системою, що виконувала функцію соціального посередника і завдяки цьому сприяла універсальному соціальному зв'язку в радянському суспільстві. У радянському суспільстві був відсутній легітимний ринок, що в західному соціумі виконує важливу функцію регулятора процесу суспільного виробництва, розподілу і споживання благ. Отже, гроші, що відігравали на Заході роль головного символічного соціального посередника, тут мали другорядне значення. Крім того, в цьому суспільстві не було основних сфер, в яких мав здійснюватись процес соціального виховання і самоутвердження людини, тобто громадянського суспільства і розвинутих політичних демократичних інститутів. За цих умов радянська ідеологія набирала форми і значення брутальної “влади-знання”, що структурує простори соціально легітимного існування індивідів. Завдяки цьому як система соціальних практик вона поступово набула тотального характеру: охоплюючи все нові ло-

кальні поля соціальної взаємодії, змінюючи їх структуру і зміст, перетворювала їх у сегменти “великого суспільства”. Тут цілком оголюється її дискурсивна (у фукіанському значенні слова) природа: радянська ідеологія перетворювалася на реальне соціальне утворення, що має доктринальну основу. У зв’язку з цим актуальною стає проблема походження радянського ідеологічного дискурсу, внутрішній зміст якого істотною мірою зумовив характер онтологічних підвалин буття радянського суспільства і радянської людини: засобів людського існування, розподілу їх відповідно до узаконеної соціальної ієрархії; формування нових матеріальних і духовних потреб, створення і контролю нових каналів доступу до їх задоволення. Цілком зрозуміло, що радянський ідеологічний дискурс – це, в основі своїй, партійний більшовицький дискурс. Він, у свою чергу, походить від марксизму, як однієї з мутацій новоевропейського соціокультурного проєкту. Загальні принципи засади проєкту “modernity” піддавалися постійній трансформації, постійній ревізії з боку окремих партійних ідеологій. У кожній із цих ідеологій новевоєвропейський легітимуючий наратив постає в новій своїй іпостасі. Основні ідеї доктрини марксизму були викладені в “сакралізованих” текстах комунізму, передусім в “Маніфесті Комуністичної партії” К. Маркса і Ф. Енгельса [5, 235].

Головна перевага цього документу полягає в тому, що він, незважаючи на свою декларативність, дав характеристику сучасної епохи абсолютно в модерністському дусі. Основна інтенція “Маніфесту” виявилась вже в першому його розділі. Вона полягала в прагненні визначити конкретні форми і умови людської емансипації і тому цілком вписувалася в загальне русло гуманітарно орієнтованої перспективи новоевропейського соціального розвитку. Але здатною до емансипації є не кожна людина. З погляду авторів “Комуністичного маніфесту”, людина, здатна зробити крок у майбутнє, має кілька найважливіших рис. По-перше, її свідомості притаманний інтернаціоналізм – робітники не мають своєї Вітчизни, втім, як і не має її породжений принципом лібералізму буржуазний космо-

політ (ця схожість зі всією очевидністю показує ліберальне коріння марксизму) [5, 235].

Проте визначальною, на переконання авторів “Маніфесту”, межею здатної знайти майбутнє людини, є її “пролетарськість”, що засвідчує наявність у неї специфічних, суто пролетарських рис. У даному разі йдеться про властивий “істинному” пролетарію спосіб відношення до дійсності, передусім, про пролетарську класову свідомість.

Охарактеризовані в “Маніфесті Комуністичної партії” ідеально-типові риси зразкової людини було потім конкретизовано і доповнено в роботах В. І. Леніна, зокрема в книзі “Що робити?”. Тут людина “Комуністичного маніфесту” здобуває нову якість: відтепер не тільки її свідомість, але й уся її діяльність дістають своє пролетарсько-партійне сство [6, 236].

По-новому для партійних ідеологів постала і проблема “маси”: для того, щоб стати “матеріальною силою”, “маса” повинна була бути не тільки озброєною передовою ідеєю (тобто бути поінформованою), але й певним чином класово-партійно структурованою, тобто вихованою [6, 237].

Як стверджує М. де Серто, революція – це “письмовий проєкт”, що охоплює все суспільство і переробляє історію “за власною моделлю” (це й буде “прогрес”). Ідеологія, набираючи утопічних рис, водночас ставала основою суспільної інтеграції [7, 29–46].

В ідеології, що стала соціальною утопією, містилося революційно-міфологічне розуміння цілей суспільного розвитку, справедливого соціального світоустрою, сенсу людського життя. Процес становлення і розвитку радянської ідеології (втім, те саме стосується і радянського суспільства, і радянської людини) може бути сприйнятий саме як результат соціально-практичного “розпредметнення” міфологем Револьюційної Ідеології в повсякденній людській діяльності, в соціальній взаємодії і зіткненні індивідів. У ході цього процесу магма революційної соціально-символічної творчості мас, застигаючи, утворювала стійкі міфоподібні соціальні форми.

Радянська ідеологія формувалася в ході жорстокої боротьби за легітимність нового бачення і розподілу соціального світу: за його революційно-ідеологічне перемаркування, нову номінацію різних структур соціальної реальності і, як наслідок, їх дійсної зміни.

Зауважимо, що всяка революція, руйнуючи звичний порядок соціокультурної взаємодії, прагне до створення власної символічної ієрархії, упорядкованих норм поведінки людини в суспільстві. Засоби символічної індикації були численні й різноманітні. Революція витіснила колишні “порти соціального призначення” внаслідок поступового вилучення факту наявності/відсутності власності з числа індикаторів позиції індивіда в соціальному просторі як найзначущішого маркера соціального статусу людини (колишнього або нинішнього).

Практики, визнані ідеологічно витриманими, “підправлялися”, ретушувалися і, набравши свого конкретного ідеологічного змісту і форми, потім тиражувалися, поширювалися і пропагувалися. Отже, ідеологічний простір з кожним днем все більш ущільнювався, сіть ідеологічних (ідеологізованих) практик, немов система капілярів, проникала в усі тканини радянського суспільного організму. Поступово ідеологія перетворилася на загальний соціальний код, у форму універсального соціального зв’язку всіх груп і шарів радянського суспільства, стала основою формування нового радянського стосу. Більшовики виконали величезну роботу з монополізації практично всіх засобів фізичного і соціального існування індивідів. Ця обставина істотно вплинула на виникнення передумов для активнішої участі індивідів у боротьбі за “місце під сонцем”. “Входження в модерн” означало для індивідів усвідомлення себе членами великого соціуму, тобто ускладнення типу соціального зв’язку, множення кількості абстрактних соціальних посередників у міжособовому спілкуванні. Трансформація організаційно-економічних і соціальних відносин, упровадження нових суспільних і культурних технологій одягалися в ідеологічну форму – необхідних умов перетворення світу на розумних началах як передумови більш ситого і соціально

стабільного життя. Водночас цей процес не міг відбуватися однолінійно: панівний ідеологічний дискурс неминуче пристосовувався (тоді, коли це було можливо) до ментальних структур буденної свідомості; ідеологеми “перекладалися” на мову повсякденності. Це призвело до наростання хвилі народної міфологізації і спізації ідеології, до використання в характеристиці суб’єктів ідеології патріархальних/примордіальних класифікацій: “мудра політика партії”; “рідний Радянський уряд”; “Батько народів”; “кращий друг радянських дітей” та ін. Влада репрезентувалася як Турбота “про благо радянських людей”.

Вона прагнула активного контролю над усім простором існування індивіда, включаючи той його сегмент, який у суспільстві “modernity” прийнято називати сферою приватності. До 30-х років ХХ століття процес формування радянської ідеологічної системи, як простору взаємодії груп агентів ідеологічних практик, був в основному завершений. Як це позначилося на життєвому світі людини?

Застосування поняття “життєвий світ” людини дає змогу вирізнити принаймні три взаємопов’язані сфери людського існування. Передусім, це – сфера людської тілесності як своєрідного вмістища автоматично (підсвідомо) реалізовуваних моделей практичної дії. По-друге, це – система психічних реакцій, визначальних процесів індивідуального переживання соціального життя – сфери стійкої інтерсуб’єктивної взаємодії. По-третє, це – ментальність, структура, що історично складається в просторі перетину практичних цілей і інтересів взаємодіючих індивідів. За змістом ментальність є сукупністю готовностей, установок і налаштованості індивіда або соціальної групи діяти, мислити, відчувати і сприймати світ певним способом. Вужче – вона може бути інтерпретована як сфера кодифікованої (набір мовних кліше, мовних риторичних фігур) і інтеріоризованої (система індивідуальних класифікацій і орієнтацій у природно-соціальному світі) раціональності. Отже, виразнішою стає типологія аналізованих ідеологічних практик. По-перше, це –

різні, як власне ідеологічні, так і ідеологізовані практики, що перетворюють, регулюють і контролюють людську тілесність. По-друге, це практики, що безпосередньо або побічно стосуються психосоціальної поведінки індивідів; зрештою, вони сприяють ускладненню способів індивідуальної саморегуляції і внутрішнього контролю людини в процесі соціального спілкування [8, 103].

Поняття “ментальність” вжите нами для характеристики того первинного соціопсихологічного середовища, в своєрідному “резонансі” з яким (Е. Фромм) тільки і можуть здійснюватися соціальні практики. По-третє, це – практики, що формують модерн-раціональність індивіда, яка може бути визначена як набір практичних абстракцій, які застосовуються в повсякденній людській діяльності як інструмент для класифікації і оцінювання навколишньої дійсності (в умовах радянського модерну це, наприклад, такі поняття, як “час-стріла”, “прогрес”, “передовий робітник”, “культурність” та ін).

Названі практики були вельми численними й різноманітними. Головне, що їх об’єднувало, – спільна інтенція: процес вироблення у індивіда калькулюючої (модерністської) чуттєвості, тобто перетворення тіла людини в знаряддя для обчислення перетворення сил і речовини природи в суспільно-корисний продукт. Ідеологія забезпечувала позаскономічну мотивацію (примушення) індивіда до праці, дотримання ним трудової і технологічної дисципліни. При цьому переважна більшість цих практик здійснювалася на фоні перенесення на сферу суспільної праці мілітаризованих уявлень про сутність технологічного, виробничого процесу. Важливо підкреслити, що мілітаризація праці мала не тільки прикладне, технологічне, а й величезне політичне значення. Мілітаристський характер організаційно-економічних відносин створював у суспільстві найсильніше соціокультурне і соціально-психологічне силове напруження, що провокувало появу безлічі різних ідеологізованих практик не-економічного характеру.

Успіх інтеріоризації (тілесної, психологічної, мовної, ментальної) нового порядку людьми, що вступають в “модерн”, залежав

від глибини і характеру структуризації практик, які відтворюють певний порядок, від їх структурного “збігу” зі структурою повсякденного людського життя. Саме цим “збігом” можна пояснити високу інтенсивність ідеологічних практик, ефективність їх проникнення в тканину життєвого світу людини в модернізованому суспільстві.

Традиційне суспільство (мікросоціальний простір) (“впускаючи” “всередину себе” модерністських абстрактних посередників як операторів соціального зв’язку) поступово інтегрувалося в суспільство “велике”. Це означає, що вся система відносин у мікропросторах соціальної взаємодії, хоч би яке вони мали історичне і культурне походження, поступово “шикувалася” “уздовж” смислових “силових ліній” модернізаційного розвитку. Глибокі зміни поступово відбувалися в поведінці і психології людей. Набуваючи ширшого характеру, відтворювання суспільства “модерну” відбувалося шляхом поступового “привласнення” індивідами модерністського соціокультурного “капіталу”. Елементи мімесису в соціокультурній поведінці – відтворення певних модерністських практик (або їх фрагментів) – давали індивідові змогу проникнути в ті сегменти соціокультурного простору, в які він раніше не мав доступу. Вони допомагали йому встановити нові зв’язки, отримати певні соціокультурні дивіденди (матеріальні або навіть статусні). Отже, можна констатувати, що практики, пов’язані зі здійсненням *rites passage* (проходження обрядів), окрім свого безпосереднього призначення, відіграли значущу роль у процесі інтеріоризації індивідом соціального порядку радянського “модерну”.

Література радянського ідеологічного дискурсу зайвий раз підкреслює його модерністську природу: “модерн” – це цивілізація письма. “Модерн”-письмо – це мова знання, що дарує владу, мова влади-знання. Нова мова несла з собою новий порядок світу. Освоєння її нормативних структур, що відбувалося в ході відтворювання певного порядку, породжувало і новий спосіб існування в світі.



“Проектний” характер радянського “модерну” виявився в плановості не тільки соціалістичного господарства, але й невиробничих сфер життя суспільства, що, зрозуміло, дістало своє віддзеркалення в мові. А. М. Селищев пише про входження в повсякденне вживання таких слів, як “план”, “планування”, “Держплан”, “планувальники”, “плановість”, “підсумки”, “підсумовувати” [9, 107, 108].

Прогресистське сприйняття часу частково стимулювалося вживанням слів і словосполучень виразного есхатологічного характеру: “нова ера”, “зоря комунізму”, “заграва Світової Революції”, “комуністичне завтра” та ін. У цьому ж ряді можна назвати слова і поняття біблійного (церковного) походження, що вживаються в новому контексті: “дорога комунізму”, “настає”, “євангеліє комунізму”, “апостол соціалізму”, “голгофа пролетарської революції” [9, 62].

Будучи кодом радикального соціального перетворення, ідеологічний дискурс прагнув, на основі використання метафор і гасел, проникнути в інші семантичні простори і, “розплавивши” і реконструювавши їх синтаксичні і смислові структури, перетворити їх у субпростори свого власного відтворювання. Осягнувши його суть, можна легко скласти уявлення про панівну тоді партійну “картину” соціального світу.

Варто задатися питанням: за яких обставин відбулося залучення людини до дискурсу ідеології? Якими були механізм і ступінь індивідуальної інтеріоризації ідеологічного дискурсу людиною з “низів”? Відповідь на ці питання слід почати з характеристики особливостей світосприймання людини традиційної. Головною відмітною рисою такого світосприймання є його міцна пов’язаність з повсякденною діяльністю, його конкретно-практичний ситуаційний контекст, нездатність індивіда “тримати дистанцію” щодо світу (природного і соціального) і власного становища в ньому. А тому й ідеологічний дискурс, якщо він якимось чином “потрапляв” у простір традиційної культури, мав бути “перекладений” на її мову. А це означає, що якщо модерністські практичні абстракції і могли бути “засвоєні”

людиною традиційного суспільства, то тільки шляхом їх вилучення з модерністського контексту і пристосовування до традиціоналістського сприйняття дійсності. Що ж до самостійного, “добровільного” вступу людини традиційної у мовну ідеологічну гру, то він засвідчував принаймні про незадоволеність індивіда своїм колишнім соціальним становищем. Традиційна людина – а під такою тут мається на увазі селянин – завжди займала в суспільстві найнижчий щабель. Тому вступ до “соціальної гри” означав для індивіда персхід в іншу соціальну групу і супроводився тим, що ідеологічно перекодовував його соціальну приналежність: селянин ставав “пролетарем”, “червоноармійцем”, який “служить”, “рабфаківцем”.

Питання про співвідношення індивідуального (приватного) і соціального просторів людського існування потребує особливого розгляду, бо є одним із ключових в обговоренні теми “модерну”. Поява особи-індивідуальності в просторі “модерну” соціологи і історики пов’язують з ускладненням типу соціального зв’язку між людьми, зростанням ролі абстрактних (неособистих) посередників і народженням автономної особистої моралі. Що ж до процесу формування радянської особи-індивідуальності, то він мав низку особливостей. Річ у тому, що спочатку концепт “радянськості” визначався в двох взаємно пов’язаних вимірюваннях: ідеологічному і культурному.

Традиційність типу соціальної поведінки такої людини не дозволяє говорити про неї як про особу-індивідуальність, як про суб’єкта соціальних відносин, а отже, визначати сферу її повсякденного (мікросоціального) існування як простору приватності. Проте і в першому і в другому випадках онтологічну основу індивідуального існування було узаконено ідеологічно: тільки ідентифікувавши себе з “радянськістю” (з радянським суспільством, з радянським способом життя), індивід набував статусу особи, причому як в очах влади і оточуючих, так і в своїх власних. Тому він був вимушений постійно проектувати Велику Історію (як форму Буття) на своє індивідуальне існування або ж сприймати своє життя як малюнок, вит-

каний на полотні Історії. Так чи інакше, траєкторія індивідуального життя реальної людини, як і життя кіногероя (героя роману, газетного нарису) вміщувалася в систему просторово-часових соціальних координат, тобто поставала як (авто) біографія, індивідуальна доля ставала типовою, а отже, і передбачуваною, що створювало додатковий запас психологічної міцності існування людини в суспільстві.

Сьогодні все більш очевидною стає тенденція зростання індивідуалізованості, прагматизму і контекстуальної прив'язки в ухваленні рішень, відбувається ситуативізація оцінок як окремими індивідами, так і державою. Ідеологія все більше візуалізується, театралізується. Але якщо в епоху становлення радянського суспільства візуалізація була формою трансляції і засобом засвоєння індивідами офіційного ідеологічного дискурсу, то сьогодні простір візуальної комунікації стає не просто "епіцентром політики", а основним полем відтворення "влади-знання. Провідну роль у цьому процесі відіграють електронні (інтерактивні) ЗМІ, що стали тими "деміургами низки" подій, що формують саме "інформаційне поле, в тому числі у вигляді гіперреальності".

Відтак основною формою соціальної (само)ідентифікації і стає візуальна (само)репрезентація; а "головним системоутворюючим оператором у нормативно-символічній сфері опиняється імідж". Імідж (соціальний і політичний) і той стиль життя, що становить його невід'ємну частину, завдяки поєднанню принципу гедонізму і "реалістичної орієнтації в, поза сумнівом, соціальній сфері" провокують виникнення безконцептуальних соціальних практик (у тому числі, і політичних і ідеологічних). При цьому пропонуваній індивідам "колаж" споживацьких життєвих стилів не просто виступає як засіб "спокуси" (в бодрійярівському значенні цього слова), але й утверджується як головна людська чеснота, соціальний обов'язок індивіда.

Ідеологія – універсальний соціально-символічний код суспільства *modernity* – відіграла визначальну роль у конструюванні ра-

дянського соціального світу як варіанту модерну і радянської людини як відповідного йому антропологічного типу. Цей процес був зумовлений механізмом практичного розпредметнення/опредметнення радянського ідеологічного дискурсу, системи його символів і соціокультурних цінностей у повсякденній діяльності людей. Відтворення ідеології радянського соціокультурного порядку і радянської людини було зумовлене поєднанням ідеології з життям, перетворенням ідеології в соціальну технологію, модифікатор соціальних практик різного характеру (виробничих, культурних, побутових та ін.). Цей процес був наслідком утвердження практичного соціально ідеологізованого досвіду, габітуалізації (переходу у звичку) системи визначуваних радянським ідеологічним дискурсом соціальних оцінювань і зразків поведінки. У підсумку актуалізації цих оцінювань і зразків у практиці повсякденної соціальної взаємодії не просто відтворювалися в колишньому вигляді радянське суспільство, ідеологія і людина – виникали суспільні новації, “незаплановані соціальні винаходи”.

Тому форма і зміст радянської ідеології, способи її відтворення не визначалися цілком тільки виробниками ідеологічної “норми”. Її (ідеології) існування було наслідком консенсусу (у тому числі і ненасильного) різних соціальних груп, що становили радянський соціум. Цю обставину потрібно брати до уваги особливо сьогодні, коли українські політики стурбовані новою “національною ідеєю”. Нині немає нестачі в різних проєктах нової ідеології. Проте практично всі вони грішать умоглядністю побудов або того більше – абсолютизацією власної соціальної (партійної, релігійної, національної) позиції. І навіть якщо автори, тільки намітивши контури майбутньої національної ідеології, прагнуть урахувувати поліфонічність соціальних інтересів і форм існування різних груп, що становлять українське пострадянське суспільство, вони реалізують у своїх побудовах етацентристський підхід.

Етацентризм є відгомонам тієї епохи, коли соціально-політичні науки були зайняті теоретичним спогляданням (і легітимізацією) тієї

ролі, яку радянська держава відігравала в становленні способу життя людей. Етацентризм, як теоретико-методологічний принцип, успадковував всі нині очевидні хиби класичної соціальної теорії, особливі три її гріхи, що найбільш виразно утілилися в марксизмі: економізм, інституціоналізм і спекулятивність теоретичних побудов. Сьогодні, коли роль держави в суспільстві очевидним чином змінилася, значно зросла потреба в адекватному описі соціальних процесів, що відбуваються, назріла необхідність рішучого оновлення теоретичних підходів до вивчення явищ соціоструктуроутворюючого характеру.

### *Перспективи*

Якщо спробувати визначити основні напрями трансформації історичної свідомості в пострадянській Україні, то можна збагнути: на основі нових соціально-економічних і політичних реалій сформувався ліберальний трансформаційний варіант, в основі якого – бачення перспективи як шляху до політичної нації з модерним типом історичної свідомості, що тяжіє до цінностей відкритого суспільства, входження в загальноєвропейський культурно-цивілізаційний простір; він шукає в своєму минулому досвіді те, що засвідчує наявність у ньому споріднених з загальноєвропейським історичним контекстом компонентів. Умовно цей шлях маркірується як “європейський вибір”, хоча прибічники такого вибору часто демонструють рудименти “радянської” історичної свідомості. Близькими до нього є погляди колишніх “шістдесятників”, які еволюціонували в бік соціал-демократичної ідеології як однієї з течій європейського модерну і в баченні минулого схильні до вибіркового підходу в оцінюванні окремих явищ. Вони є прихильниками такого варіанту трансформації історичної свідомості, який би зберіг у пам’яті наступних поколінь позитивний досвід соціалістичного будівництва, забезпечив реалізацію соціалістичного варіанту соціальної справедливості, гарантом якої має бути соціальна держава.

Особливе місце в мозаїці історичної свідомості сучасного українського суспільства належить націоналістично налаштованим

верствам. Зазначимо, що носії цих поглядів, як правило, є виразниками скоріше традиціоналістського світогляду, витoki якого слід шукати в етнічній свідомості. Щодо самоідентифікації можна сказати, що від етнічності ми позбутися не можемо з дуже простої причини: це – на рівні несвідомого, на рівні тіла. Інше питання, якщо ми намагаємося самостверджуватися в цій зоні. Це жахливо, тому що самоутвердження і орієнтація на виключно етнічну, національну ідентичність – це ситуація смерті для Я. Лишиться тільки “Ми” і “Воно”, щось безособове і комунальне. Будь-яка ідентичність – це взагалі-то прекрасне алібі: “Ми, росіяни, маємо тисячолітню культуру, яка зробила внесок у світову культуру”. Я – росіянин, я при цій культурі, хоча нічого не читав і нічого не знаю, але я миттєво завдяки цій ідентичності виявляюся “властивим” цій культурі. Водночас ідентичність завжди дає відповіді, накладаючи заборону на питання. Тому я завжди знаю, як треба жити, не треба думати: є традиції предків, і цього достатньо. І далі – етнізація національного – це жахливо. Адже люди беруть на себе право з’ясувати, хто є Я. Якщо вони знають, хто такий істинний росіянин, вони кажуть: “Ось повинен жити так, мислити так і так далі”. Вони за мене вирішують, вони роботу цю вже зробили.

Ідеологічне обґрунтування цієї позиції можна віднайти в традиції, уособленій різними версіями націоналізму галицького зразка. Загострюючи увагу на галичанських коренях цієї традиції, слід взяти до уваги, що в період формування її засад у Галичині були потрібні для цього передумови: українське населення названого регіону здебільшого разом з елітами, було носієм традиційного, домодерного історичного досвіду, як і досвіду іноземного національного пригноблення. Для сучасних ідеологів цього світогляду сутність історичного шляху України – українсько-імперське протиборство. У межах цього сегменту історичної свідомості сучасного українського суспільства були сформовані як моделі розвитку незалежної України концепти відродження та державотворення, що орієнтували на національно-етнічний варіант української державності, особливий ста-

тус титульної нації, а в радикальному варіанті – визнання домінації титульної нації над меншинами, утвердження домінування в усіх сферах життя, в тому числі і в культурі, української мови, навіть шляхом примусу, відродження традиційної культури, та чи інша міра русофобії, пошук зовнішнього ворога для пояснення трагічності української історії, апологетика українського села як носія національної традиції і національної автентичності, колиски українства та ін.

Досить значне поширення в суспільстві, особливо в середовищі старших поколінь, має радянська свідомість з усіма притаманними їй рисами, що виражаються з тією чи іншою мірою радикальності. Для носіїв цієї традиції характерне позитивне оцінювання радянського минулого, з позиції пієтету перед могутністю і особливо роллю у світі СРСР, неприйняття негативних оцінок тоталітарного режиму, прагнення до “жорсткого порядку”, який асоціюється з постаттю Сталіна. Останніми роками характерним для цієї верстви населення є посилення антиамериканізму, заперечення європейського вибору, нагнітання імперської демагогії про “націоналістичну небезпеку”, орієнтація на зближення з Росією, причому аргументація такої позиції спирається не на раціональні аргументи, а має емоційне забарвлення і виражається в таких поняттях, наприклад, як “братські слов’янські народи” (маються на увазі чомусь лише російський і білоруський), “братські стосунки” як форма взаємин між державами тощо. Носіями таких поглядів є люди, які, маючи проблеми з визначенням своєї національної чи культурної ідентичності, скоріше, визначають себе як “радянських”. Вони, як правило, важко пристосовуються до сучасних соціально-економічних реалій, навіть часто відторгають їх, шукаючи духовного прихистку в радянському минулому, для них далекими є цінності модерної національної культури, вони зорієнтовані на сприйняття російської масової культури.

Подолання негативних явищ у трансформації історичної свідомості в Україні як умова консолідації української модерної нації можливе лише на шляхах загальнонаціонального відкритого публіч-

ного дискурсу з історичних питань. Сьогодні можна спостерігати, скоріше, поборювання носіїв різних течій, не здатних почути один одного, подолання суперечності у рівні консолідації соціальної і культурної спільнот України. Створення культурних передумов трансформаційних процесів потребує насамперед формування на сучасній основі всіх складових історичної свідомості (нових національних міфів, які б говорили про той ідеальний образ нації, до якого має прагнути наукова, неідеологізована історіографія, яка б забезпечила повноту і достовірність картини національної історії, сучасної філософсько-історичної теорії. Особлива роль належить мистецтву, високопрофесійній, національній масовій культурі, яка б відповідала запитам сучасної молоді тощо). Інституційні похідні від основоположних норм соціальної взаємодії можуть підтримуватися тільки тією мірою, якою еліти, що є активними партнерами в таких коаліціях, здатні утримувати контроль над цим процесом. Але такий контроль в якійсь соціальній взаємодії не здійснюється наперед і не є забезпеченим. Фактично сама інституціоналізація основоположних норм – особливо на макросоціальному рівні – створює потенціал для конфліктів, напруженості й змін. Особливу складність у розв'язанні конфліктів породжує та обставина, що мова соціального діалогу не має в нашому суспільстві якоїсь виразної традиції. Майже відсутня традиція публічного дискурсу з найважливіших життєво-значущих суспільних проблем. Створення такої традиції – справа наукових, культурних, політичних еліт. Мова соціального діалогу не виникає сама собою. Вона конструюється, створюється з урахуванням результатів соціального аналізу і далі коректується завдяки зворотному зв'язку зі змінним соціумом.

У будь-якому стабільному суспільстві соціальний діалог і адекватна йому мова – плоди багаторічної взаємодії різних груп, що прагнуть до самореалізації. Інтереси цих груп звичайно збігаються лише частково. Наприклад, всі групи віддають перевагу мирному розв'язанню конфліктних ситуацій, а не силовим методам, але згода закінчується, коли зачіпаються життєві інтереси. І проте,



якщо відповідні інтереси усвідомлено, то іншого виходу, ніж соціальний діалог, просто не існує, він необхідний хоча б заради виживання кожної групи.

Мабуть, значно легше вирішувати проблеми, пов'язані з посттравматичним синдромом, якщо є кандидат на роль зовнішнього ката. Це доводить приклад колишніх союзних республік, нині незалежних держав, у яких є хтось, кого вони визначили на роль такого ката. Тоді все гаразд. Є ці мерзотники, які звідкись прийшли, і ми їх можемо проклинати, ляяти і так далі. Коли ката знайти неможливо, проблема стає нескінченно складною.

Виникає і таке питання: чи є саме відплата головним елементом роботи з історичною пам'яттю? Ініціативи зі збереження пам'яті лишаються на локальному рівні, тоді як саме на рівні центральному можна проводити цілеспрямовану політику в цій сфері. При цьому певні владні інституції і політичні сили прагнуть сьогодні проводити політику забуття щодо епохи сталінізму.

На наш погляд, суспільство зобов'язане убачати в собі не тільки жертву, а й силу, яка визнає власну часткову відповідальність за злочини тоталітаризму. Звичайно, процес встановлення провини дуже складений. Але це не повинно, як нам здається, бути мотивом для того, щоб цілком і повністю відмовлятися від пошуку істини про події, що відбулися. Та справа не тільки в спокуті і відплаті. Ніщо не може остаточно виправити вчинене зло. Головним є встановлення істини, з'ясування того, що насправді було зроблено, як і ким, за яких обставин. Це могло б стати достатньо значущим уроком, який застерігає від помилок у майбутньому. Тому маємо зберегти пам'ять про жертви, про те, що було вчинено несправедливо, сліди якої завжди лишаються назавжди і яку неодмінно треба виправити.

### *Література*

1. Див.: Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Соч.: В 2-х т. – М., 1990. – Т. 1.

Див.: Гегель Г. В. Ф. Философия истории. – СПб., 1993.

Мангейм К. Идеология и утопия // Мангейм К. Диагноз нашего времени. – М., 1994.

Фукуяма Ф. The end of history and the last man. – New York: Free Press, 1998; Fukuyama F. Reflections on the end of history, five years later. // History and Theory. – 1995. – V. 34. – № 2.

Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Изд-е второе. – М., 1955. – Т. 4.

Ленин В. И. Что делать? // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 6. – М., 1979.

Серто М. де. Хозяйство письма // Новое литературное обозрение. – 1997. – № 28.

Жизненный мир (Lebenswelt) // Современная западная философия: Словарь / Сост.: Малахов В. С., Филатов В. П. – М., 1991.

Селищев А. М. Язык революционной эпохи. Из наблюдений над русским языком последних лет (1917–1926). Изд. 2-е. – М., 1928.

## **Методологічні аспекти дослідження російської школи морально-політично-релігійної філософії**

Українське суспільство увійшло в нове тисячоліття з великим вантажем старих і нових проблем. Ці проблеми мають не лише соціально-економічний, а й, скажімо, скологічний характер. У суспільній кризі мають свої витoki духовні хвороби – зневір'я в минулому та майбутньому, втрата довіри до влади і до самих себе, правовий і моральний нігілізм. Надто важко переживає країна епоху перстворень суспільного ладу. І хоча суспільством це практично не усвідомлюється, складність переходу викликана передусім втраченою саме духовних орієнтирів. Спроби запровадження нової державної ідеології, яка б заповнила лауну суспільної свідомості, утворену крахом марксизму-ленінізму, поки що не приносять бажаного результату внаслідок недолугості переважної більшості цих спроб. А тим часом українське суспільство потребує духовного ренесансу навіть більше, ніж ренесансу економічного.

Чи може філософська теорія допомогти в розв'язанні названих проблем? Відповідь – неоднозначна. Очевидно, що сьогодні нам немає сенсу повертатись до надмірної політизації філософії на зразок марксистсько-лєнінської, шукати нових класиків нового сдино правильного вчення, готових дати відповіді на всі запитання. Перетворення пошуків філософської істини на предмет партійного інтересу призводить – в цьому можна було переконатись за радянських часів – до цілковитої втрати якості та глибини цих пошуків, оскільки критерій істини замінюється критерієм партійності. Філософія як така, за самим характером своєї інтенції, не може бути безпосередньою відповіддю на потреби сьогодення. Разом з тим вона може виконувати своєрідну подвійну роль духовного стабілізатора та генератора творчості.

Безперечно, філософська думка ніколи не стане захопленням мільйонів, не зможе зрівнятись з ідеологічними гаслами за ефектом загальнонародного ентузіазму, котрий викликали свого часу їх доволі примітивні формулювання. Проте “навколо творців нових цінностей обертається світ – невидимо обертається він” (Ф. Ніцше). Вільна філософська рефлексія створює критичну масу духовного відродження суспільства, навіть якщо вона притаманна вузькому прошарку тих, хто полюбляє мудрість, – так само, як вільна релігійна інтуїція окремих реформаторів створює передумови для релігійного відродження цілих конфесій.

Порівняння з релігією в даному разі – не випадкове. Адже сприйняття сьогодення і віра в майбутнє безпосередньо корелюються з вірою у спасіння, тобто з релігійною свідомістю. Адже духовне відродження не можливе без релігійного ренесансу, під яким слід розуміти не стільки відновлення зовнішніх атрибутів церковності, скільки зверненість людської душі до глибин духу, намагання знайти Бога в собі і власною вірою врятувати себе та інших. Релігія в такій формі наближається до філософії у розумінні своєї мети – пошуку Істини. Релігійна філософія, що усвідомлює і формулює своє призначення саме таким чином – як пошук Абсолютного (С. Франк), виявляється найбільш прийнятною формою духовного оздоровлення, здатного поєднати в собі переваги філософського раціоналізму та релігійного містицизму, позбавившись недоліків їх окремого існування.

Розглядаючи російську релігійну філософію в онтологічно-феноменологічному аспекті розуміння нею проблем людини, суспільства, політики (можна було б сказати – в ракурсі соціальної або політичної філософії), ми відчуваємо певну неадекватність такого підходу. В релігійному світогляді центральне місце завжди посідає Бог (ідея Бога), зокрема в християнському – Бог як людина, Боголюдина, Бог і людина. Відповідно в релігійній (християнській) філософській думці Бога і людину можна знайти в будь-якому навіть щонайменшому відрізку роздумів. Онтологія, гносеологія, етика чи

соціальна філософія тут одночасно тео- і антропоцентричні. І цей стрижень тео- антропоцентризму не просто пронизує, а зливає, об'єднує в нерозривне ціле окремі філософські інтенції, котрі в інших випадках мають звичку розшматовувати цілісні системи на відособлені галузі. Людина – а через людину і Бог – є тут центральними постатями філософування незалежно від конкретного об'єкта, на який спрямований погляд філософа. А тому в межах релігійно-філософських систем не дуже доречно користуватись означеннями, що обмежують загальне поняття “філософія”. Це, безперечно, не означає, що в релігійній філософії не розглядаються окремо онтологічна, гносеологічна чи соціально-етична проблематика. Це лише означає, що основним питанням філософії є при цьому питання про сенс людського життя в його всеосяжній повноті, в такому контексті, що розкриває живий і невмирущий зв'язок між окремими вужчими предметами і проблемами філософування.

Зокрема, суспільство і політика, центральною ідеєю котрих стає ідея людини (Боголюдини), у кінцевому підсумку перетворюються у сфери метафізичного інтересу, загальнофілософського дискурсу. Виявляється, що не можна розірвати, відокремити не лише онтологію від гносеології (онтологічність гносеології є відомою характерною ознакою російської філософії), але й стику та антропологію від онтологічної гносеології і філософії релігії. Онтологізм постає результатом (або причиною?) тео-антропоцентризму: принаймні таке поєднання створює неповторну і доволі продуктивну парадигму релігійно-філософського мислення.

Концепції низки представників російської релігійної філософії періоду її розквіту (кінець XIX – перша половина XX ст.) достатньо плідно визначаються в категоріях філософії політики, держави і права. Можна говорити про цілий напрям у російській – і світовій – філософсько-політичній думці, а саме – про релігійно-філософську *політичну онтологію*, уособлену іменами Вол. Соловйова, С. Франка, М. Бердяєва, С. Булгакова, І. Львіна та ін. Кожен із цих мислителів

є філософською особистістю і в межах однієї філософської школи репрезентує певний, відмінний від інших, напрямок чи стиль.

Зазначимо, що політико-правова філософія кожного з названих мислителів постає як *філософська система*, а не просто як публіцистичні роздуми та особисті політичні погляди. Хоча насправді російська філософія часто-густо є публіцистичною (наприклад, у Бердяєва), а публіцистика – філософічною (наприклад, у Соловйова), системно-теоретичний підхід до суспільства і політики в ній безперечно, присутній. Більше того, як зауважував щодо цього С. Франк, саме галузь етики та філософії права і держави є фактично центральною для сучасної російської філософії, та й взагалі для російського духу. Адже “російська думка ніколи не задовольнялась абстрактно-теоретичним пізнанням і завжди прагнула конкретного світогляду, який опановує мотив спасіння і є релігійно-етично забарвленим, в ній те, що зазвичай називають “практичною філософією”, посідає головне місце” [2, 632]. Релігійний характер російської філософії виявляється саме в тому, що людина і Бог насправді стають її основними філософемами, що й спричинює її виразну антропоцентричну та соціально-етичну спрямованість, хоча, безперечно, з певною шкодою для інших галузей філософського знання. Але кращі представники цього філософського напрямку зуміли додати до цих одвічно-російських пошуків Правди одвічно-філософський пошук Істини, збагативши поетично-публіцистичні роздуми про долю Росії і людства онтологічним і гносеологічним змістом.

Актуальність вивчення російської релігійної філософії, зокрема її антропо-соціального аспекту, можна розглядати з кількох точок зору. Найзагальніша полягає в тому, що актуальним є вивчення будь-якої філософії, котра має не вузьконаціональне, а світове значення, тобто характеризується вимірами загальнолюдської цінності.

Водночас російська релігійна філософія відображає особливості національного менталітету, які безпосередньо втілюються в політичному житті нашого найближчого сусіда. І хоча її суспільно-

політичні доктрини (наприклад, ліберальний консерватизм) ще ніколи не були визначальними для побудови російської влади та проведення її політики, методологія підходу російських філософів до аналізу суспільства багато в чому може допомогти в ґрунтовному аналізі цієї влади, в розумінні її потаємних пружин та механізмів. А те, що так розуміння конче потрібне для побудови адекватної української політики і розбудови українського суспільства, оскільки воно – бажає того чи ні – значною мірою залежить від північно-східного сусіда, – доводити не потрібно.

Здавалося б, не потрібно доводити й те, що історична спорідненість і, зокрема, релігійна єдність наших народів спричиняє спільні – східнослов'янські – риси їх менталітету і політичної культури, а відповідно – і спільні шляхи розвитку суспільно-політичного життя. Але в сучасному українському суспільствознавстві досить часто підкреслюються насамперед особливості, відмінності, культивують те, що відрізняє українське та російське. Натомість слід наполягати на думці, що, попри всі розбіжності, між українською та російською політичною культурою та суспільно-політичним буттям лишається багато спільного, і це пов'язано не лише з історією. І нині відбувається певний взаємообмін ідей та думок, новацій та традицій. Зокрема, теоретико-політичні концепції російської релігійної філософії та їх можливі практичні наслідки багато в чому відповідають не лише російській, а й українській дійсності і можуть стати в нагоді українським політикам, котрі щиро бажають будувати українську державу, а не використовувати державну владу у власних цілях.

Втім, надмірна актуалізація криє небезпеку перетворення політичної філософії з *філософії політики* на *політизовану філософію*. Не потребує доведення, що сприйняття політичних ідей минулого відбувається крізь призму політичних проблем сучасності. При цьому поверхове сприйняття може змінювати ці політичні ідеї до невпізнанності та спонукати до застосування їх в ідеологічній боротьбі зовсім не в автентичному розумінні. Завданням наукового

дослідження є з'ясування дійсної, можливо, навіть не усвідомленої суспільством, але не кон'юнктурної актуальності означених ідей.

Російська немарксистська філософія мала важку долю. Вигнана з батьківщини, вона не була достатньою мірою сприйнята й Заходом. Головна причина цього – її православний менталітет, чужий протестантсько-католицькому Заходу. І не випадково, що найбільш відомим за кордоном російським філософом (і відомим саме як *православний* філософ) є М. Бердяєв, котрий чи не найбільше відходить у своїй філософії від православної релігійної догматики. Втім, саме йому вдалося зробити справді щось практичне – таке, що можна вважати конкретною справою російської релігійної філософії, а саме – кроки в екуменічному русі.

Той же М. Бердяєв, але вже з іншої причини – через свою публіцистичність і порівняну легкість усвідомлення його яскравої критики комунізму – став і найбільш відомим у широких колах суспільства російським філософом після повернення надбань релігійної філософії на батьківщину в епоху перебудови. Його ідеї відіграли певну роль у розкріпаченні умів, у подоланні марксистських забобонів та становленні демократії. Але вкотре в Росії та в Україні справдилися і попередження М. Бердяєва щодо небезпеки апологетичного ставлення до демократії. Певним чином хиби демократичного розвитку на пострадянському просторі позначилися і на опануванні суспільством політичних ідей російських релігійних філософів.

Адже не є згаданий нами критичний щодо комунізму потенціал справжнім золотим фондом слов'янської релігійної філософії. Ця філософія має оригінальну і глибоку систему ідей, але для її усвідомлення, а тим більше – перенесення у площину практичного життя, потрібен час. Проте значно скоріше поряд з руйнівною силою критики усвідомлюється не менш руйнівна, – хоча й здається будівничою, – сила націоналізму. І хоча російська філософія з великої літери зовсім не винна в цьому гріху, а тому й не повинна відповідати за своїх нащадків (як, наприклад, Ф. Ніцше не має відпові-



дати за фашизм), багато хто інтерпретує її політичні концепції саме так. Погодимось, що ідеї російського месіанізму і справді можна, в разі бажання, інтерпретувати націоналістично, але для цього треба вже бути націоналістом. Але тоді ці ідеї набувають вже прямо протилежного значення, ніж, наприклад, у Соловйова, котрий, продовжуючи в цьому Чаадаєва, поєднував російський месіанізм з непримирною критикою російського ж націоналізму.

Антропологічне вчення російської релігійної філософії відіграє визначальну роль у побудові її соціально-політичних концепцій. Взагалі людина та її метафізична сутність посідають провідне місце в поглядах російських релігійних філософів. У системах Вол. Соловйова, М. Бердяєва, С. Франка, М. Лосського, Л. Карсавіна та інших цій проблематиці присвячені значні розділи. При цьому антропологія в означених системах виступає поєднуючим ланцюгом між онтологічно-гносеологічною картиною світу та філософсько-історичною і філософсько-політичною феноменологією. Саме глибина та характер антропологічного підґрунтя надає російській релігійній філософії особливого забарвлення і визначає її відмінності від західної політичної і правової філософії. Так, це підґрунтя дає можливість уникнути, з одного боку, обмеженого індивідуалізму, притаманного західному лібералізму, особливо в його поверховому, прагматичному варіанті, що нині є переважно предметом експорту в нові демократичні країни, зокрема й в Україну. А з іншого боку – запобігає від суцільного колективізму, притаманного марксизму і розвинутого в передусім у його російському варіанті, але не *завдяки*, як це зазвичай вважається, а *всупереч* православній релігійності, тобто на ґрунті атеїстично-матеріалістичної філософії. Релігійна метафізика особистості, її свободи та індивідуальності, творчості та богоподібності, непізнаваності та соборної єдності з іншими – саме це, а не примітивний комуністичний антиіндивідуалізм визначає погляд російської релігійної філософії на політичне буття людини та її спільнот.

Аналізуючи філософсько-теоретичні погляди російських релігійних мислителів на головні інститути політичної системи суспіль-

ства, передусім – на державу, звернемо увагу на те, що в Росії наприкінці XIX – на початку XX ст. розвивались кілька теоретичних моделей держави – марксистська, ліберально-конституційна, анархістська та ін. Релігійно-філософська концепція вирізняється серед інших більш академічним і менш ідеологізованим характером, що, однак, не завадило комуністичним лідерам убачити в ній саме ідеологічну небезпеку. Втім, релігійно-філософська методологія інституціонального аналізу політичної системи втілювалась у досить різних теоріях держави – наприклад, Вол. Соловйова, М. Бердяєва та С. Булгакова. Але усім їм притаманне звертання насамперед не до політики як такої, а до онтологічного обґрунтування політики, до з'ясування внутрішньої сутності політичних явищ та інститутів. Найбільш систематично і глибоко, як на нашу думку, в цьому напрямі працював С. Франк. Розвинута ним діалектика соборності і суспільності соціально-політичного життя, а також взаємодії засад служіння, солідарності і свободи, ієрархізму та рівності, консерватизму та творчості, планомірності й спонтанності являє собою цілісну концепцію соціально-політичної філософії, котру можна розглядати як оригінальну ліберально-консервативну теорію держави.

Перелік суто політичних проблем, які розглядаються філософами цього напрямку, насправді досить значний. Це – з'ясування сутності політики і влади, їх місця та функцій в житті людини і суспільства; проблема держави як певного метафізичного та історичного інституту; ідея прав людини, зокрема, в контексті співвідношення природного і позитивного права, а також обов'язків людини перед державою і суспільством, її служіння суспільству. Це також взаємини церкви і держави, політичне існування конфесійних та національних інтересів. Метафізична сутність та політична роль націоналізму теж перебували в колі наукових інтересів російських філософів, як і проблеми міжнародних відносин, сутності та сучасної ролі війни. Зрозуміла й увага цих мислителів до проблеми соціально-політичного утопізму – не тільки в абстрактно-теоретичному, а й у практичному плані, тобто в плані реалізації цих утопій,

зокрема і марксизму. Феномени демократії і тоталітаризму, монархії та республіки, революції і консерватизму, “правого” та “лівого”, а також багато інших, не менш важливих політичних питань, можна знайти в працях Вол. Соловйова, С. Франка, М. Бердяєва, С. Булгакова, І. Ільїна, М. Лосського та ін.

Важливо підкреслити, що, хоча політика і не була для цих мислителів самостійним і пріоритетним об'єктом дослідження, розв'язання згаданих проблем зовсім не було побіжним чи другорядним питанням. Саме життя вимагало від російських філософів, для яких головним питанням філософії було питання про сенс існування людини, постановки і вирішення в цьому глобальному контексті суто політичних проблем. Маються на увазі ті бурхливі політичні пристрасті, що лихоманили Росію у ХХ сторіччі. Та й попереднє століття – до якого ще належав Вол. Соловйов – здається спокійним тільки порівняно з неперевершеним двадцятим. Насправді воно теж було сповнене трагізму та напруженості, що видно з творів цього мислителя.

З часів Н. Мак'явеллі в європейській політичній думці панує своєрідний реалізм у ставленні до політики як до брудної, але неохідної справи. Розглядаючи остаточні прояви цього реалізму, можна констатувати, що утилітаризм політичних технологій і романтизм революційних перетворень однаковою мірою виявили свою аморальність, точніше – свій моральний індивідуалізм, рівнозначний моральному злу (незалежно від відмінності від того реального зла, якого завдали ці два напрями). Але гримаси зла такі, що чим більше виявляється його природа, тим більше започатковується розмов про “моральну політику” – саме тими, хто творить цю політику в сумних традиціях морального невігластва. Тому актуальним, на нашу думку, є звернутись до справжніх глашатаїв моральної політики, чії голоси за “виправдання добра” пролунали сто років тому без особливої надії на успіх.

Вол. Соловйов, С. Булгаков, С. Франк, М. Бердяєв та інші російські релігійні філософи створили метафілософію політики, яку

можна сміливо віднести до “етичної гілки” світової політичної думки, до тих філософсько-політичних учень, котрі не відривають політику від моралі, а навпаки – намагаються їх поєднати. Це своєрідне продовження християнської традиції, яка на Заході була спотворена лицемірством середньовічної католицької церкви, що й призвело до своєрідного “протестантизму” Н. Мак’явеллі. Православна церква більше постраждала від політики, аніж скористалась її привілеями, і це штовхало православних мислителів скоріше до релігійного відродження (або атеїстичного нігілізму), ніж до раціоналістичного секуляризму (і в цьому вони постають як ближчі до справжнього протестантизму М. Лютера). До того ж антропоцентричний та історіоцентричний характер слов’янської філософії визначав стичне питання як головне питання всієї філософії. Тому й підхід до політики та держави відбувався саме через людину, через етику. Попри всі розбіжності і суперечності в окремих пунктах між мислителями цього напрямку, можна казати про *російську школу моральної політичної філософії*, що вона повинна зайняти належне місце в історії світової філософсько-політичної думки.

На нашу думку, поки що вона не посіла такого місця в сучасних історико-філософських дослідженнях, навіть російських та українських, не кажучи вже про західні, які найчастіше просто ігнорують російську філософію. Це пов’язано не тільки з уже згадуваною дискусією щодо “філософічності” російської філософії взагалі, а й з ще панівною тенденцією (частково виправданою) розглядати соціально-політичний зріз російської філософії у категоріях політичної публіцистики. За такого підходу відразу включаються механізми політичного оцінювання, сприйняття або несприйняття філософського вчення на підставі його відповідності або невідповідності ідеологічним уподобанням.

Філософи цього напрямку ніколи не розглядали політику саму по собі, у відриві від інших сфер людського буття, у відриві від людини. Тому їх справді важко назвати “політичними мислителями”: вони передусім – філософи, хоча й не байдужі до політичної філо-

софії. Саме в такому контексті – через людину, її боголюдяність, боголюдський характер історичного процесу політична онтологія обов'язково входить у предмет розгляду російської релігійної філософії. Тому так мало уваги приділяється, наприклад, з'ясуванню переваг або недоліків окремих форм правління чи політичних режимів, окремих політичних і державних технологій. Інколи здається навіть, що ми маємо справу просто з поверховими, ділтантськими підходами до цих питань. А насправді тут – зовсім інший кут зору, котрий, хоча й не дає змогу з'ясувати окремі деталі, що здаються дуже важливими сьогодні в колі обмеженого історичного часу, але виявляє дійсне, об'єктивне значення великих метаісторичних питань і проблем, не дозволяючи абсолютизувати відносне і тимчасове.

Деякі основні ідеї цієї школи можна сформулювати таким чином.

По-перше, людина, як духовна істота, здатна до моральної поведінки й оцінювання, вона творить добро як *співтворець* (хоча й дуже часто вдається до зла, користуючись даною їй свободою). При цьому єдність людського буття не дає змоги розірвати його на окремі частини, в одній із яких людина підпорядковується моральним приписам, а в іншій – закони моралі вже не владні над нею.

Людина богоподібна також у тому розумінні, що вона має багато іпостасей, але єдину сутність: у будь-яких своїх проявах, навіть на вигляд суперечливих, вона незілляна, але й неподільна. (Саме таке недогматичне, антропологічне тлумачення Халкідонського ороса є головним аргументом принципової можливості християнської політики у Вол. Соловйова і С. Франка.) *Політичну поведінку* людей, держав, суспільних інститутів *можна і необхідно* так само *оцінювати з морального погляду*, як і поведінку людини, наприклад, в родині. Інша справа, що шкала вимог буде різною стосовно, скажімо, моральності святого подвижника чи моральності політика. У цьому розумінні *право* видається конче потрібним для суспільства *мінімумом моралі*.

По-друге, політика і держава розглядаються як допоміжні, але необхідні засоби морального вдосконалення людства. При цьому їх роль полягає не в безпосередньому впровадженні добра, котре твориться духом людини, а в належному обмеженні зла. *Цінність політики і держави – не абсолютна, а відносна.* Розглядаючи дві форми боротьби зі злом, а саме – органічне вирощування сил добра і приборкання зла, огороження від нього життя, С. Франк, наприклад, підкреслює гріховність, недосконалість другого шляху, необхідність якого виправдана не його внутрішнім змістом, а зовнішньою субстанцією – добром, що існує поза цією боротьбою, і тому ця боротьба не може мати внутрішньої завершеності. Закон є формою боротьби з недосконалістю світу, яка сама віддзеркалює цю недосконалість. У цьому – внутрішня суперечливість правової та політичної діяльності – як боротьба з гріхом вона сама іманентно гріховна. Але усвідомлення цього факту жодною мірою не виправдовує ще більшого гріха – гріха пасивності в боротьбі зі злом, потурання злочинній та антисуспільній волі. Звідси випливає неможливість абсолютно кращого за інші державного устрою, тоді як відносна персвага певного державного ладу над іншими визначається не його власною сутністю, а за її межами – в тій політиці (в широкому розумінні) морального вдосконалення суспільства, якою повняться всі дії суспільної влади, зумовлюється зміст її реформ та вектор її політики. Можна стверджувати, що певна форма правління більш придатна для такої політики – наприклад, монархічна порівняно з демократичною, але принципово це не має значення.

По-третє, найвищим критерієм моральності політики є повага до прав і свобод людини, її гідності як богоподібної істоти, що має якості свободи і творчості, індивідуальності й неповторності. З цієї точки зору, наприклад, принципово відкидається смертна кара (за деякими характерними винятками, наприклад, – у М. Лосського на підставі ідеї метемпсихозу). Разом з тим людина розглядається як конкретне буття соборної єдності, – як індивідуальність, що стає *духовним Я* лише у спілкуванні з іншими *Я*, духовність яких має

спільний виток з єдності Божого духу. Тому повага до гідності людини є, в першу чергу, поважанням прав інших людей, тобто виконанням свого морального обов'язку – обов'язку *служіння*, а не сліпим обстоюванням “категоричного імперативу” власних прав.

Моральна політика ототожнюється, особливо Вол. Соловйовим, та й пізнім С. Франком, із *християнською політикою*. Під цим терміном вони розуміють не обстоювання вузькоконфесійних інтересів, що неминуче призвело б до релігійного фанатизму, наслідування в політиці певних моральних принципів, котрі, на думку авторів, є християнськими. Загалом ці принципи зводяться до двох основних християнських заповідей – “возлюби Бога твого всією істотою твоєю” і “возлюби ближнього свого як самого себе”. Перша заповідь у застосуванні до політики потребує смиренності і самокритики, усвідомлення обмеженості своїх можливостей і ролі, але без зайвого самоприниження, із розумінням своєї причетності до Божої творчості. Головне при цьому – уникнути утопізму, тобто віри в усемогутність людської перетворюючої потенції, спроможної улаштувати рай на землі. Друга заповідь в її християнському (а не іудейському) контексті потребує толерантності і розуміння щодо інших людей (класів, народів, держав, політичних спрямувань та ін.), подолання ворожості і недопущення насильства (хай то буде національне, конфесійне, міжнародне або державне насильство щодо окремої людини), наприклад – страти.

Концепція моральної, або християнської, політики не має великої популярності в сучасному прагматичному світі. Критики твердять, що ця конструкція є лише конструкцією належного, а тому вона схожа більше на утопію або благі побажання, а не на практичну теорію. При цьому критика базується на двох типах аргументації – індуктивній і дедуктивній. З одного боку, посиляються на досвід, який дає, як правило, цілком протилежні приклади політики далекої від моралі, при цьому в деяких випадках (хоча і не завжди) така політика цивілізованого канібалізму гордовито іменується християнською. А прояви християнської у визначеному нами

змісті, тобто моральної політики якщо й трапляються, то скоріше як дивацтво або виняток із правил, можливо, десь на узбіччі магістрального історичного процесу. З іншого боку, незалежно від досвіду стверджується, що політика і релігія – несумісні сфери, що механізм релігійно-моральної мотивації обмежений лише приватним життям людей і не може поширюватися на публічно-правову сферу, де діють свої закони – жорстокі, прагматичні, може, навіть і справедливі, але справедливі не солоденько-сиропною християнською любов'ю, а суворою примусовістю розподільчої влади. Отже, говорити про християнську політику – значить від початку лицемірити, може, навіть із найкращими намірами, але однаково – обманювати й обманюватися.

Відповідати на цю критику також можна по-різному. Можна виходити із загального розуміння практичного значення будь-якого ідеалу як чогось принципово недосяжного, але корисного як засіб виховання, як орієнтир, на котрий можна рівнятися і посилено удосконалюватися. Щоправда, розуміння недосяжності ідеалу рано або пізно зведе нанівець виховний пафос, призведе до пристосовництва і перекручування життєвого завдання, розриву між цілями, що декларуються, і реальним вектором розвитку. І ніяк не можна на цьому шляху виконати слово Боже – “будьте досконалі, як досконалий Отець Ваш небесний”. Хоча для певного етапу духовного розвитку така установка на ідеал – недосяжний, але такий, що наближається, – може працювати на користь, все ж ця аргументація є занадто абстрактною.

По суті, можна відповідати знову ж таки за допомогою індукції і дедукції. По-перше, у прикладах – нехай рідкісних і маргінальних – християнської політики можна убачати доказ її принципової можливості, іманентності цьому світові, що вже відкриває перспективи її розширення і утвердження. Зрештою усі варіанти перекручування, спотворення, дискредитації християнської політики самими християнами можна пояснити не природою політики як явища, а ушкодженням християнської віри в її адептах і провідниках, неза-



лежно від того, як вони самі себе називають і сприймають. Вол. Соловйов, як відомо, прямо писав про великі періоди поширення християнських цінностей (тобто цінностей людської гідності) аж ніяк не титульними християнами і церквою. Така неусвідомлена християнська політика є в цьому контексті доказом принципової можливості (і природності) християнізації суспільних відносин, незалежно від наявності якогось відповідного плану, або навіть усупереч по суті антихристиянським зусиллям офіційної церкви. Втім, індуктивний метод доказу (як і критики) здається недостатнім, тому що конкретно-історичний досвід у кінцевому підсумку зовсім не доводить незворотності християнського прогресу, навіть якщо на якихось проміжках історії можна виокремити його позитивний вектор, і в цілому (з урахуванням досвіду ХХ сторіччя) дає все більше підстав “виправдовувати добро” виключно вірою в добро, а не практикою його воцаріння.

По-друге, можна спиратися на принципову установку про єдність людського буття, про монізм людської особистості, що не дає змогу знаходити різні виміри людини в різних сферах її діяльності. З цього погляду, людське існування, якщо вжити термін С. Франка, монодуалістичне. І тому, як би не прагнули політика і право здобути права автономії, як би не намагалася правова система “відокремитися від моралі і звільнитися, щоб здійснити самоврядування” (Н. Луман), їм не вдасться уникнути суду людської совісті та суду Божого (у матеріалістичній версії – суду історії). При цьому, звичайно, виникає безліч нових проблем, головна з яких – про межі людської творчості і людської свободи, тобто про межі цієї самої християнської політики як можливості переходу від удосконаленого Граду Земного до досконалого Граду Божого. Вол. Соловйов пережив очевидний душевний злам, усвідомивши нездоланне провалля між земним і небесним царством у “Трьох розмовах”. С. Франк, скоріше, рухався протилежним шляхом, тому його філософія християнської політики ніколи не зводилася до вузькополітичної стратегії. Про християнську державу і християнську політику, за С. Фран-

ком, можна вести мову лише в контексті ширшому, ніж про якісь суто публічні і публічно оцінювані дії. Це – політика морального удосконалювання (удосконалювання суспільства, держави й окремої людини), в якій беруть активну участь усі зазначені суб'єкти залежно від своєї ролі і яка є тим більше християнською, чим менше в ній власне політичного. Останню тезу не варто сприймати як визнання заднім числом заперечуваного твердження про відокремлення політики від моральності. Насправді це – основна теза монодуалізму людської природи, що не припускає шаблонної односторонності.

Звичайно, людину, яка вихована за макіавеллівсько-луманівською традицією, ці аргументи навряд чи переконають. Скоріше, вона їх сприйме вороже, як привід для нової критики і нових звинувачень. Тут ми знову повертаємося (або приходимо) до питання про публічний або приватний характер релігії. Швидше за все, християнську політику і християнську державу буде піддано критиці за можливу (або реальну) конфесійну нетерпимість, фанатизм, релігійні війни, хрестові походи та ін. Принципи католицької теократії або православної симфонії без розбору будуть зведні до духовного обскурантизму і тиранії над совістю, а принцип віротерпимості виявиться єдиною можливим і реальним вираженням християнської сутності політики.

Але ось де парадокс розвитку протестантизму! Вилучаючи віру зі сфери публічної політики, проголошуючи свободу совісті невід'ємною людською цінністю, недоступною домаганням суспільства і держави, він доходить до того, що релігія як приватна справа громадян стає взагалі індиферентною до держави – остання може навіть робити її державною, як у деяких сучасних протестантських країнах (за Н. Луманом – правова система відбирає маргінальні релігійні і моральні норми, які її влаштовують), але при цьому лишаючись самозаконним, вищим, земним богом (Гегель). А тим самим держава і право, звільняючись від морального лицемірства, звільняються і від механізму морального вдосконалювання. Що-

правда, створюється новий механізм – удосконалювання через суспільство, через дискурс, через правозахист, держава зрештою може стати правовою, такою, що визнає невід’ємність людських прав. Але в будь-який момент ця правова держава, позбавлена моралі, може застосувати свою владу – правозаконним рішенням! – таким чином, що не лишиться нічого від свободи совісті, хоча це й буде зроблено в її ім’я. При цьому конфесійна обмеженість свободи може набирати різних форм – від антисемітизму до антисербізму, залишаючись прихованою, але непозбутньою родовою вадю. “Морально все те, що слугує справі демократії!” – от провідне гасло сучасного макіавеллізму. Якщо мораль виганяти в двері, вона повернеться через вікно, але вже в зовсім іншому, страхітливому обличчі – морального релятивізму і самовиправдання (або самовихваляння).

У більш м’яких формах критики надмірного зближення політики і моралі концепція християнської політики висловлює побоювання зворотного ефекту, тобто “тоталітарної політизації суспільства”, до якої може призвести безпосередня моралізація політико-правових правил. Ці побоювання в принципі того самого ґатунку, що й згадані звинувачення в обскурантизмі, хоча й будуються в більш м’якій, ліберальній формі, а головне – пропонується своя модель поєднання, а не поділу моралі і політики – через етику відповідальності або дискурсу, в якій право стає містком, що поєднує політику і мораль, тому що щодо моралі воно політичне, а щодо політики – моральне [1, 26, 30]. На перший погляд, таке рішення, яке пропонує К.-О. Апель, уявляється не просто компромісом, але й альтернативою. Проте чи є воно справді чимось більшим, ніж звичайний паліатив?

Теорія комунікативної етики виходить із двох положень, які, по суті, заперечують одне одного і які, проте, вона вважає за потрібне примирити. Перше – це вебсривсько-луманівська теза про диференціацію суспільних структур, про самостійне існування і легітимацію політики, права, моралі й інших систем, які немовби ста-

ють в опозицію один до одного. Друге припускає необхідність у тому або іншому вигляді моральної легітимації політики й права, тобто інтерсистемної процедури, визнає недостатність, непереконливість їхньої самолегітимації. Моральна свідомість кантіанця противиться духу прагматичного морального індивідуалізму, протек рух лінгвістично-герменевтично-прагматичного повороту не припускає розвиток цього тяжіння на зразок трансцендентного категоричного імперативу. Результатом такого внутрішнього конфлікту моральної свідомості стає перенесення моральних категорій на якісь морально нейтральні структури, які водночас можна нав'язувати з політикою і правом, але не з їхньою сутністю, а скоріше – з їхніми процедуральними контекстами. Мова йде про дискурс, комунікацію, спілкування, що стають моральними категоріями в площині політичної і правової системи. Дискурсу як певній процедурі надається етична цінність – відбувається філософсько-логічне щеплення, внаслідок якого планується з дички макіавеллівської політики виростити калібрований сорт сучасної глобальної відповідальності.

Тим часом згадана операція щеплення насправді нічим не відрізняється від відкинутої з порогу можливості прямого взаємопроникнення різнорідних систем. Тільки це поєднання відбувається тут сором'язливо, а тому неадекватно. Ця операція стає здійсненою лише шляхом усікання, оскоплення однієї із систем, а саме – етичної. Адже дискурсу приписуються не якісь інші, а саме етичні цінності, або, точніше, якісь цінності, що сприймаються як етичні, як-то – рівність, взаємна повага, толерантність та ін. За великим рахунком, всі ці якості є не більш, ніж мінімумом моральності, який, проте, перетворюється в максимум і зрештою позбавляється власного підґрунтя. Відчуття цієї недостатності і водночас неможливості знайти це підґрунтя в якихось емпіричних реаліях породжує потребу в трансцендентному обґрунтуванні етичності дискурсу в певній *ідеальній* комунікативній спільноті, тобто відбувається апеляція до метафізики, яку так старанно виганяло прагматичне філософування.

Теорія комунікативної етики схиляється врешті-решт до морального обґрунтування політики, намагаючись це зробити сучасною мовою, але фактично повертаючись до призабутих традицій. При цьому виправдання добра в політиці, виголошене слов'янськими мовами, вже за ознакою національної приналежності здається архаїчним і чудернацьким. Раз за разом підкреслюється невідповідність реальної політики тієї ж Росії або її політичних акторів будь-яким категоріям моральності, навіть у їх обмеженому веберівському розумінні “етики відповідальності”. У цьому – а не в їх внутрішній архітектоніці – вбачаються недосконалість та утопічність етично-соціальних побудов російської філософії.

Тим часом той контекст розуміння взаємин людини, суспільства і держави, який пропонується російською релігійною філософією, зовсім не є цілковито відірваним від сучасного світу. Як би не схилялась сучасна молода людина до суто матеріальних потреб, як би вона не пригнічувалась тягарем соціальних проблем (остільки, оскільки вона залишається *людиною*), в ній живуть пошук добра і справедливості, віра в ці ідеали. Релігія виступає при цьому не солодкою оманною, яка змальовує міражі небуття, а фундаментальною основою, на якій тримається людське в людині. Відповідно релігійна філософія допомагає збагнути та усвідомити це призначення людини і сенс її буття. Російська релігійна філософія кінця XIX – початку XX століття має в цьому розумінні величезний евристичний і неоціненний етичний потенціал.

### *Література*

1. *Апель К.-О.* Дискурсивна етика: політика і право. – К., 1999.
2. *Франк С. Л.* Этические, философско-правовые и социально-философские направления в современной русской философии вне СССР // *Франк С. Л.* Русское мировоззрение. – СПб., 1996.

## **Етичні засади віровчень та їх вплив на соціально-економічні процеси в суспільстві**

Головним завданням дослідження є розкриття впливу релігійних чинників на соціально-економічні процеси в суспільстві. Аргументом, що підтверджує цю ідею, є твердження Макса Вебера (висловлене в праці “Протестантська етика та дух капіталізму”) про вплив релігійних чинників на розвиток країн, які сповідували протестантизм. Взявши його за основу, спробуємо з’ясувати вплив релігійних чинників і на суспільства з непротестантськими віросповіданнями, використовуючи при цьому теорію самотнього розвитку цивілізацій, за якою розвиток суспільства здійснюється завдяки підпорядкуванню його духовним і моральним принципам відповідних цивілізацій.

Поштовхом для написання М. Вебером праці “Протестантська етика та дух капіталізму” було ознайомлення його з даними статистичних матеріалів, які були опрацьовані його учнем М. Оффенбергом. Вони засвідчували, що “протестанти чи то як панівні, чи то як гноблені верстви населення, чи то як більшість населення, чи то як його меншість – виявляють специфічний нахил до економічного раціоналізму, якого у католиків немає ні в тому, ні в іншому випадку” [1, 41]. Вебер зауважує, що протестантська етика не була причиною появи капіталізму, але етичні цінності, вироблені ідеологами Реформації, сприяли зміні системи традиційних уявлень про сенс життя людини та про значення в ньому економічних чинників. На його думку, капіталізм виникає не з накопичення майна, але саме воно, накопичення, мало відбуватися в якихось своєрідних умовах, котрі б сприяли його виникненню. Для розвитку капіталізму потрібні дві обставини: перша – особливі, цілком специфічні форми господарської організації, які ми зазвичай називаємо “капіталістичними”,

друга – господарські суб'єкти, проникнуті цілком своєрідною господарською ідологією, тобто капіталістичним духом [1, 41].

Найбільш відомою догмою протестантизму, що вплинула на усталення раціоналістичної настанови західної цивілізації, було твердження про обраність до спасіння, запозичене Августином зі Святого письма, але його так і не затвердила католицька церква. “Бог, проявляючи свою велич, своїм рішенням прирік (predestinated) одних людей до вічного життя, а інших засудив (foreordained) на вічну смерть” [1, 19] – читаємо у “Вестмінстерському віросповіданні” 1647 р. Проте це вкрай песимістичне положення, що, здавалося б, могло призвести до фаталізму, персосмислилося реформаторами християнської віри через поняття “Beruf” (“професія як покликання”). Саме це поняття було відоме і раніше, але в такому контексті воно набуло нової інтерпретації, за якою виконання свого обов'язку в межах світської професії оцінюється як найвища мета людського життя, а єдиним засобом догодити Богові проголошується лише виконання своїх обов'язків у межах визначеного Beruf. Завдяки успіхам у своїй професії віруючий міг досягти усвідомлення обраності, яке схоже більше не на знання, а на відчуття прихильності Бога до себе.

Як зазначає М. Вебер, жах протестанта перед гріховністю “занедбаного світу” був таким значним і прагнення “звільнитися” від нього – таким нездоланим, що він ладен був задовольнитись будь-яким засобом, аби позбутися страху не виявитись спасеним. Оскільки працю, за вченням про приречення, не можна було вважати платою за посмертне спасіння, то її можна було розглядати як засіб пізнання, яке принаймні давало відповідь на питання: обрані ви до спасіння чи ні? Для цього досить було припустити, що Бог-творець прихильний до земних справ, учинюваних на його славу, а це забезпечує їх успішність. Оскільки важко припустити, що він був прихильний до справ нечестивця, який ще до народження відторгнутий від шляху спасіння, лишається вірити, що успішність справ “у світі” засвідчує обраність людини [2, 251–252].

Зауважимо, що в дослідженні М. Вебера “Протестантська етика та дух капіталізму” мова йде про витoki християнської аскези: сьогодні, зазначає він, дух аскези – хто знає, назавжди чи ні? – полишив цю мирну оболонку [1, 181]. Давно звільнившись від зв’язку з протестантською релігією, люди цієї культурної еволюції можуть стати “бездушними фахівцями, безсердечними сластолюбцями” [1, 182]. Хоча Вебер вважав протестантизм лише одним із “класичних елементів”, які сприяли виникненню сучасної “розчаклованої” і “тієї, що розчаклює”, культури Заходу.

Критикуючи Захід за його жадобу до наживи, супроводжувану духовною порожнечою, спричиненою, зокрема, цілковитим відокремленням економіки від етики, послідовники Вебера звертаються до теорії самобутнього розвитку цивілізацій, головною особливістю якого є розвиток суспільства на основі підпорядкування його духовним і моральним принципам відповідних цивілізацій (а саме – буддизму, індуїзму, ісламу, конфуціанства, християнства). У цьому контексті принагідною постає веберівська концепція культурно-історичних типів чи способів ставлення до “світу”, які визначають спрямованість (життє-)діяльності людей, вектор їх соціальної дії. Перший із цих типів мислитель пов’язує з конфуціанським та даосистським типом релігійно-філософських настанов, поширеним у Китаї, другий – з індуїським та буддійським, поширеним в Індії, третій – з іудаїзмом та християнством, що виникли на Близькому Сході та поширились в Європі, а згодом – на американському континенті. Перший із них Вебер визначив як пристосування до світу, другий – як втечу від світу, третій – опанування світом. У кожному з цих способів ставлення до світу, на думку дослідника, вже містяться відповідний “образ” і “стиль життя” людей. М. Вебер вважає, що цим споконвічним світосприйняттям зумовлений і відповідний тип раціоналізації [2, 241–242].

Так, на стимулювання господарської діяльності Індії кінця XIX – початку XX століття суттєво вплинув рух свадеші, метою якого був розвиток національної промисловості як головної перед-



умови незалежності. Під гаслом “самостійне виробництво потрібних товарів” розпочалася кампанія бойкоту імпортованих товарів. Рух свадеші сприяв піднесенню національного виробництва, пошквалюванню ремесел, виникненню індійських фірм і підприємств. Окрім того, цей рух мав на собі знак харизми лідера національно-визвольного руху та духовного оновлення Індії Махатми Ганді і підпорядковувався його ідеї сатьяграхи (ненасильницького опору, освяченого найвищими моральними і духовними цінностями індуїзму) [3, 52]. Гандизм визнає можливим досягнення своєї головної мети – самовдосконалення людини – тільки в разі зниження матеріальних потреб, відмови від жебракування, а також і від матеріальних надлишків, гонитви за надміром у побуті та нарощування виробництва понад задоволення життєвих потреб. Тому для Ганді був неприйнятним капіталізм з його розширеним виробництвом та індустріальними технологіями [4, 245]. Головною метою розвитку суспільства гандизм проголошує самовдосконалення на основі прагнення до істини в широкому релігійно-філософському значенні (смирненність, відсутність насилля), до того, щоб не заподіяти шкоди не лише фізичної, але й моральної, що унеможливорює ненависть та передбачає співчуття та любов [4, 234]. Аджс, за його ідеалами, праця є важливим засобом самовдосконалення, і кожна людина повинна працювати не лише для того, щоб забезпечити собі необхідний мінімум фізичного існування, але й для того, щоб мати можливість працею служити людям та досягати самовдосконалення [4, 249].

З погляду теоретиків буддійської економіки, праця теж наділена релігійною значущістю. Розвиток економіки, відповідно до найвищої мети “буддійського шляху”, орієнтований на вдосконалення людського характеру, основним інструментом якого є праця. Вона виконує потрібну функцію: дає людині шанс вдосконалити свої здібності, можливість подолати свій егоцентризм за допомогою участі в колективній праці і, нарешті, сама є джерелом отримання необхідних для життя товарів та послуг. Позбавлення людини ро-

боти є неприпустимим не лише тому, що лишає її джерела для отримання засобів існування, а й тому, що людина втрачає можливість вдосконалюватись [4, 250].

В економічній концепції ісламу будь-які дії розглядаються з точки зору суспільного блага, де особистий зиск є другорядним. Розподіл створеного блага здійснюється за принципом справедливості, залежно від внеску кожного члена суспільства у виробництво спільного добра. Іслам заохочує прагнення людини працювати та купувати мирські блага для забезпечення самої себе та своєї сім'ї, а також узаконює прагнення до досягнення матеріального добробуту [5, 28]. У Корані неодноразово наголошується на важливості залучення працездатної людини до виробничої діяльності, спрямованої на благо всього суспільства і кожної людини зокрема. Принципи провадження етичного бізнесу за моделями ісламської етичної поведінки ґрунтуються на положенні про неприпустимість “харам” – заборонених дій та досягнення етичної поведінки через здійснення дозволених та бажаних дій – “халаль”.

Розрізняючи дозволеність та негріховність різних видів бізнесу, сучасне мусульманське правознавство керується двома критеріями. Перший пов'язаний з особистістю самого підприємця, з тим, наскільки він сам у житті керується приписами Корану та сунні. Другий – з тим, якою мірою господарське життя перших мусульман і самого Пророка Мухаммеда є зразком для наслідування в господарській діяльності бізнесмена. Отже, будь-яка діяльність є законною, якщо вона не суперечить Корану і сунні. Суперечити вона може лише в тому разі, якщо завдає шкоди одній із сторін (скажімо, лихварство, шахрайство, гра на невизначеності, обман, спекуляція) [5, 42–43]. Докладний аналіз правил торгівлі засвідчує не лише дозволеність, але й схвалення чесних та взаємовигідних торговельних відносин, як внутрішніх, так і зовнішніх. Всі види товарів міжнародної торгівлі є дозволеними, за винятком торгівлі шкідливими для здоров'я населення продуктами та сировиною. Іслам закликає підприємця інвестувати свій капітал у бізнес, який даватиме

законний прибуток і сприятиме зростанню благополуччя суспільства [5, 44–45].

Етичні чинники православної віри, на відміну від протестантських конфесій, стосувались передовсім принципу гармонії розуму й серця. Зміна, що може відбутись в людині, досягається шляхом сходження на неї Божественної благодаті. Світ земний не просто відривається від землі, а протиставляється “Царству Божому”, яке не може бути справою рук людини, бо воно – не від світу цього і не для світу цього. “Царство Боже” с, радше, особливим духовно-моральним станом людини, який визначається як стан святості, праведності, шлях до якого лежить не через мирську активність, як у більш раціоналістичних конфесіях Заходу, а через моральне самовдосконалення. Прикметним для православної віри є також приховане есхатологічне очікування. Есхатологічний аспект православної віри в поєднанні з особливістю, скажімо, російської ментальності, зокрема “максималізму російського духу”, виявлявся, на думку Г. І. Авдінової, або в пасивності, зневазі до мирських справ, оскільки все неминуче має свій кінець, або спричинює докорінну перебудову не особистого буття, а світу [6, 234].

Одним із досліджень можливості застосування відповідної господарської етики російським православ'ям є праця А. Басса: “Господарська етика російського православ'я”. Автор доходить висновку, що російське православ'я, яке є синтезом магічних і містичних компонентів, не створює прямих аналогів протестантській етиці і не дає найвищих духовних санкцій для активної роботи в світі. На думку німецького дослідника, православ'я в цілому або індиферентне щодо господарського життя, або відверто його заперечує. Воно не формулює специфічних духовних стимулів до трудової і підприємницької діяльності. Схожу думку, з більш або менш радикальним формулюванням, поділяє багато дослідників православної культури [3, 48].

Католицька церква значну увагу приділяє ідеї суспільного блага, яке має бути досяжним усім верствам суспільства: “До су-

спільного блага за самою його природою конче причетні всі члени суспільства, хоч і в різний спосіб, а саме – відповідно до обов’язків, заслуг і обставин кожного громадянина. Тому всім зверхникам держави треба прагнути до того, щоб примножувати це благо на користь усіх, не віддаючи переваги жодному громадянину чи групі громадян ... І все ж міркування справедливості й рівності можуть деколи вимагати, щоб ті, хто представляє державу, більше уваги приділяли убогішим громадянам, адже вони менш спроможні домогатися своїх прав і законно захищати свою вигоду” [7, 17–18], – читаємо в Енцикліці Папи Йоана ХХІІІ.

Про те, який вплив мав католицизм на життя суспільства ХІХ століття, можна, зокрема, довідатися з праці Алексіса де Токвілля “Про демократію в Америці”. Досліджуючи можливість співіснування католицизму та демократії, автор звертає увагу на те, що Америка – найдемократичніша країна на землі і разом з тим країна, в якій католицька релігія досягла значних успіхів: “Люди за наших днів, як правило, не дуже схильні до віри; але, якщо вже вони пристають до релігії, їм одразу ж відкривається прихований інстинкт, який, незалежно від їхньої волі, підштовхує їх до католицизму. Деякі доктрини і обряди римської церкви їх дивують; проте вони відчують таємне захоплення її системою управління, і їх приваблює її велика єдність” [8, 359]. На думку Токвілля, за своєю природою католицизм, не є стороннім щодо демократії. Навпаки, серед різних християнських учень він більшою мірою, ніж інші, сприятливий для виникнення рівності між людьми. В католиків релігійна община складається з двох елементів: це – священник і народ. Священник вивисується над усіма віруючими, всі, хто стоїть нижче за нього, рівні між собою [8, 235]. Якби духовне життя американців ніщо не обмежувало, звісно, серед них знайшлися б найвідважніші новатори й реформатори, які ніколи б не поступилися б своїми прагненням будувати життя суспільства тільки за законами логіки. Однак в Америці революціонери змушені з відвертою пошаною ставитися до законів християнської моралі та справедливості. І якщо ці закони

суперечать їхнім задумам, то їм зовсім нелегко переступити через них; і навіть якби їм вдалося побороти свої сумніви, вони не змогли б подолати вагань своїх прихильників [8, 238].

Отже, досліджуючи вплив релігійних чинників на соціально-економічні процеси в суспільстві, можна зрозуміти, що важливим аспектом застосування принципів протестантської господарської етики в інших культурах є врахування релігійних засад, які є домінуючими для тієї чи іншої культури. Завдяки цьому можна досягнути бажаного успіху, тимчасом як пряме перенесення принципів протестантської аскези, без урахування соціокультурних факторів, як стверджують провідні науковці, вже негативно виявились майже в усіх незахідних суспільствах – від Алжиру до Китаю. Імітація стереотипів “нового перса (араба, африканця, росіянина)” в бізнесі, у поєднанні з впровадженням споживацьких, відверто гедоністичних установок, яке відбувається на тлі стрімкого розмежування суспільства на дуже багатих та дуже бідних, призвело до втрати трудової етики, до гальмування етики успіху. Принциповий недолік таких запозичень полягає в тому, що засвоюється лише зовнішній бік культури, а внутрішній зміст, її аскеза запозиченню не піддається. Зрештою руйнуються попередні системи цінностей соціокультурної регуляції, підриваються основи соціальної стабільності [3, 47].

### Література

1. Вебер М. Протестантська етика та дух капіталізму. – К., 1994.
2. Гайденко П. П., Давыдов Ю. Н. История и рациональность: Социология М. Вебера и веберовский ренессанс. – М., 1991.
3. Зарубина Н. Н. Модернизация и хозяйственная культура (концепция М. Вебера и современные теории развития) // Социологические исследования. – 1997. – № 4.
4. Зарубина Н. Н. Социокультурные факторы хозяйственного развития: М. Вебер и современные теории модернизации. – СПб., 1998.
5. Нурулина Г. Исламская этика бизнеса. – М., 2004.

6. *Авцинова Г. И.* Особенности западного и восточного христианства и их влияние на политические процессы // Социально-политический журнал. – 1996. – № 4.
7. Енцикліка Папи Йоана ХХІІІ про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободі. – Львів, 2008.
8. *Токвіль А.* Про демократію в Америці.. – К., 1999.

# Зміст

## Розділ I

### ТЕОРЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ

<b>ЕТИКИ І ПОЛІТИКИ</b> .....	3
<i>Усов Д.</i> Етика і політика: історико-філософський вимір проблеми .....	3
<i>Гомілко О.</i> Антропологічні засади політичної відповідальності .....	15
<i>Аболіна Т.</i> Гуманістичний етос моральнісної культури .....	28
<i>Шевчук Д.</i> Проблема універсальності принципів справедливості у філософії Джона Ролза .....	54
<i>Мулярчук Є.</i> Морально-етичні засади участі особистості в політиці з погляду християнського світорозуміння .....	64

## Розділ II

<b>СУЧАСНИЙ ДОСВІД ЕТИЧНОГО ОСМИСЛЕННЯ ПОЛІТИКИ</b> .....	77
<i>Білий О., Вовк В.</i> За лаштунками Основного закону (Ідентичність і конституційний процес) .....	77
<i>Кислий О.</i> Етика і політика: підвалини національного досвіду .....	90
<i>Малахов В.</i> Політика: досвід нелюбові .....	101
<i>Жулай В.</i> Кожен народ заслуговує на свій уряд? (Нариси постановки проблеми) .....	108
<i>Даренський В.</i> Політичний етос у сучасній Україні: витоки і перспективи трансформації .....	120
<i>Кисельова О.</i> Гендерна політика України в контексті європейської інтеграції .....	140
<i>Павлова О.</i> Інтерація політики та медіа-практик в умовах опозиції етичного та естетичного .....	176
<i>Босенко Є.</i> Політична антропологія Нового часу .....	186
<i>Охріменко Г.</i> Джерела етичної проблематики в українській полемічній літературі кінця XVI – початку XVII століть .....	199
<i>Ящук Т.</i> Трансформація історичної свідомості в пострадянській Україні .....	210
<i>Аляєв Г.</i> Методологічні аспекти дослідження російської школи морально-політично-релігійної філософії .....	242
<i>Лозниця С.</i> Етичні засади віровчень та їх вплив на соціально-економічні процеси в суспільстві .....	261

Наукове видання

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України

## **ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ'2009**

### **Етика і політика: національний і світовий досвід**

Матеріали наукової  
конференції

Упорядники: *О. О. Кисельова, В. А. Малахов,*  
Рецензенти: *В. П. Загороднюк, д. філос. наук, проф.,*  
*А. М. Колодний, д. філос. наук, проф.*

Редактор *Я. Б. Попова*  
Комп'ютерна верстка *Н. П. Горової*  
Обкладинка *Г. І. Шалашенка*

Підписано до друку 27 жовтня 2009 р.  
Формат 60x84 1/16 Друк. офс. Папір офс.  
Ум.друк. арк. 15,0  
Гарнітура Times. Наклад 300 прим.



Серію наукових видань «Філософські діалоги» продовжуємо темою «Етика і політика: національний і світовий досвід». Збірник відбиває зміст доповідей учасників науково-практичної конференції, що проходила в Інституті філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

Автори статей розкривають роль і значення етичної, духовної складової в сучасному політичному житті; водночас прослідковується вплив політичних чинників на нинішній стан моральнісної культури і морально-етичну проблематику сучасності. Аналізуючи вітчизняний та світовий досвід, автори окреслюють принципові позиції в діалозі філософії політики та етики – діалозі, особливо актуальному за умов нашого сьогодення.

ФІЛОСОФСЬКІ ДІАЛОГИ  
ВИПУСК 3  
2009

