

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ Й НАУКИ УКРАЇНИ
ЛЬВІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

АНАТОЛІЙ КАРАСЬ

**ФІЛОСОФІЯ
ГРОМАДЯНСЬКОГО
СУСПІЛЬСТВА
В КЛАСИЧНИХ ТЕОРІЯХ
І НЕКЛАСИЧНИХ
ІНТЕРПРЕТАЦІЯХ**

КИЇВ – ЛЬВІВ
Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка
2003

ББК 87.6я73

УДК 130.2+316.32+342.7

Карась Анатолій. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях: Монографія. – Київ; Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – 520 с.

У монографії розглядаються витoki та еволюція ідеї громадянського суспільства в пов'язаності з дискурсивно-етичними практиками здійснення свободи. Проаналізовано класичні теорії та деякі некласичні інтерпретації громадянського суспільства. Виявлено недетерміністичні передумови соціальних змін у новітніх умовах. Зроблено спробу висвітлити розвиток громадянського суспільства як семіотично-дискурсивний процес з урахуванням зокрема особливостей українського соціального і культурного розвитку.

Для науковців, викладачів, студентів, політиків – усіх, чия увагу привертає поняття громадянського суспільства і перспектива демократичного розвитку України.

Рекомендували до друку:

Вчена рада

*Львівського національного університету імені Івана Франка
(Протокол № 7/6 від 26.06.2003)*

та

*Вчена рада Центру гуманітарної освіти НАН України, м. Київ
(Протокол №4 від 12.05.2003)*

Рецензенти:

Антоніна Колодій

*д-р філос. наук, проф. Інституту народознавства
НАН України, м. Львів*

Володимир Рижко

*д-р філос. наук, проф., директор Центру гуманітарної освіти
НАН України, м. Київ*

Юрій Павленко

*д-р філос. наук, проф., головн. наук. співробітник Інституту
світової економіки і міжнародних відносин, м. Київ*

ISBN 966-613-175-7

© Анатолій Карась, 2003

Зміст

РОЗДІЛ 1 ВИТОКИ Й ЕВОЛЮЦІЯ КЛАСИЧНОГО РОЗУМІННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА	11
1.1. <i>Контекст Західної цивілізації і свобода</i>	<i>11</i>
1.1.1. Аристотель про громадянську спільність	13
1.1.2. Politike koinonia – солідаристська основа соціальності.....	21
1.1.3. Римська доба: від Ціцерона до Марка Аврелія	24
1.2. <i>Християнське одкровення</i>	<i>28</i>
1.2.1. Августин.....	31
1.2.2. Св. Тома з Аквін	32
1.2.3. Дискурсивні особливості поширення сенсу свободи	38
1.2.4. Висновки	41
1.3. <i>Від міської громади до республіки</i>	<i>43</i>
1.3.1. Значення міста	43
1.3.2. Рецепт Мак'явеллі	46
1.3.3. Жан Бодуен	50
1.3.4. Г. Гроцій.....	50
РОЗДІЛ 2 РАЦІОНАЛІСТИЧНИЙ ВИКЛИК НОВОГО ЧАСУ.....	52
2.1. <i>Т. Гоббс про свободу, громадянське суспільство і державу... ..</i>	<i>52</i>
2.1.1. Методологія матеріалістичного редукціонізму	52
2.1.2. Свобода і соціальні засади держави	54
2.1.3. Розрізнення природного права і природного закону	56
2.1.4. Значення дискурсу	59
2.1.5. Висновки	62
2.2. <i>Дж. Лок: спільнотворення громадянського суспільства</i>	<i>64</i>
2.2.1. Семіотична контекстуальність розуміння і розуму	65
2.2.2. Закон природи і функція розуму.....	68
2.2.3. Природна і громадянська свобода – основа „спільнотворення”.....	70
2.2.4. Громадянське суспільство як політичне спільнотворення	73
2.2.5. Толерантність як семіотично-дискурсивний чинник громадянського „спільнотворення”.....	77
2.2.6. Християнський контекст добровільності і розуміння толерантності	83
2.2.7. Дискурс свободи і практика добровільного „спільнотворення”.....	86
2.2.8. Емпіричні обмеження свободи	88
2.2.9. Висновки	95

**РОЗДІЛ 3 ДИФЕРЕНЦІАЦІЯ СУСПІЛЬСТВА І ДЕРЖАВИ:
КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЗАСАДИ Й СУПЕРЕЧНОСТІ XVIII СТОЛІТТЯ 99**

3.1.	<i>Пошуки республіканських передумов соціальності</i>	99
3.1.1.	Ш. Монтеск'є: передумови правової держави	103
3.1.2.	Шотландська школа морального глузду і скептицизм Девіда Г'юма.....	105
3.1.3.	Адам Сміт: знак „невидимої руки”.....	108
3.2.	<i>Адам Фергюсон: етичний дискурс громадянського суспільства</i>	110
3.2.1.	Суспільна ввічливість	111
3.2.2.	Публічне і приватне	113
3.2.3.	Свобода і громадське благо	119
3.2.4.	Позаімперський контекст людяності	125
3.2.5.	Дискурсивні особливості теоретизування.....	129
3.3.	<i>Громадянське суспільство з погляду консерватора і революціонера: полеміка про свободу і рівність між Е. Берком і Т. Пейном</i>	134
3.3.1.	Дилема свободи – рівності	134
3.3.2.	Едмунд Берк: свобода в контексті традиції.....	136
3.3.3.	Томас Пейн: права людини	139
3.3.4.	Висновки	145

**РОЗДІЛ 4 І. КАНТ: ГРОМАДЯНСЬКИЙ СТАН ЯК ЗДІЙСНЕННЯ
СВОБОДИ..... 149**

4.1.	<i>Свобода в аспекті універсальних принципів розуму</i>	149
4.2.	<i>Спроба розрізнення об'єкта і фізичних речей в аспекті семіотичних відношень</i>	154
4.3.	<i>Суб'єктивні засади автономії</i>	155
4.4.	<i>Соціальність як "мережа об'єктів" у сукупності з їх сприйняттям</i>	158
4.5.	<i>Між естетичним смаком і суверенністю знань</i>	159
4.6.	<i>Самозумовлювальна свобода приватності</i>	165
4.7.	<i>Дилема громадянського (публічного) і приватного</i>	167
4.8.	<i>Передумови міжнародного громадянського світу</i>	172
4.9.	<i>Культурні засади громадянського стану</i>	174
4.10.	<i>Висновки</i>	177

**РОЗДІЛ 5 ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО ЯК ПРОБЛЕМА
МЕТАФІЗИКИ ГЕГЕЛЯ..... 180**

- 5.1. Теоретичні засади..... 180
- 5.2. Ідейні передумови концепції громадянського суспільства 184
- 5.3. Інституалізовані форми свободи 187
- 5.4. Етичність і громадянське суспільство 194
- 5.5. Від сім'ї до національної держави..... 199
- 5.6. Громадянське суспільство як дихотомія свободи і звичаєвості. 202
- 5.7. Критика громадянського суспільства 213
- 5.8. Громадянське суспільство і держава: відчуження і автентичність..... 218
- 5.9. Держава і "влада розуму"..... 221
- 5.10. Умови соціальної єдності (інтеграції) 227
- 5.11. Висновки 228

**РОЗДІЛ 6 ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО ЯК УМОВА ПІДТРИМКИ
ДЕМОКРАТІЇ: ТЕОРІЯ А. ДЕ ТОКВІЛЯ..... 234**

- 6.1. Свобода, рівність і демократія 235
- 6.2. Чинники громадянського суспільства у США..... 240
- 6.3. Громада 242
- 6.4. Взаємодоповнювальна сила громади і сила влади 244
- 6.5. Громадський дух і соціальний капітал 246
- 6.6. Громадянське суспільство і демократія: вади і переваги 250
- 6.7. Значення добровільних об'єднань 255
- 6.8. Чинники підтримки демократії і свободи 257
- 6.8.1. Громадські організації 258
- 6.8.2. Комерційні інтереси..... 258
- 6.8.3. Закони 259
- 6.8.4. Звичаї 259
- 6.8.5. Інтелектуальний чинник 261
- 6.8.6. Значення релігії 263
- 6.8.7. Література й естетика..... 265
- 6.8.8. Мова і мовлення..... 267
- 6.9. Між „новим націоналізмом“ і „новою свободою“..... 269
- 6.10. Висновки 278

РОЗДІЛ 7 АНТОНІО РОСМІНІ: РЕЛІГІЙНО-ПРАВОВА МОДЕЛЬ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА	282
7.1. Концепція суспільства	282
7.2. Права людини	284
7.3. Цивілізаційні стадії громадянського суспільства	285
7.4. Інтелектуальні чинники соціального прогресу	289
7.5. Визначення громадянського суспільства.....	294
7.6. Спільне благо і публічне благо	297
7.7. Етичність у громадянському суспільстві.....	299
7.8. Соціальний і сеньйоральний чинники.....	301
7.9. Інтерпретація Великої Французької революції і "Декларації прав людини і громадянина".....	305
7.10. Висновки	312
РОЗДІЛ 8 „ЦАРСТВО СВОБОДИ” ПОЗА ГРОМАДЯНСЬКИМ СУСПІЛЬСТВОМ: МАРКСИСТСЬКА КОМПЕНСАЦІЯ РІВНОСТІ	314
8.1. Промислова революція і національна спільнота	314
8.2. Свобода в пастці необхідності.....	322
8.3. Інтернаціоналізм versus націоналізм	329
8.4. Свобода й самоздійснення особи	336
8.5. Свобода й національна емансипація.....	340
8.6. Дискурсивні принципи і соціально-політична практика марксизму	344
8.6.1. Богоборство ("Бога – немає")	346
8.6.2. Принцип матеріалізму.....	347
8.6.3. Інтернаціоналізм	347
8.6.4. Приватна власність - зло	348
8.7. Альтернатива Масарика – Неру	350
8.8. Висновки	353
РОЗДІЛ 9 ОСОБЛИВОСТІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА У ХХ СТОЛІТТІ	358
9.1. У заручниках політичних ідеологій.....	358
9.2. Громадянське суспільство як соціальна спільнота Т. Парсонса	360
9.3. Спроба неомарксистського ревізйонізму.....	364
9.4. Юрген Габермас: дуалізм системи і життєвого світу.....	366

9.5.	Концептуальні розмежування під впливом центрально- і східноєвропейського оновлення	373
9.6.	„Умови свободи“ Ернеста Геллнера	383
9.7.	Теорія Джорджа Макліна	386
9.7.1.	Криза “об’єктивного розуму”	386
9.7.2.	Громадянське суспільство як конкретизація людської свободи	390
9.7.3.	Культурна традиція як форма удосконалення.....	391
9.7.4.	Культурна традиція як акумульована свобода	396
9.7.5.	Громадянське суспільство за умов глобалізації.....	397
9.7.6.	Соціальний прогрес і громадянський поступ.....	399
9.8.	Загрози громадянському суспільству	402
9.9.	Конттури семіотичної інтерпретації.....	405
9.9.1.	Дійсність життєвого світу	406
9.9.2.	Етика і мораль	408
9.9.3.	Екологічна вимога	411
9.9.4.	Етика життя як етика свободи	412
9.9.5.	Дискурсивні практики суспільства	413
9.9.6.	Акратичне та енкратичне мовлення.....	414
9.9.7.	Права людини як прагнення гідності.....	415
9.9.8.	Насильство	417
9.9.9.	Критика як знак свободи	419
9.9.10.	Солідарність: світ без насильства	420
9.10.	Поняття і структура громадянського суспільства	425
РОЗДІЛ 10 ЄВРОПА І УКРАЇНА: РЕТРОСПЕКТИВА ЗБЛИЖЕННЯ		429
10.1.	Здійснення громадянського суспільства: від громадянської свідомості до національної держави.....	429
10.1.1.	Дискурсивні практики і соціальний капітал.....	436
10.1.2.	Соціальний капітал і громадянський поступ	440
10.2.	Україна: соціальний маргінес чи самоврядна спільнота?	444
10.2.1.	Стадії громадянського поступу в Україні	444
10.2.2.	Громадянський поступ під призмою двох дискурсивно-етичних практик.....	449
10.2.3.	Громадянська катастрофа ХХ століття	466
10.2.4.	Громадянське суспільство і національна правова держава.....	469
10.2.5.	Громадянське суспільство в українській перспективі	474
ПІСЛЯМОВА		482
Використана література		488
Іменний та предметний покажчик.....		505

ВСТУП

Словосполучення „громадянське суспільство ” за останні 20 років набуло небувалого поширення в теоретичних дискусіях і політичній риторичі. Перекладене на сотні мов, воно переступило національні й культурні кордони численних країн і стало знаком ідентифікації нових можливостей глобального взаєморозуміння й окреслення сучасних контурів того „можливого світу”, невід’ємною складовою якого є ментальні особливості світосприйняття. Громадянське суспільство в такому аспекті має двобічну природу. Більше ми про нього знаємо на рівні аналітичної категорії, але значно менше – на рівні його практичного здійснення. Властиво перспективи останнього викликають поважні дискусії уже в тому сенсі, чи воно взагалі де-небудь існує як дійсність, чи залишається лише модним „симулякром”, застосування якого породжує такого ґатунку „гіперреальність”(Умберто Еко), що фактично відводить людей від справжнього стану речей, занурюючи їх вкотре (після комунізму) в світ сліпучої уяви щасливого прийдешнього.

Важливого значення концепція громадянського суспільства набирає за останню декаду в українських умовах соціальних, політичних, економічних і духовних перетворень. На конференціях, круглих столах, у статтях та монографіях виникає, здавалося б, просте запитання: громадянське суспільство – це певний універсальний зразок, таке собі „лекало”, що під нього можна закрювати зокрема й українську дійсність, чи це радше категорія, що визначає сукупність деяких універсальних характеристик персоналістично (на людину) орієнтованої соціальності, умови здійснення якої не лише допускають, але й потребують існування плюральної сукупності онтологічних вимірів та аксіологічних орієнтацій?

Громадянське суспільство – це передовсім складний феномен, що потребує вияснити еволюцію та взаємозв’язок його ідейних і практичних компонентів. З цією метою запропоновано розглянути основні концептуальні схеми витлумачення громадянського суспільства в історичному розрізі, аби надати слово їхнім найвідомішим речникам та репрезентувати читачеві філософський дух і соціальну проблематику конкретних історико-культурних епох, виражених у класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях.

Надзавдання запропонованої праці полягає в тому, щоб висвітлити феномен громадянського суспільства в філософському аспекті, оскільки

ки його теоретична генеза пов'язана саме з філософськими теоріями Нового часу. У зв'язку з цим додаткові труднощі виникли на рівні несумісності різних, а то й ворожих між собою класичних методологічних підходів, які лягли в основу теоретичних моделей громадянського суспільства. Для подолання описовості та методологічної фрагментації природу громадянського суспільства подано в феноменологічному аспекті із застосуванням семіотичного підходу. Відтак громадянське суспільство окреслюється не просто як явище інституалізації свободи та правових відносин, а передовсім як система і *структурний наслідок* багаторівневої пов'язаності духовних, соціальних, культурних, економічних та інтелектуальних чинників, що утворюють певного типу життєвий світ (Lebenswelt) та соціокультурну дійсність.

Ключовим елементом еволюції громадянського суспільства є міра здійснення свободи людини в соціальній, економічній та політичній сферах. Поширення чи стримування свободи тісно пов'язані з відповідними дискурсивними практиками та наявними в них „віртуально можливими світами“, що існують у контекстах певної семіотичної реальності. Це дає підстави розглядати дискурсивні практики як структурну складову громадянського суспільства.

Окремий розділ монографії присвячено аналізу українських перспектив та перешкод для громадянського суспільства в аспектах емансипації людини та формування „соціального капіталу“.

Годиться також зауважити, що колектив кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка впродовж останніх років досліджує проблеми громадянського суспільства в різних напрямках. Теплі слова вдячності хочу висловити колегам з кафедри, а також з філософського факультету за творчі пропозиції та конструктивні зауваження.

Заохоченням до завершення цього дослідження стало всебічне сприяння професора Володимира Мельника, декана філософського факультету. Дякую за плідну співпрацю.

З вдячністю визнаю, що проблематика громадянського суспільства викристалізовувалася також у колі доброзичливих дискусій моїх американських колег-професорів: Джорджа Макліна, який безкоштовно передав кафедрі близько 80 книг із проблематики громадянського суспільства й сприяв найкращим чином моєму перебуванню у Вашингтоні (1997 р.), Джона Ділі, президента американського семіотичного товариства за посвяту мене в ченці семіотичної науки, та Романа Ця-

пала, хто забезпечив мені чудові можливості для американських студій за програмою Фулбрайта.

Окремо слова подяки висловлюю професорові Леоніду Рудницькому, ректорові Українського Вільного Університету, який надав можливості перевірити гіпотези і висновки дослідження перед слухачами УВУ в Мюнхені.

Особливі слова вдячності належать професорові Івану Вакарчукові, ректору Львівського національного університету імені Івана Франка, за виявлену увагу до результатів моєї роботи над дослідженням та ґрунтовну підтримку у виданні монографії.

РОЗДІЛ 1
**ВИТОКИ Й ЕВОЛЮЦІЯ КЛАСИЧНОГО
РОЗУМІННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО
СУСПІЛЬСТВА**

1.1. Контекст Західної цивілізації і свобода

Прийнято вважати, що громадянське суспільство як соціально-культурне явище виникло в контексті історичного поступу Західної цивілізації, залишається чи не найістотнішим елементом її видового буття і постає разом із людиною-громадянином модерних західноєвропейських міст і держав, яка усвідомила власні свободи й права і домагається їх належного соціально-політичного здійснення. Витоки ідеї громадянського суспільства сягають античної давнини і справді можуть ідентифікуватися з контекстом поширення Західної цивілізації, хоча громадянський стан суспільних стосунків складався навколо виокремлення значення та ролі індивідуальної свободи людини і витіснення інститутів станової підлеглості та підданства. Принагідно зауважу, що в даному разі поняття цивілізації вживається як *практика* нагромадження певної структури ідей, поглядів, цінностей та інституцій, які існують у контексті відповідної дискурсивної дійсності й поступово поширюються і розбудовуються завдяки розумовій (чи інтелектуальній) активності та намаганням і зусиллям численних осіб працювати спільно.

Поняття "практика" вжите в значенні, яке дає Е. Макінтайр, і пов'язується з контекстом наявних чеснот, – це "будь-яка послідовна і комплексна форма соціально встановленої спільної людської діяльності, сенс якої полягає в реалізації благ, внутрішніх щодо неї, при намаганні досягти таких стандартів досконалості, які притаманні даній формі діяльності і почасти є для неї визначальними..."¹

Очевидно, цивілізація і громадянське суспільство не є тим, що просто успадковується людиною через її народження в західних географічних координатах. Якщо з різних причин людина була неспроможна сприйняти і зрозуміти головні ідеї та цінності цієї практичної активності, вона може "випадати" поза розуміння і самого способу, і сен-

¹ Макінтайр Е. Після чесноти: дослідження з теорії моралі / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2002. – С. 278. – Практика в даному значенні – це архітектура, а не "складання цегли рядами".

су життя та залишитися позаду "стандартів досконалості", набутих вже стосовно форм та норм людських стосунків, або взаємин. Чи не найважливішим стандартом досконалості в контексті саме західної практики стають поняття свободи й гідності людини та традиція їх тлумачення?

Віддавна в античності була усвідомлена парадоксальна несумісність між людиною-філософом (інтелектуалом) і людиною-рабом. Раб – це (за означенням античних мислителів) той, хто готовий віддати будь-що, поступитися усіма чеснотами заради збереження свого життя. Не бути рабом означало більше за життя шанувати свободу. У поведінці особи такий орієнтир відповідав належному ладові думання й осмислення довколишнього світу, передбачав соціальне середовище, в якому мають виявлятися "стандарти досконалості" в людських стосунках. Назва цього соціального середовища – поліс, суспільний лад якого визначається вільними громадянами.

Вільна людина в грецькому полісі характеризується тим, що "безстрашно каже правду" і бере на себе відповідальність за свої дії перед громадою і самою собою (Е. Макінтайр). Безстрашність, проте, буває різною, але найважливішою є та, що відповідає сміливості, хоробрості або мужності. Це чесноти, що не народжуються від "природи", - вони приходять із соціуму, із вартостей життя, спільно визначених, серед яких "любов до мудрості" (філософія) є надто важливою.

Зауважмо, що виникнення філософії, яка етимологічно тлумачиться в давньогрецькій мові як "любов до мудрості", може бути досягнуто адекватно, якщо зважимо на соціокультурну контекстуальність явища. Філософ – це людина, яка любить мудрість, стаючи на належний шлях у житті, що поєднується з продукуванням і присвоєнням інших чеснот: хоробрості (мужності), стриманості і справедливості. Названі чесноти – це далеко не риси характеру, а лише вияв практичних норм у людських стосунках, що необхідні для підтримання родинного і полісного життя. Хоробрість і мужність постають, може, найважливішими соціальними нормами, які здатні підтримувати свободу громадянина, існуючи лише в спорідненості з належною розумовою поведінкою. Саме розум є тим засобом, що, обмежуючи та виважуючи людські бажання і пристрасті, постає як *sophia*. У такому сенсі філософ (інтелектуал) – це тип особи, яка не приймає панування над собою, незалежно від його практичної форми; іншу людину вона сприймає передусім з погляду міри її волі. У часи Солона рабство людини вважали чимось гіршим навіть за смерть і трактували як малодушність і чуттеву

прив'язаність до життя, - воно є там, де бракує належного розуміння і знання про чесноти. Віра Платона й Аристотеля в те, що стан рабів має природне походження, викликана переконаннями про надмірну прив'язаність людей до життя, а не до свободи. Так, хоробрість і мужність, стриманість, справедливість і мудрість постають не лише значеннями індивідуальної поведінки, а й політичними чеснотами – умовами громадського життя міста-полісу. Щоб життя людей у полісі набувало громадянського ґатунку, доконче важливим стає посередництво філософів-інтелектуалів. Вони визначатимуть координати відповідного дискурсу й етичності. "Хто позбувся страху, в того й мова вільна", – вважав Есхіл.

1.1.1. Аристотель про громадянську спільність

Грецький ідеал свободи розрізняє людей у полісі, а також відокремлює саму Грецію від решти світу. Чесноти недосяжні для рабів і варварів, бо вони не люди полісу і не здатні до тих соціальних відносин, які властиві вільним людям. Стосовно греків-філософів, то здатність до свободи – це водночас здатність до самоконтролю від принизливих жадань, яка робить людину придатною для правил і законів, спонукає особу визнавати верховенство права, що забезпечує певну гармонію між порядком у душі людини та порядком у світі. За Аристотелем, звільнення від поневолення власними почуттями означає набування чеснот полісних, громадських і громадянських, у контексті яких бажання людини набувають олюдненого ґатунку, а людина набуває стану "politikon zōon".

Таким чином, "участь у політичних відносинах означає свободу від простої підлеглості. Свобода є передумовою вияву чеснот і досягнення блага"². Кожен, хто не здатен контролювати себе сам, приречений бути під контролем інших і належати до породи "рабів за природою", – вважав Аристотель у першій книжці "Політики". Наголос Аристотеля на тому, що людина може бути "рабом за природою", не викликав захоплення серед його читачів і критиків. Кому ж бо хочеться мати зайві підозри? Однак зауважимо, що таке судження має ще один бік інтерпретації, – річ у тім, що коли так звана "природа людини" має певне значення в соціальних якостях спільноти, то звідси можемо робити висновок, що набуття чеснот – це справа людини, її ак-

² Там само. – С. 237.

тивності й розуму, а не просто соціального середовища, що могло б нав'язувати індивідам ту або іншу роль з чеснотами, що характерні для неї. "Стандарти досконалості" також залежні від людської природи, якості якої можуть підлягати розвитку або ж удосконалюватися у вправності чи віртуозності. (У наш час віртуозність прийнято вважати фаховістю).

Виникнення і значення, і самого слова "віртуозність" у давньогрецькому середовищі виказує їхню спорідненість із *virtu* – тобто з чеснотою як дією-вправністю, в якій лише й може проявлятися чеснота. У цьому ж процесі семіозу виникають споріднені слова, які сучасною англійською мовою пишуться як *virtual* – *virtually* й перекладаються – фактично, дійсно, по суті, зберігаючи також таке окреме значення, як "віртуальність". Щодо значення "віртуозності", яке пов'язане з *virtu*, то Ганна Арендт вважає, що воно позначає дію з найбільшим вмістом свободи. Віртуозність – "це та сфера, в якій свобода є земною реальністю, відчутною в словах, які можна почути, в діях, що їх можна побачити, та в подіях, про які можна говорити..."³

Очевидно, подібного ґатунку інтенція думання і поведінки була зафіксована в античності семіотично відповідними термінами: *ēthikos* і латинською – *moralis*, які мали первісне значення *властивий, належний* характер людини, визначений її схильностями поводитися так, а не інакше, вести певний спосіб життя, відповідно до її "політичної" чи "поза політичної" орієнтації.

Якість природних властивостей спільнот слугує Аристотелю критерієм для розуміння "природних властивостей" держав, які на його добу існували в світі. Цей критерій стає також підставою для розмежування європейського та азійського способів життя. У його основі лежить грецька інтерпретація ідеалу свободи, яка істотно відмежовує всі інші народи й визнає особливості різних соціальних устроїв або соціальностей, одні з яких відповідають природним властивостям людини, інші – наближаються чи прямують до них, а ще інші, навпаки, суперечать таким властивостям. За Аристотелем, люди стають такими, як вони є, завдяки "трьом чинникам: природі, звичаям, розуму". Водночас звичаї здатні змінювати людську природу "або в кращий, або в гірший бік", і люди "часто чинять всупереч набутим звичкам і природі, прислухаючись саме до розуму..."⁴, бо розум сам по собі, поза суспільним,

³ Арендт Г. Між минулим і майбутнім. – К.: Дух і літера, 2002. – С. 163.

⁴ Аристотель. Політика. – К.: Основи, 2000. – С. 201. (Кн.. VII, 1332a, 40; 1332b, 5-10).

полісним цілим схильний робити помилки. Держава – це “зв’язок між людьми, схожими одне на одного”⁵. Схожість людей визначається тут не їхньою подобою, вродою чи тілом, а передусім їхнім соціальним “станом громадянина”, “бо держава є певна сукупність громадян”⁶.

З’ясовуючи значення явища “громадянства”, Аристотель вважає його складним поняттям, зміст якого може змінюватися залежно від міри соціальної свободи і соціального ладу в державі. Він не має певності, що слово “громадянин” зберігає тотожне значення за будь-якого устрою: “хто в демократичному устрої громадянин – за олігархії може ним і не бути”⁷. Громадянський стан особи і держави Аристотель визначає як деяку самодостатність для існування політичного або громадянського стану спільноти. Тобто громадянський стан пов’язується з участю в “законодавчій або судовій справах”, у “народних зборах” – громадянином є той, “хто посідає місце в певній інституції”⁸.

Нагадаю, що держава, її інституції і соціальний лад, на думку Аристотеля, виникають у взаємозв’язку суспільства-спільноти з певного типу сприйняттям мети спільного життя, або *telos*-у, що механічно перетворює звичайне скупчення народу в *polis*, а людську істоту – в *zoon politikon*. Належати до соціальності “*zoon politikon*” означає набувати громадянських чеснот; поза такою соціальністю чеснотливість і громадянство стають неможливими, а людина залишається в соціальності варварського, негромадянського суспільства. Аристотель порівнює зв’язок громадянина зі станом соціальності і державним устроєм за аналогією до набуття людиною стану моряка лише в її пов’язаності з рештою команди корабля, мета якої – щасливе завершення подорожі. Таким чином, взаємопов’язаність вільних, чеснотливих людей, які тепер набувають соціального стану громадян, Аристотель розглядає як політичне суспільство, чи *politike koinonia*. Властиво, це означення було перекладене латинською мовою як *societas civilis*, що пізніше англійською мовою набуло значення *civil society*.

При визначенні громадян за ознаками “свободи, статків і чеснотливості”, які мають, на думку Аристотеля, однакове значення в контексті певного соціального ладу⁹, полісна спільнота набуває передусім етичного виміру. Люди в такій етико-політичній, або етико-

⁵ Там само. – С. 192. (1328a, 35).

⁶ Там само. – С. 66 (1275a).

⁷ Там само.

⁸ Там само. – С. 68.

⁹ Там само. – С. 112 (1294a, 15-20).

соціальної, спільноті наділені свободою й однаковими громадянськими умовами для участі в політичному житті, що дає змогу спільно визначитися щодо найкращого способу досягти суспільного блага під легально визнаною системою правління. Пропонуючи запитання "чия влада краща – влада найкращого мужа чи влада досконалих законів?", Аристотель доводить, що "народ судить краще, ніж одна людина, хоч би якою вона була", і тому "доцільніше, щоб панував закон, а не котрийсь із-поміж громадян". Тому самі поняття й явище закону, за якими живе спільнота чи народ, набувають соціально-етичної інтерпретації і виражають певний тип соціального етосу в сенсі спільних норм і вартостей поведінки або звичаєвості, набутої спільно, під впливом розумового (раціонального) самостримання від чуттєвих надмірностей. Звичаєвість закладає параметри не лише для надання пріоритетних значень одному типу активності поведінки перед іншим, – вона визначає тип самого життя в суспільстві на підставі преференції чеснот і форм взаємодій між людьми. Аристотель диференціює соціальний лад, розрізняючи ознаки "чеснотливості громадянина і людини", які не можуть повністю збігатися: "громадянинові треба опанувати обидві (здатності) – керувати і коритися – й виявляти ту й ту здатність"¹⁰.

Узалежнюючи соціальність і чеснотливість фактично, Аристотель веде мову про кілька несумірних етичностей, з якими він узгоджує "кілька видів державного устрою" і "кілька різновидів громадянина"¹¹ – їм відповідають такі політичні форми правління: монархія, аристократія й політія (або ж їхні неправильні, збоченські форми: тиранія, олігархія, демократія). "Отже, – пише Аристотель, – і громадянин повинен бути таким чи таким, залежно від тієї чи іншої форми державного [соціального] устрою"¹².

Ідея про залежність між етосом та соціальним чи політичним ладом наводить Аристотеля на думку про нетотожність держави і суспільства. У праці „Політика” простежується така думка, хоча вона не набула виразного, артикульованого наголосу, як то буде здійснено лише за доби модернізму. Окрім того, з роздумів Аристотеля фактично впливає ідея адекватності між природою спільноти та природою її державного устрою. Підставою для такого розрізнення виступає навернення до свободи як природної здатності людини, що виявляється залежно від наявної звичаєвості. Тому Аристотель вважає, що "краще

¹⁰ Там само. – С. 93, 95 (1286а, 5, 30; 1287а, 20).

¹¹ Там само. – С. 71 (1277а, 25-30).

¹² Там само. – С. 73 (1278в, 15).

усім рабам у вигляді винагороди за їхню роботу ґарантувати в майбутньому свободу¹³, бо кращим станом є "життя вільної людини", ніж "влада пана над рабами". Панування над усіма – це далеко не найкращий спосіб життя ні для особи, ні для соціальності. З'ясовуючи, що слід розуміти під засадами різного соціально-політичного ладу, Аристотель говорить про "природу народу", яка буває різною і залежить реально від типу етичності. Так, за його словами, "аристократам потрібен народ, який здатен за своєю природою довіряти тим правителям, які, з огляду на виняткові доблесті, покликані до управління". Проте найкращою для людини і належної держави є "політія" – найповніша міра адекватності між формами соціальності, етично організованої, та правління. Політія виникає з народу, "що може і коритися, і владарювати на підставі закону..."¹⁴. Тобто політія складається з народу-громадян, які є вільними, беруть участь у народних зборах та державних інституціях і здатні раціонально приборкувати пристрасті і бажання. У праці "Політика" Аристотель міркує над питанням, що таке держава, – чи це певне політичне об'єднання громадян, чи можна вважати державу тією самою, коли в ній відбувається зміна державного устрою? Відповідаючи на подібні питання таким чином, що "держава як тотожність залежить від політичного устрою", а останній обумовлює також чеснотливість громадян, Аристотель пов'язує політичний устрій чи соціальність з чинниками природи, звичаєвості і розуму. Отже, залежно від людської форми поєднання трьох названих чинників, державно-політичний устрій також буде інакшим.

Очевидно, Аристотель не розрізняє державу і суспільство так, як це прийнято було в час модерної доби. Погоджуючись із думкою Дж. Коген та Е. Арато щодо включення Аристотелем *oikos* в поняття *κοινωνία*, вважаю, що немає достатніх підстав не розрізняти суспільство як етичну дійсність і державу як форму правління¹⁵. Згадаємо приклад, який подає Аристотель з приводу захоплення Вавилону: "три дні минуло від часу взяття міста, а мешканці Вавилону нічого про це не знали"¹⁶.

Корисним буде звернутися й до Аристотелевого розмежування різних держав, що залежало від етичної якості народностей. Відважуся

¹³ Там само. – С. 67 (1275в, 5).

¹⁴ Там само. – С. 196 (1330а, 30).

¹⁵ Cohen J, Arato A. *Civil Society and Political Theory*. – The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1995. – P. 84.

¹⁵ Аристотель. Там само. – С. 69 (1276а, 30).

¹⁶ Там само. – С. 69 (1276а, 30).

на довшу цитату через те, що в ній чи не вперше після Геродота, який розрізнув греків і варварів, означаються відмінності між Європою та Азією через інтерпретацію значення і ролі свободи в житті індивіда й спільноти. "Народності, що мешкають у країнах з холодним кліматом на півночі Європи, наділені мужнім характером, але інтелект і мистецтво в них розвинуті слабо. Тому вони довше зберігають свободу, але не здатні до більш-менш досконалого державного управління і не можуть панувати над своїми сусідами. Навпаки, народності, що населяють Азію, дуже обдаровані й тямущі, натомість їм бракує мужності, й тому вони живуть у підлеглому й рабському стані; еллінська народність, що в географічному відношенні займає немовби середнє положення між жителями Європи й Азії, поєднує в собі природні риси тих та інших: вона наділена і мужнім характером, і розвинутим інтелектом, тому зберігає свою свободу, має найкращу систему державного ладу і була б спроможна панувати над усіма, якби тільки була об'єднана одним державним устроєм"¹⁷.

Висуваючи орієнтир політії як найкращого суспільного і політичного ладу, Аристотель розглядає його в сенсі рівномірного поєднання "владного й вільного начал" у людей, які поєднані потребами дозвілля, чеснот і політичної діяльності. Люди, досягаючи поєднання ось цих потреб, стають громадянами, тобто вільними в самостійному прийнятті рішень щодо суспільних і державних справ.

Таким чином, Аристотель запроваджує розуміння громадянина як особи, в якій поєднуються владарювання й свобода – два джерела соціального ладу, що в негромадянських і негрецьких спільнотах конфліктують між собою і можуть формувати відносно самостійні звичаєвості або етики. Власне грекам належить відкриття вартості самоконтролю, що також постає формою чесноти і характеризує людину в її здатності владарювати над собою, виявляючи послух і підлеглість щодо верховенства права і закону. Наявність механізму самоконтролю, який може бути властивий лише вільній людині, стає для грецької філософії своєрідним критерієм соціальної ефективності державного устрою. Це та чеснота, якої греки не завбачали у варварів, кваліфікуючи їхню поведінку за принципом "нестачі мужності". З цього приводу виразно висловився ще Перикл: "Ми любимо красу в межах політичного судження [соціально-етичного дискурсу – А.К.], і ми філософствуємо, не знаючи притаманної варварам вади м'якотілості". Тобто йдеться про

¹⁷ Там само. – С. 190-191 (1327а, 25-30).

розрізнення між красою в мистецтві і ремеслі як вправності і вмінні робити речі та красою в людських, соціальних взаєминах як вмілості соціально-етичної поведінки, мета якої обумовлена спільним, полісним життям.

Загалом, з грецькою ідеєю свободи людини нерозривно пов'язаний концепт громадянства і належної громадянської соціальності – *politike koinonia*; пізніше ідея свободи набула поширення на всіх людських істот і зіграла вирішальну роль у виникненні Західної цивілізації. Звичайно, в Аристотеля ідея свободи ще далеко не сягає безумовної індивідуальної властивості людини, даної для всіх від народження. Радше вона з'являється лише в контексті спільних зусиль громадян чи колективу і має полісне значення. Це передусім громадянського ґатунку свобода, притаманна для людини-громадянина, яка веде активне полісне життя. Проте, видається, було б дещо перебільшенням зводити Аристотелеве значення свободи цілковито до полісного контексту соціальності та вважати, що "ідея свободи не відіграла ніякої ролі в філософії до Святого Августина"¹⁸. Подібна думка започаткована ще, очевидно, Б. Констаном, який слушно зауважив, що явище остракізму, притаманне для античності, "свідчить, що в Афінах індивід підпорядковувався верхній владі суспільства"¹⁹ й авторитет суспільного організму пригнічував волю індивідів, втручаючись навіть у домашню сферу життя. Справді, в античних полісах йшлося про "колективну свободу", а не індивідуальну. Та все ж із творчості Аристотеля випливає, що найвищий статус людини-громадянина, який він відстоював, досягається заодно з пошануванням і свободи людини, і законів соціального устрою. Греки по-своєму вловлювали цей конфлікт між особистим життям людини та громадськими повинностями. Для Аристотеля він розпочинався в душі людини, а для Софокла мав також зовнішню (по суті соціальну) природу, хоча інтерпретовану в натуралістичних термінах долі та фатальності.

Звичайно, свобода в Давній Греції не поширювалася на поняття приватної сфери людини, пов'язане з перебуванням її в *oikos*. Дозвілля, про яке йдеться в Аристотеля, є приналежністю до громадянської чи політичної активності, однак дозвілля – це також свобода від нужденної, підневільної праці і свобода людини для набуття громадських чеснот. Дозвілля є передумовою для вільної політичної дії громадяни-

¹⁸ Арндт Г. Між минулим і майбутнім. - С. 166, 168.

¹⁹ Див.: Констан Б. Про свободу древніх у порівнянні зі свободою сучасних людей // Лібералізм. Антологія. - К.: Смолоскипи, - С. 415.

на. Дія в давньогрецькій мові позначалася словом *αρχεῖν* – *починати, вести, керувати*. Так, через дію людина привносила в світ необхідності та жорсткої причиновості новизну, якої досі не існувало в соціальності. Дія, яка приносить новизну, змінює обставини і примножує множинність *подій* та явищ, є функцією людини-лідера, яка має дозвілля для вияву в світі своєї свободи. Інша річ, що свобода вияву дії пов'язується переважно з *можливостями* ставати *досконалішим*, *віртуознішим*, *чеснотливішим*. Звідси стає зрозумілою справа виховання молоді, якій Аристотель надавав першочергового значення в сенсі можливих змін людського характеру засобами розумової активності і знання. Врешті поведінка Сократа завершилася його визначенням "між хочу і можу" саме вибором "можу" – можу випити цикути, аби залишитися самим собою на противагу настирливому "не хочу", підбадьоруваному приятелями. Приймаючи в загальному тези Г. Арендт, усе ж вважаю твердження про те, що в античності свобода індивіда не потрапляла в координати між "хочу і можу", надто категоричним. Адже механізм самоконтролю, обумовлений Аристотелем, може діяти також лише на підставі здатності людини видозмінювати власне "хочу" засобами розумового втручання і навчання. Ідея свободи Аристотеля набуває соціального й громадянського втілення в сенсі *набуття* людиною низки чеснот-вартостей, взаємно поділених суспільно. Свобода – це радше стан, що його людина набуває в *politike koinonia*, хоча природа людини вже надається для внутрішньої зміни характеру. Класифікуючи політичні форми врядування, Аристотель найбільшого позитивного значення "надавав *політії* – устрою, який у "чистому" вигляді на території Греції не існував, але видавався йому цілком *можливим*, бо визначався метою (*telos*) спільного блага, до якого за природою мають схильність певні особи чи навіть народи.

За Аристотелем, громадські особи стають вільними, раціональними і відповідальними громадянами, якщо беруть активну участь і в житті поліса, і в житті приватному як самодостатні істоти²⁰. Лише жінка залишається в *ойкосі* чи в хатньому господарстві, не маючи громадянського голосу. Такий присуд відповідав дійсному стану речей у класичному грецькому полісі, де вільна людина була ідентифікована з громадянином, тобто особою, яка водночас є державною істотою. Тільки

²⁰ Див. з цього приводу: Джін Б. Елштайн. Громадський чоловік, приватна жінка. Жінки у соціальній і політичній думці. – К.: Альтернативи, 2002. – С. 59. Д. Елштайн висуває концепцію інакшого значення свободи в античності, аніж ту, яку зустрічаємо в Г. Арендт.

за умов розкладу міста-поліса в елліністичну добу зв'язок між людиною і державою слабшає і на історичній сцені з'являється людина персоналізована – індивід. Якщо Аристотель вважав, що існують варвари та раби "за природою", то стоїцизм, зокрема устами Сенеки, проголошував, що "рабів менше, аніж тих, хто робить себе такими". Причину рабства почали завбачати, зокрема, у "невіданні", "ледачості ума". Змінювалися інтерпретація й значення слова "раб". Рабом тепер могла вважатися й людина, яка формально вільна, але перебуває в тенетах жадоби, заздрості, страху, прислужництва тощо. Витоки цієї думки знайдемо знову ж у Аристотеля, коли він висловлювався, що бути рабом за природою – це бути рабом невідання, пристрастей та ненавчених (невихованих) здібностей.

1.1.2. *Politike koinonia* – солідаристська основа соціальності

На тему походження й суті аристотелевого розуміння держави написано дуже багато. Однак повсякчас у науковій літературі виникають нові суперечки. Концепт громадянського суспільства уможлиблює проаналізувати Аристотелеве поняття держави з погляду значення й ролі у ній *politike koinonia*. Річ у тім, що, за Аристотелем, поняття держави охоплює і врядування, яке має шість основних форм, і політичну спільноту. Загалом зрозуміло, що форма врядування, пов'язана зі спільнотою, є ширша за будь-який уряд: тиранію, аристократію, олігархію чи демократію. Уряд та політична спільнота пов'язані і *якісно*, як вважає сам Аристотель, зі свободою, багатством, вихованням, знатним походженням громадян, і кількісно – з рештою населення²¹, де, зрозуміло, далеко не всі є вільними громадянами. З іншого боку, держава, як утворення територіальне, охоплює не лише вільних, але й рабів, селян, ремісників тощо. Виникає питання, чи держава як територіальне об'єднання дорівнює державі як політичній спільноті? Відповідь має бути негативна. Об'єднання місцевостей, відокремлених простором, в одну, на думку Аристотеля, не створює держави, яка "була б справжньою, а не тільки на словах". "Держава створюється не для того, аби жити, а здебільшого для того, щоб жити щасливо"²², інакше вона перетвориться у "звичайну спілку", що визначається тільки простором. Утворення спільноти на рівні держави потребує, за Аристотелем, "бли-

²¹ Аристотель. Там само. – С. 117.

²² Там само. - С. 69 (1280а, 30).

з'язків" або, як говорилося пізніше, *солідарної* єдності народу, бо "коли народ об'єднаний в одне, він... вкупі з рештою (кращих) дає користь державі..."²³ Зрозуміло, що серед народу перебувають також раби і невольники. Цілком логічно, що Аристотель, визначаючи *громадянина* як людину, яка "бере участь в управлінні й чинить послух" [законам], вважає, що "суть і поняття громадянин змінюється зі зміною форми державного устрою"²⁴. Сукупність громадян, тобто політична спільнота, не є тотожною державі як формально територіальному утворенню, але зумовлює державний лад і водночас сама зумовлюється ним. У такому сенсі політична спільнота, або державний лад, зумовлює характер державних інституцій, їхній розподіл, встановлює форму верховної влади, визначає кінцеву мету всякого суспільного життя"²⁵. Виглядає так, що політична чи громадянська спільнота в Аристотеля – це передовсім *соціальний лад*, або *соціальність*, що утворюється на перетині: а) державної влади (суд, рада, народне зібрання); б) форми врядування; в) територіального об'єднання, куди також входять бідняки й раби; г) державних установ, або інституцій, що здійснюють функції: релігійну, військову, фінансову, наглядацьку, судову, контролюючу, законодавчу, виховну, освітню тощо; д) форм володіння земельною і майновою власністю та форм домашнього життя й господарювання. Особливістю останнього було те, що *oikos* взаємопов'язувався один із другим лише через *polis*, або соціальний лад, посередництвом голів господарств. Економічні відносини поза господарствами не мали визначення; "фірм" чи "фабрик" самостійного ґатунку не існувало. Аристотель висловлював міркування, що "володіння земельною власністю" не мусить бути спільним, але земля має надаватися "на засадах дружби в загальне користування, і кожен громадянин повинен одержувати від неї засоби існування"²⁶.

Таким чином, Аристотель визнає роль сім'ї і включає останню як необхідний елемент полісної соціальності ще й на тій підставі, що сім'я здатна продукувати чесноти, щоб розрізнити правильне від неправильного, належне від хибного способу думання і поведінки в спільноті. "Платон помилявся, бажаючи скасувати цю просту первинну

²³ Там само. – С. 83 (1281в, 35)

²⁴ Там само. – С. 88 (1284а).

²⁵ Там само. – С. 100 (1289а, 15).

²⁶ Там само. – С. 195 (1330а).

суспільну одиницю, яка є водночас порівняно більш розвиненим і більш довершеним елементом суспільства²⁷.

У філософії Аристотеля поняття *politike koinonia* має складну природу, де щонайменше поєднані і етичне розуміння соціальності як середовища формування чеснотливості, і статус громадянина як людини вільної та законслухняної, що належить не так державі, як власне громадянській спільноті. Громадянська спільнота, своєю чергою, поєднує в собі три складники: 1) врядування, або *arché*, що маніфестує початок активності, певної дії стосовно *telos*, чи блага; саме тут здійснюється свобода людини; 2) комунікативну згоду серед представників споріднених груп, або солідарність, оскільки людина-громадянин і людина як член спільної держави належать до різноманітних груп, соціальних верств, інституцій та народностей; 3) злагоду між самими групами та спільнотами, що так само є важлива для збереження органічності державного утворення. Тобто *politike koinonia* – це такий соціальний стан, що продукує взаємодоповнення груп та спільнот, ніби притягуючи до множини частин відчуття можливої цілісності. Спільноти і врядування – не одне й те саме, але вони здійснюють дещо спільне, об'єднуючись спільною метою на рівні членів спільноти і справедливим, чи правильним, врядуванням на рівні вільних і відповідальних (самоврегульованих) осіб. Усвідомлюючи спільну природу блага, учасники спільноти створюють єдину соціальність засобами поширення солідарності і доповнюваності (субсидіарності).

У попередніх судженнях я скористався з ідеї професора Дж. Макліна про те, що "зрозуміти природу громадянського суспільства означає зуміти розкрити солідарність і субсидіарність спільноти щодо участі її членів у врядуванні життям відносно спільного блага"²⁸.

Завдяки визнанню *вільного* самоздійснення людини-громадянина соціальність у теорії Аристотеля набуває значення певної множинності характеристик, станів, занять, вподобань, а також сімей, груп, підгруп, народностей та інституцій. На відміну від Платона Аристотель проводить ідею розмаїтості як необхідної умови розкриття й розгортання єдності, чи цілості.

²⁷ Себайн Дж. Г., Торсон Т. Л. Історія політичної думки. – К.: Основи, 1997. – С. 130.

²⁸ McLean G. F. *Philosophy and Civil Society: Its Nature, Its Past and Its Future* // *Civil Society and Social Reconstruction*. Ed. G. McLean. The Council for Research in Values and Philosophy. – Washington, D. C., 1997. – P. 14.

1.1.3. Римська доба: від Ціцерона до Марка Аврелія

Римська імперія не породила й не могла породити громадянського суспільства, яке Європа пізнала значно пізніше. Проте в римську добу на історичну арену вийшли соціальні інституції, що стали естафетним явищем щодо поширення грецького пошанування свободи та зразків *societas civilis*. Очевидно, найперше це стосується принципу "верховенства права", про важливість якого йдеться навіть у Вергілієвій "Енеїді". Поет радить Римові правити численними народами засобом мистецтва примирення, застосовуючи верховенство права з метою прищеплювати людям навички мирного життя.

Ціцерон відомий в історії європейської цивілізації переважно двома книгами: „Про державу” і „Про закони”. Прагнення піднести традиційну римську республіканську чесноту – *громадянську активність* - визначало мету його творів. Ціцерон вважає, що існує універсальний закон природи, який, стосуючись усіх людей, є вічним і виявляється в здоровому глузді. „Тим, кому природа дарувала розум, вона дарувала і здоровий глузд. Звідси випливає, що вона їм дарувала і закон, який є здоровим глуздом – як у веліннях, так і в заборонах”²⁹.

Таким чином, започатковувалося дуже вагоме на добу Ціцерона переконання в тому, що, перебуваючи під дією спільних природних законів, люди покликані бути рівними у спільностворюваній державі. Такий підхід до людини та її суспільної долі був істотно іншим, аніж у Аристотеля. Останній також висловлювався за рівні стосунки між *вільними* співгромадянами, проте складатися вони могли лише в обмежених групах.

Рівність у Ціцерона йде поряд зі справедливістю як метою організації людей у державі. „Зі всього того, що обговорюють вчені люди, ніщо так не важливе, як повне розуміння того, що ми народжені для справедливості і що не на міркуваннях людей, а на природі ґрунтується право. Це зразу стане очевидним, якщо ми заглибимося в сутність людського суспільства та зв'язки між людьми”³⁰.

Суспільні зв'язки також розглядаються з етичного погляду; відповідно влада набуває морального значення, яке має природне походження. Справедливість, рівність і всі чесноти також мають моральну

²⁹ Ціцерон Марк Тулій. Про державу. Про закони. Про природу Богів. – К.: Основи, 1998. – С. 169.

³⁰ Там само. – С. 167.

природу. Люди, на думку Ціцерона, „за своєю природою схильні любити людей”, – „ а це і є основа права”³¹.

Міркуючи про можливості об’єднання римського населення в єдиний народ з одним сенатом (після виступів Т. Гракха римляни були розділені), основу єдності (або як сказали б пізніше – соціальної інтеграції) Ціцерон завбачає в державі. Вона виступає моральною спільнотою, народом, якому належить держава та її закони. Через це він іменує державу *res populi*, або *res publica* – „справою народу”, республікою. Держава належить усім громадянам і утворює собою корпоративну організацію задля взаємодопомоги і дотримання справедливих законів. Досягнувши єдності в державі, „зможемо жити краще і щасливіше”. „Отож держава є власністю народу, а народ не будь-яке зібрання людей, що якимось чином згуртувалися, а зібрання багатьох людей, пов’язаних між собою згодою в питаннях права та спільністю інтересів”³². Ціцерон пояснює, що держава – це спільна власність народу, власність „громадянської общини”, або гурту людей, пов’язаних згодою. Згода можлива тоді, коли народ є вільним; тоді він „зберігає свої права”, а це є „найкращий стан, сама свобода, саме благоденство...”³³

Свободі надається важливого значення в справі об’єднання людей і дотримання ними законів. „Немає нічого ... міцнішого, ніж народ, який у всьому зважає на безпеку і свободу”³⁴.

Однак свобода для Ціцерона не стає найвищою цінністю для громадян, об’єднаних у державу. Він не завбачає прямого зв’язку між свободою і правом. Римська дійсність засвідчувала різні стани людей і непогамовність народної маси. Ціцерон прагне бачити людей передовсім рівними перед законом, якому вони мають коритися, керуючись розумом і здоровим глуздом. Тому й право є залежним від цінності свободи людини не прямо, а встановлюється однакою для всіх природним законом. „Якщо люди не згодні зрівняти майно, якщо розум усіх людей не може бути однакою, то, в кожному разі, права громадян однієї й тієї ж держави повинні бути однакою”³⁵. Так стверджуються насамперед рівні можливості на повагу й гідність людей, але тут не йдеться про демократичні свободи, які виконували б інтеграти-

³¹ Там само. – С. 174.

³² Там само. – С. 48.

³³ Там само. – С. 52.

³⁴ Там само. – С. 53.

³⁵ Там само. – С. 53.

вну функцію. Навіть вживаючи поняття громадянського суспільства, Ціцерон говорить радше про громадян держави, рівних перед законами, а не про сферу їхньої свободи. Він вважає, що „закон є сполучною ланкою громадянського суспільства, а право, встановлене законом, однакове для всіх...”³⁶

Як бачимо, шанування народу і навіть запобігання перед ним, як носієм природного закону і здорового глузду, не приводить Ціцерона до думки про залежність законів і прав з соціальним значенням свободи особи. Так само „бачення джерела політичної влади в народі саме по собі ще не породжує жодних демократичних ідей...”³⁷

Очевидно, щоб послідовніше пояснити зв'язок свободи з природою держави, Ціцерон „не зауважував” автономності людини також поза морально-етичною сферою. Залишалося непрозорим питання про суть і природу справедливості, з якою він пов'язував існування права і держави. Непрозорість напливала з пов'язаності справедливості і користі. З одного боку, Ціцерон вважає, що „народ є зібранням багатьох, одним правом та спільною користю поєднаних”³⁸. Тому не можна уявити державу без справедливості, бо „де немає щирої справедливості, не може бути і права”³⁹. З другого боку, незважаючи на те, що справедливість оголошується найвищим благом, вона не може бути позбавлена значення *користі*. Проблема виникла в тому, як розуміти користь. Чи це означає не шукати власної користі, а лише сприяти чужим вигодам? Чи, навпаки, як доводив Карнеад, справедливість прямо пов'язана зі своєкорисливістю, і „люди встановили для себе права, керуючись вигодою. Причому права різні, залежно від звичаїв ... Але природного права не існує. Усі люди ... під орудою природи прагнуть до користі для себе. Тому справедливості або зовсім не існує, або ж вона існує у вигляді найбільшої дурниці, оскільки вона сама собі шкодить, піклуючись про чужі вигоди”⁴⁰.

Відтак Карнеад розділив справедливість на дві частини – громадянську і природну, чим, на думку Ціцерона, „знищив обидві”. Гострота ж проблеми стосувалася природи державного утворення як такого, що покликане гуртувати людей. Нерівність між людьми, що породжує несправедливість, приходиться у суперечність із амбіціями великої дер-

³⁶ Там само.

³⁷ Себайн Дж., Торсон Т. Історія політичної думки. – С. 170.

³⁸ Ціцерон Марк Тулій. Про державу. – С. 123.

³⁹ Там само.

⁴⁰ Там само. – С. 109-110.

жави, пануючої над колоніями. Виникає компромісна думка: „існує вид несправедливого рабства, коли хтось може належати іншому. Але коли в рабстві перебувають люди, які не в змозі стримати себе, тоді немає жодної несправедливості”⁴¹.

Намагаючись вийти з пастки змішування справедливості з користю, Ціцерон ототожнює першу з природним станом, а другу з людським. Однак він ще не розглядає людину як автономну особу в своїй раціональності, а закон вважає універсальним явищем природи. Водночас у поглядах Ціцерона про соціальну єдність людей, яка постає в формі держави, право відіграє радше символічну функцію пов’язаності людей між собою на основі природного універсального плану життя. Інтеграцію людей ніби здійснює сама природа в формі державної організації. Відтак людина не має підстав виступати проти влади (якщо вона законна), відстоюючи справедливість і свою свободу.

Що стосується Карнеядового скептицизму відносно справедливості, то він вмотивовувався його переконанням у егоїстичній природі людських вчинків. Таке припущення виводило питання про суть закону в нову площину осмислення – його походження пов’язувалося з вигодою суспільного ґатунку, спільновизнану членами певного соціуму. Визнання суспільної вигоди забезпечується не справедливістю, а природою здорового глузду. Саме з останнім припущенням не погоджувався Ціцерон, і мав для того підстави. Ще не був час на те, щоб виокремити особливе значення соціальної природи і пов’язати з нею існування закону та права. Такий теоретичний поворот зробить лише в XVII сторіччі Г. Ґроцій.

Проблема справедливості як користі та егоїзму, проте, виявилася симптоматичною щодо усвідомлення природи державних утворень. Якщо Ціцерон передчував, що корисливості недостатньо для соціальної інтеграції народу в єдиному державному організмі, якщо не враховувати свободу індивідів та верховенство права, то Мак’явеллі через півтори тисячі років, переконливо доводитиме те, що міждержавна політика в Європі його доби ґрунтується на *силі* державно-національного егоїзму, намагаючись силу держави зобразити основою успіхів її населення.

Однак практика вивершення закону “як сполучної ланки громадянського суспільства” та намагання керуватися в державних і навіть міждержавних справах поняттям однакового для всіх права, яке походить від природного права кожного індивіда, визначала найваж-

⁴¹ Там само. – С. 116.

лівіший контекст пояснення соціальності та її розвитку, який з часом прийме назву Західної цивілізації. Ідея правової організації політичного життя набувала досить виразних практичних виявів. Згадаймо Марка Аврелія, імператора-стоїка, який висловлював своєму братові вдячність за науку в тому, що концепція держави, з єдиним для усіх законом, ґрунтується на індивідуальній рівності та свободі слова і суверенності, які підносять понад усе свободу підлеглих. За такі слова і дії великим міг стати кожен державний діяч упродовж двох тисяч років.

Таким чином, від античних часів запроваджені певні інтерпретативні знаки і символи, що визначають дискурсивне сприйняття морально-етичних значень, спільних для європейців, латинською мовою, єдиною для книг, освіти й науки, а також практичною активністю. Візьмемо до уваги, що Рим проникав у європейський спосіб життя потребою та вмінням людей прокладати дороги, мости, будувати величні споруди і створювати взаємодіючі урядові адміністрації. Правові орієнтири на підтримку публічної свободи в громадських структурах (сільських громад, сеньйоратів тощо) вилилися зокрема в інституалізацію лицарського способу життя і пройняли духовне, культурне розмаїття Європи уніфікованими знаками і символами. Найважливішою серед них залишалася привабливість свободи та рівності, що набула цілком нового значення під впливом Римської Християнської Церкви та відповідної практики поширення чеснот.

1.2. Християнське одкровення

Християнська дійсність поряд з грецькою та римською належить до найвпливовішого чинника, що визначив контекст Західної цивілізації і спричинився до утворення громадянського суспільства. Її вплив ще й досі залишається не цілком усвідомлюваним у силу секуляризаційної інерції мислення, сформованої під знаком Просвітництва. Вознесення раціональних інтенцій під впливом бурхливого розвитку науки затьмарило середньовічні європейські здобутки, накинувши на них вуаль "темних віків". Просвітницькі настрої, поширювані тогочасними інтелектуалами та освітою, розглядали середньовіччя, в кращому разі, як прелюдію після античності перед її новим відродженням. Упередженість і зверхність стосувалися також християнства. Крайній атеїстичний вираз настане з теоріями другої половини XIX століття. Очевидно, не випадково, що саме в радикальній марксистській версії громадян-

ське суспільство засуджено на зникнення з життя разом зі свободою і правами людини.

Християнство перетворилося в іманентну духовну форму західного типу людського та суспільного розвитку. Громадянські права закріплювалися на рівні конституційних норм, базуючись на політичному визнанні універсального значення свободи та гідності особи, що історично складається як процес формування громадянського суспільства в контексті розвитку західної цивілізації. Західний світ одержав повідомлення про вартості свободи і права з двох джерел: античного і християнського. Проте в християнському світосприйнятті сенс свободи набув нової інтерпретації і нового універсального значення. Словами Тертуліана: "вірую, тому що абсурдно є", пояснювали все раціонально-логічне. Християнство передусім подало знак недовіри й неправдивості до строго-логічного витлумачення буття світу. Виведення на передній план розуміння й пояснення світу *віри* фактично лише легітимізувало сумнів у вичерпності чисто логічного, а по суті детерміністичного (аристотелівського) і лінійного підходів до значення свободи в житті людини і спільноти. У контексті християнського світорозуміння, очевидно, вперше відбувається зміщення логіки причинного пояснення до логіки інтерпретації, в якій істотна роль відводиться диву і чудесній дії, утримуючи при цьому загальносилогістичну систему аргументації.

Християнська інтерпретація свободи виводить її осягнення поза чисто політичну і державну сфери. Утримання від політичної активності і кар'єри визнається передумовою для набуття правдивої свободи, що є безпосередньою умовою спасіння від гріховності людини. Християнське світосприйняття стало вирішальним чинником для цілком нового, інакшого, аніж в античності, розуміння свободи. Ми донині фактично ототожнюємо свободу зі *свободою волі*, що не було притаманним давньогрецькій філософії. Там свобода носила лише прикладний характер до того, що вважалося субстанційною основою дії, або активності. "Метафізика" Аристотеля зосереджувалася на виявленні сутності, форми чи природи речей.

Християнська філософія еволюціонує до кардинального зміщення уваги на людину з погляду її інтерпретації в аспекті існування Бога. Важливим і також кардинальним зміщенням у новому метафізичному баченні стало те, що Бог сприймався як жива людина в образі Ісуса Христа. Відтепер сприйняття світу і самого себе набувало опосередкування не абстрактними неживими символами, як-от: природа, спільно-

та, держава тощо, а потребою персоналізованого відношення до "Ти", до Бога, який жив серед людей і заради спасіння їхніх душ прийняв муки і воскрес із мертвих. Це була цілком нова знаково-символічна система розпізнавання людських проблем та інтерпретації життя і суті людини. Зіставлення особистого "Я" з "Ти" Ісуса стало дискурсивною нормою самоусвідомлення людиною самої себе і світу. Людина пізнала власні можливості з несподіваного відкриття своєї свободи волі, дарованої їй субстанцією життя й спроможної до самостійного, психологічно-індивідуального пошуку блага. Християнська філософська думка надала життєдайного виміру світові і підвела до усвідомлення стану речей в аспекті їхнього існування, екзистенції. Тепер найважливішим ставало життя в сенсі досягнення людиною блага на підставі особистого самоаналізу, августинівської сповіді, здатності прийняти тверде рішення узгодженою поведінкою. Це був шлях до цілковито особистої відповідальності людини за власний життєвий шлях перед лицем Господа, голос якого чується в дарованій людям свободі *благої* волі.

Проголошена свобода благої волі та принцип рівності між людьми надавали індивідуальному життю патриція і раба, елліна й іудея, римлянина і варвара одкової гідності. Людина сотворена Богом, щоб у навколишній світ необхідності, нужди і примусу принести спроможність нового початку, тобто свободу, яка збігається з *благою* волею⁴². Лише людина покликана воліти добра зі споду свого серця, де також мають сховок і лихі помисли. Тепер завдяки Новій звістці людина довідується, що дорога до Бога прокладається винятково її особистими зусиллями чинити вільно, вибираючи на основі лише власної внутрішньої духовної праці. Бо коли людина не виявляє своєї свободи, то вона фактично поширює зло вже лише тим, що є пасивна, підлегла обставинам світу чи зовнішній марноті, присутній повсякчас. З дарунку свободи волі має *розпочинатися* дія, сенс якої в привнесенні любові до ближнього або добра до бруталності оточення. Кривда, лихо, жорстокість, наруга існують фактично за інерцією зовнішнього світу, не персоналізованого людиною. Бути ж людиною і бути вільною – це те ж саме. Добро в світі розпочинається зі свободи людини. Там, де свобода не здійснюється, простір залишається не олюднений, а зітканий з речей та відносин між ними, які невільник духу лише опосередковує своєю присутністю. Свобода в християнстві здійснюється покаанням,

⁴² У "Євангелії" від св. Луки народження Ісуса провіщується словами: "Слава Богу на висоті, і на землі спокій, у людях добра воля!" (2, 14).

прощенням, милосердям і вдячністю, – діями і словами, що приходять на землю лише завдяки свідомому вибору людини між тим, що вона хоче, і тим, що вона може вчинити. “І що більше хилиться стрілка в бік катастрофи, то несподіванішою і чудеснішою буває дія в умовах свободи; бо *автоматично* приходять не порятунок, а катастрофа, яка через це й здається невідворотною”,⁴³ – зауважувала Г. Арендт.

Таким чином, християнство кинуло виклик пріоритетові політичного і колективного здійснення людської свободи. Аскеза, як винятково індивідуальний шлях, стає умовою сподіваної свободи. Дуже важливим і несподіваним для римського світу стало те, що християнське вчення позбавило імперську владу й соціальність породжуваних ними претензій на божественне походження. Всемогутність імператорів і володарів була назавжди поставлена під сумнів. Віднині людському розумінню відкрилися два типи суспільства: церковного і політичного (державного). Очевидністю було й те, що релігійне суспільство могло засновуватися на засадах *добровільної* громади через фактуальний вияв свободи волі християн. Віруючі присвоюють моральне право накладати на можновладців етичні обмеження, стримувати їх від насильства над простим людом, висміювати царські пишноти та язичеське всезнайство.

1.2.1. Августин

Свободу Августин інтерпретує як основу і початок самої людини та джерело блага в суспільстві. Під впливом неоплатонізму він переконався, що зло не може існувати як Божя даність, а є проявом *позбавлення* блага, яке приходить лише з духовним вибором людини. Моральне зло - це *позбавлення* волі людини належного їй стану. За переконанням Августина, кожна істота добра в своїй основі. “Все, що існує, добре, а зло, джерела якого я шукав, – це не субстанція, бо коли б воно було субстанцією, то було б добром... Ти не створив нічого, крім добра...”⁴⁴ Причиною зла є підступність свободи волі.

У праці “Град Божий” Августин тлумачить суть держави як інструмент примусу і наслідок людської гордині. Саме з причини гріховності людини, здатності її до зла, держава є необхідним утворенням. Державна влада загалом не надається до втілення людських помислів про справедливість, але вона може стати на шлях покращення своєї соціальної природи завдяки християнізації населення і правителів.

⁴³ Арендт Г. Названа праця. – С. 180.

⁴⁴ Святий Августин. Сповідь. – К.: Основи, 1996. – С. 118.

Ключову роль тут відіграє церковна спільнота і родина. Християнська сім'я покликана знаходити згоду із законами *civitas*, маючи на меті солідарне існування разом з усіма людьми. Як влучно зауважує Дж. Елштайн, в Августина "домашній мир має пов'язаність із миром громадянським"⁴⁵. Загалом Августин висловлює думку про те, що родина, сімейні стосунки (приватність) є початком, у якому зароджується частина соціального цілого, в тому числі громадянського суспільства. Нова ідея суперечила античним переконанням, де домашнє господарство по суті вилучалося з громадянської сфери полісу. Християнин – це громадянин земного міста, покликаний, проте, розрізняти земні справи, пронизані жадобою (*cupiditas*), завдяки свободі волі від справ духовних, вічних, добродійних, які в "місті" звершуються під знаком милосердя (*caritas*). Правдива солідарність між громадянами міста твориться в церковній громаді, але звершується в невидимій релігійній спільноті. Такий підхід до значення свободи спрямовував розум людини поза одиничну природу чи соціальну зовнішню роль. Людина виявлялася в її унікальності бути собою лише завдяки здійсненню свободи як сутності життя, що стає можливим тільки в контексті солідарності з іншими.

1.2.2. Св. Тома з Аквін

Якщо Св. Августин подав доволі песимістичну інтерпретацію соціальності, то Св. Тома міркував про державні інституції християнського світу, що існував уже понад тисячу років. Він дотримувався аристотелівського розуміння держави та інтерпретував її як соціальність, визначену згідно з добродійністю. Тома зацікавлено поставився до концепту громадянського суспільства і присвятив йому чимало сторінок у коментарях до Аристотелевих "Політики" та "Нікомахової етики". "Опираючись на теорію Аристотеля, Св. Тома стверджував, що природним є не лише первісне людське суспільство, але й суспільство організоване, або громадянське"⁴⁶, – підкреслював Ф. Коплстон. Звідси істотне зміщення інтерпретації змістовного зв'язку між соціальністю і гріховністю. "Люди потребують державної організації з волі Божої, і громадянське суспільство було б потрібне, навіть коли б людина ніколи не грішила".

⁴⁵ Елштайн Дж. Б. Громадський чоловік... – С. 78.

⁴⁶ Коплстон Ф. Середньовічна філософія. – К.: Jet-Set, 1997. – С. 137.

Соціальність, або соціальний лад чи соціальні зв'язки й взаємодії в суспільстві, Тома Аквінський інтерпретує як врядування й досягнення благочестя, зумовленого передусім спільними потребами. Скажімо, сім'я чи приватна сфера не мають для здійснення таких потреб самодостатності. Однак кінцева мета людини сягає вищого рівня домагань – надприродного Царства Божого. Необхідною умовою для цього є держава як самодостатня громада, або соціальність, уконституйована як громадянське суспільство. Зауважимо, що Аристотель нічого нам не повідомляв про надприродну мету людського життя і в цьому сенсі його *politike koinonia* має цілком автономне існування, самодостатнє для досягнення блага.

Природу державного об'єднання Св. Тома розглядав крізь призму міжлюдських і міжгрупових інституційних зв'язків. Назву їх послідовно, за Томою Аквінським. *Перший* вид зв'язку, що називається шлюбним, встановлюється між чоловіком і жінкою. *Другий* вид зв'язку встановлюється між господарем і рабом. На підставі двох названих видів зв'язку засновується "домашнє об'єднання" чоловіка і жінки, раба і господаря, що існує для задоволення щоденних потреб. *Наступний* рівень об'єднання – поселення; воно "складається з кількох домів, але призначене не для домашньої, а передовсім для зовнішньої діяльності, наприклад, щоб вести торгівлю або воювати"⁴⁷. Ще *вищий рівень* об'єднання – держава. Вона утворюється з поселень і є "завершеним об'єднанням", оскільки через закони скеровує життя людей до чеснотливості. Держава є природним утворенням людей, і визначається вона не міськими мурами чи кордонами, а *громадянським об'єднанням*. Це останнє і є природним, "бо складається із громад; йдеться про – домашні об'єднання і поселення..."⁴⁸ Далі Св. Тома наголошує, що "людина за природою – політична істота", а держава – "це сукупність людей, взятих у цілому". Вона утворюється на засадах природного прагнення людей до політичного об'єднання, що слугує умовою законності у відносинах.

Громадянське суспільство, за Т. Аквінським, чітко включає в себе домашнє господарство з його приватною сферою. Проте держава є первинною відносно дому і приватності. Істотним є також розмежування, яке накреслює Св. Тома щодо *влади*: найвища за значенням досконалості є влада *політична*, бо це стан притаманний лише для віль-

⁴⁷ Тома Аквінський. Коментарі до Аристотелевої "Політики". – К.: Основи, 2000. – С. 96.

⁴⁸ Там само. – С. 97.

них людей. Далі існує *економічна* влада, вона стосується домашнього рівня стосунків і є владою над усіма, хто проживає в хаті. Нарешті *господарська* влада простягається лише над рабами⁴⁹.

Таким чином, ядром "природного" об'єднання людей є поняття громадянина як складового елемента державної єдності чи соціальної інтеграції. З цього приводу думки Св. Томи також не цілком послідовні (як і в Аристотеля). Річ у тім, що, з одного боку, самі громадяни визначають форму соціального устрою чи врядування. Але з другого - зміни в соціальному устрої впливають на визначення статусу громадянства. Адже далеко не всі особи, які підлягають юрисдикції держави, є повноправними громадянами. До них не належать діти, старі, іноземці, вигнанці, знеславлені. Поняття "громадянин" має різний зміст з огляду на різноманітність форм соціального устрою. Найпоширеніше визначення громадянства пов'язане з можливостями особи обіймати посади, брати участь у суддівстві та в народних (громадських) зборах. Скажімо, "ремісників і торговців у державі не можна відносити до розряду громадян, бо вони не мають права обіймати державні посади"⁵⁰. Однак, як вважає Тома Аквінський, за демократичного устрою вони могли б обіймати посади й бути громадянами.

Найочевиднішою ознакою *громадянського* статусу особи залишається наявність свободи як її атрибутивної властивості. Громадянська спільнота – це "*влада вільних*", а "кінцева мета громадянського суспільства – досягнення щасливого життя, що йому сприяють і державні, і особисті відносини"⁵¹. Оскільки всі люди, за християнським розумінням, мають рівні "вільні волі", то громадянське суспільство – це той проект, що може здійснюватися лише на двох рівнях життя: політичному та позаполітичному (на рівні християнської громади і церковної організації). Висловлена думка може бути обґрунтована міркуванням Св. Томи про те, що "поняття "найвище благо" в приватному і громадському житті – одне і те саме"⁵².

Під впливом християнських переконань Св. Тома інтерпретує природу державно-політичної влади не зовсім так, як Аристотель. Насамперед це стосувалося визначення суспільного місця людини, якій дарована вільна воля, - вона від народження підпорядкована Богові. Посередництво між індивідом, Небом і світом (державою) здійснюється

⁴⁹ Там само. – С. 99.

⁵⁰ Там само. – С. 309.

⁵¹ Там само.

⁵² Там само. – С. 702.

завдяки громадам, *добровільно* утвореним. Індивід не може цілком підпорядковуватися політичній владі. Його підпорядкування визнається лише в межах тих політичних зв'язків, де може бути збережена самостійність, або міра свободи, достатня, щоби добровільно відійти від світу марноти, дистанціюватися від влади, яка загрожує поглинути людське сумління. Звідси відразу Тома Аквінського до середньовічного деспотизму й неприйняття будь-яких форм "політичного тоталітаризму". Хоча загалом Св. Тома, з поваги перед авторитетом Аристотеля, вважав політію найпридатнішою формою політичного правління в сенсі конституційної монархії, надто тепло відгукуючись про демократію. Він наголошував, що "основна засада демократичного устрою – свобода... При такому устрої громадяни бажають почергово повелівати і коритися". Розвивається думка, що демократичний устрій "матиме форму народовладдя", де: а) всіх залучають до управління; б) кожен почергово урядує над іншим; в) на посади обирають серед усіх громадян жеребкуванням; г) не береться до уваги майновий ценз. До того ж обіймати посаду можна тільки один раз і на короткий термін, щоб якомога більше осіб мали доступ до влади⁵³. Тома Аквінський вважає, що "найкраще демократичне правління складається із селян"⁵⁴. Нагадаю, що Аристотель за селянами зберігав переважно статус рабів. Можна погодитися з Віктором Котусенком, автором передмови до перекладу книжки Т. Аквінського, що згідно з думкою останнього, "гідність окремого громадянина в умовах ... демократії вимірюється відданістю ідеалам свободи"⁵⁵. Проте свобода має бути підпорядкована чесноті і не повинна існувати лише сама для себе, – це був би хибний шлях людини до вседозволеності й бунтарства.

Здатність людей до громадянського життя Св. Тома пов'язує з раціональністю, що притаманна для людини "за природою". Людина має йти за задумом власної розумної природи, аби досягти спільного блага. Розум – це "причина" свободи, і він обумовлює вільну волю особи. Людина є вільна, в тому числі вільна забувати універсальні закони, які одержує з божественного одкровення, впадаючи при цьому в гріховність. Відхід від одкровення веде до порушення "людського закону", що регулює засади спільного життя і загального блага. Порушення "людського" і "природного" законів викликають соціально де-

⁵³ Там само. – С. 600.

⁵⁴ Там само. – С. 601.

⁵⁵ Котусенко В. Тома Аквінський і його філософія. Передмова // Тома Аквінський. Коментарі до Аристотелевої "Політики". – С. 22.

структивні дії, до яких Т. Аквінський зачисляє лихварство, пияцтво, ненаситність, вбивство, самогубство, перелюб, гомосексуалізм і порушення обіцянок. Майже всі названі пороки пізніше в ліберальній теорії соціального ладу будуть вважатися приватною справою індивіда, куди заборонено втручатися. Для Св. Томи так не може бути з погляду на солідарність, поза якою будуть підірвані засади громадянської доброчесті. Для ілюстрації цієї думки звернуся до розлогого *коментаря* Св. Томи до *"Нікомахової етики"* Аристотеля: "Оскільки людина за природою є соціальною твариною, вона потребує багатьох речей для життя, які сама для себе забезпечити не може і, відповідно, людина за природою є частиною певної групи, за допомогою якої вона спрямовується до доброго життя... У цьому відношенні помічною для людини є домашня група, членом якої вона є. В інший спосіб людина одержує підтримку для досконалої достатності життя від громадянської групи, членом якої вона є: властиво в тому, що вона може не лише жити, але жити добре, маючи для цього всі потрібні речі... також щодо моралі... Більше того, має бути зрозумілим, що така цілість – громадянське утворення чи домогосподарство – є лише частиною порядку, відповідно до якого вона не є однією й тією ж річчю в строгому значенні слова... Існує вид цілості, яка є об'єднаною не лише завдяки порядку, але й завдяки композиції, чи зв'язку, чи навіть тривалості... в такому виду цілості втручання до її частин стає втручанням до цілого..."⁵⁶ Дж. Маклін, – наведену цитату я запозичив з його праці, – зауважує, що в поняттях філософії Св. Томи йдеться не лише про значення людської свободи, солідарності та доповнюваності, які здійснюються в громадянській спільноті. Свобода, розглянута в аспекті людського існування та становлення позитивних якостей соціальності, також стає дечим значно більшим, аніж простий вибір між банальними речами чи протилежними якостями. *Свобода стає джерелом такого творчого ствердження, завдяки якому речі робляться актуальними й набувають здійснення*⁵⁷.

Із текстів Св. Томи довідуємося, що життя людини переповнене різноманітними можливостями й несподіванками і не повертається повсякчас до одного й того ж стану. Навпаки, існують внутрішні можливості для його зміни через покаяння, прощення, воскресіння, побільшення гідності, покращення соціального стану. Усе це дається через вільну волю людини, виявляючи яку вона розкриває креативну при-

⁵⁶ McLean G. F. *Philosophy and Civil Society*... - P. 20.

⁵⁷ Ibid.

роду дарованої їй свободи. Перебувати в громадянській спільноті означає, за Св. Томою, поліпшувати себе і спільноту, брати участь у житті спільноти, завдяки свободі породжувати "мудрість і любов, з яких усе приходить і до яких усе прямує".

Громадянська спільнота, в інтерпретації Томи Аквінського, виникає як стандарти певного типу поведінки її учасників. Основною ознакою тут стає здатність людини переступати межі матеріальних залежностей чи груп, жорстко організованих, і прямувати назустріч людині іншої групи: сімейної, майнової, етнічної, політичної – сприймати чужинця не як ворога, а як собі рівного, ближнього. Сенсом такого стандарту поведінки є солідаристська взаємодія, що на рівні груп та спільнот перетворюється в можливість взаємодоповнення зусиль та вмій для кращого спільного життя. Під впливом нової інтелектуальної парадигми змінилася інтерпретація сенсу самої соціальності. Тепер вона усвідомлюється як така, що пов'язувалася зі свободою волі людей, які солідарними діями могли впливати на покращення соціального порядку, змінюючи чесноти спільнот від варварських до громадянських, заснованих на визнанні свободи людини і права. Звичайно, перевагу мала громада, колективність. Проте це вже була громада людей, за означенням рівних перед Богом. Як пише Дж. Елштайн, саме в християнській громаді жінки вперше стали громадянами⁵⁸. Тут уможлиблювався ідеал соціальності, згідно з яким головна роль належала вільній особі. А вільною вона могла бути, якщо б *визнала* існування Бога, що зробило б людину в її свідомості менш залежною від світу і здатною до терпимості і милосердя в стосунках з „іншим“. Такий стан речей завдячує станові *нового розуміння*, що поставало внаслідок „Нового Заповіту“ з його проголошенням вільної волі. З цього приводу Андрій Пашук зазначає, що „вчення Ісуса про свободу людини є повновартісним і завершеним, оскільки воно охоплює людську життєдіяльність у її цілісному вимірі: природу, суспільство, людське мислення, Бога“⁵⁹.

⁵⁸ Елштайн Дж. Б. Громадський чоловік, приватна жінка. Жінки у соціальній і політичній думці. – К.:Альтернативи, 2002. – С. 70.

⁵⁹ Пашук А. Християнство і свобода // Київська Церква. Альманах християнської думки. – Київ-Львів. - № 5 (11), 2000. – С. 39.

1.2.3. Дискурсивні особливості поширення сенсу свободи

Наступний істотний крок щодо зміни значення громадської і приватної сфер вчинить Лютер. У праці "Про свободу християнина" він закликатиме людину повернутися до свого внутрішнього світу і триматися чимдалі від влади та соціальних форм життя. Однак цей поворот ніс цілком нові можливості для усвідомлення суті соціальної дійсності. Християнин визначатиметься як особа, вільна цілковито від будь-якої підлеглості, в тому числі й церковної. Людина – вільна, але водночас відповідальна перед усіма і покликана служити людям своїм праведним життям, істина якого перебуває у "внутрішній людині": *"Ніде немає ніякої Німеччини, окрім як у серцях і головах та ще у могутній мові"*.

Справді, християнство – це практика, цілком нова щодо античності. І не тільки практика. Це також цілком нова й мова. Відкрита в своїх словах і значеннях до простої людини, її тривоги і неспокою, вона орієнтувала на відкриття чинників життя внутрішніх, духовних і крізь них проникала до соціального світу новими символами, знаками і значеннями. Спочатку зовсім новий мовно-мовленнєвий і текстуальний дискурс (значна роль у ньому надавалася жінкам, дітям і рабам) поширювався грецькою та латинською мовами. Кардинальне значення, проте, мало те, що, згідно з Євангелієм, на апостолів зійшло благо промовляти до різних народів їхніми етнічними мовами. Тобто християнство в своїх джерелах санкціонувало легітимність переходу на національні мови, що сталося в Європі з остаточним приходом громадянських спільнот.

Отже, йдеться про те, що в поширенні ідеї свободи людини та набуття нею справжнього громадянського статусу незамінну функцію виконують адекватні дискурсивні практики, які розвиваються рівночасно з поширенням громадської соціальності. Мова, якою промовляє свобода, не може тиснути на людей, заперечуючи все те, що вони можуть виговорити рідною мовою, оскільки це означало б зверхньо і нерозумно відкидати досвід перебування людини в її первинній громаді. Адже будь-яке поселення пов'язує людей взаємодією крізь чесноти. У контексті ролі дискурсу можемо також інтерпретувати Томіське поняття *індивідуалізації*, що здійснюється через *materia signata* – позначування матерії. Контекст нового позначування задавався тепер текстом Біблії, а не, скажімо, Аристотелевою "метафізикою" чи повсякденністю

марнотності відчуттів. Знаково-символічна система Біблії стала основою *інтерпретації* не лише буття, але насамперед соціального життя людей і орієнтувала його крізь призму визначального значення вільної волі особи.

Поширюючись поступово серед язичників, християнський дискурс вносив істотні зміни в суспільну мораль і практику. Прийняття християнства ставало потрясінням для мільйонів людей, оскільки воно пропонувало Бога, який жертвував себе заради них замість того, щоб люди жертвували собою заради богів (Роберт Роял). Християнство виявилось здатним внести в суспільство безліч інституцій, які засновувалися з низів добровільно, поза політичною владою і часто всупереч її волі. Такі інституції збалансовували, урівноважували різноманітні інтереси доволі різних людей, поділених і розсварених етнічно, політично, земельно, класово, культурно. Створення міжнародної мережі церковної організації людей і релігійних громад Європу духовно об'єднало. Тому "на період Високого Середньовіччя люди почали сприймати себе не з географічного підходу, а радше в поняттях культури Християнського Дому"⁶⁰.

Я далекий від ідеалізації історичного розвитку Церкви – в її минулому були події і роки невинуватої жорстокості, релігійні війни й інквізиція. Проте не знайдемо достатніх підстав вважати, що поза Християнським одкровенням люди середньовіччя були б лагіднішими і милосерднішими. Справи творять не лише святі, а здебільшого реальні, земні люди в міру власного сприйняття і розуміння. Християнське світосприйняття зорієнтувало людину на вартість *добровільної* і самостійної поведінки, що її потребувала нова релігійна громада і монастирське самоврядування. То була передусім людина з дієвою духовною самодисципліною⁶¹. Усвідомлення джерел виникнення нових форм соціальності привело свого часу Едмунда Берка (XVIIIст.) до висновку про те, що "релігія є основою громадянського суспільства", – про нього буде йти мова пізніше. Ще один надто важливий крок був здійснений протягом Середніх віків у ділянці теоретичного внеску в історичний процес. Як зазначає Ф. Коплстон, "період великих абсолютних монархій був попереду, але поступове формування *національної само-*

⁶⁰ Royal Robert. Why put the West in the Western Civilisation? // The Intercollegiate Review. Spring, 1998. – P. 8.

⁶¹ Ширше про роль християнського світосприйняття йдеться в статті: Карась А.Ф. Християнство, Західна Цивілізація і соціальна трансформація України // Київська Церква, №5 (11), 2000. – С. 44-45.

свідомості стало історичним фактом [курсив мій – А. К.], який на рівні теорії відповідав певному розвитку аристотелівського елементу в середньовічній політичній філософії⁶².

Таким чином, розвиток поглядів на роль свободи в християнському дискурсі призвів до істотного зміщення в інтерпретації соціально-сті, придатної для людей. Значення свободи не лише пов'язувалося із вродженою природою людини, а й інтенціювало цілком новий *можливий* світ, у якому людина покликана бути духовно і громадськи активною. Що стосується соціальної сфери життя, то вона сприймається в значеннях християнської солідарності і взаємодоповнюваності людей, соціальних груп та етносів. Свобода виявилася не лише здатністю обирати чи вибирати, - вона ставала джерелом творення, народження нового: благочестя і належних йому громадських та соціальних форм. Підтвердженням цьому була багата на експерименти соціально-релігійна практика середньовіччя, що стосувалася і церковних реформ, і соціально-політичних рухів, пов'язаних з ними. Достатньо пригадати принаймні проекти Вікліфа (1320-1384) в Англії та Яна Гуса (1373-1415) в Богемії, де пропонувалося папську владу передати на суд народного обговорення. Так визрівала ідея церкви як самодостатньої громади, рівних між собою членів, у якій духівництво, включаючи папу, - "це лише органи, через які діє суспільство". Поняття самодостатньої громади викликало теорію церковного собору, навколо якої точилася тривала столітня дискусія щодо спроб перетворити владу папи в представницьку від церковної громади. Відомі дослідники історії політичної думки Дж. Себайн і Т. Торсон вважають, що в соборній теорії прослідковується "непряме посилення на аристотелівську теорію самодостатньої громади, яка може робити все, що потрібне для її життя". Але ще важливішим було те, що віра в силу громади вже переросла в глибоку традицію вважати, "що людям чи громаді притаманне право творити свій власний закон і наставляти своїх власних правителів", не приймаючи тиранії⁶³. Хоча соборна теорія не дала буквальних практичних наслідків, її дискурсивна спрямованість мала величезне значення в сенсі подальшого впровадження ідей верховенства громади на засадах *рівності* її членів, легітимності суспільно схваленої влади та суспільного самоврядування або ж в античному виразі - *res-publica*. Загалом, це була традиція, в рамках якої розвинулися пізніші конституційні та ліберальні теорії соціального устрою та свободи людини. Її

⁶² Коплстон Ф. Середньовічна філософія. - С. 150.

⁶³ Себайн Дж., Торсон Т. Історія політичної думки. - С. 294.

базові дискурсивні знаки і значення, очевидно до Кантівського соціального дуалізму, функціонували в контексті *республіканізму*, який мав цілком практичні наслідки, зокрема в італійській дійсності XIII-XVI століть. "У сенсі розвитку ідеї громадянського суспільства, яке стало здійсненням неунітарної соціальності на основі розмежування сфер добровільної та державно-політичної взаємодії, позитивним виявився релігійний підхід щодо ролі і значення духовних і тілесних сил. Завдяки вірі людина здобула можливість піднятися над політичною, економічною і мирською дійсністю до вищого й універсального рівня реальності, що існує поза повсякденною чуттєвістю"⁶⁴.

1.2.4. Висновки

Визнання "вільної волі" як засадничого принципу буття людини і світу істотно видозмінило пояснення суспільного життя. Його парадигма подається в "Євангеліях", тексти яких засновані на притчах, а не на формальній раціональності греків. Логіка як така не відкидається. Навпаки, вона належить до Божого творіння. Бог не може її недопильовувати, бо це означало б зробити так, "щоб те, що було, стало тим, чого не було". Господь може *дарувати прощення* і повернути предметові чи людині його попередній стан. Коли таке трапляється, то відбувається диво, чудо воскресіння чи навернення. Воно надходить у вигляді дарунку благодаті чи прощення. В тому є своя Господня логіка – адже саме народження людини, неповторність і незбагненність її життя – це також дарунок Неба. Проте логічні засади мислення не можуть бути порушені, бо вони даровані разом із життям: те, що сталося в минулому, не може мислитися таким, що не сталося. Інша річ зі словами, зібраними людьми в текстах і книгах. Оскільки ніби однакові слова в різних текстах концептуально суперечать між собою і промовляють дещо інше, аніж здається з першого погляду, то світ, про який вони повідомляють, також є інший. Він прихований від формальної, детерміністичної логіки. Книга життя сповнена таїни, правда світу лежить на споді, а не на поверхні слів. Слова – це лише знаки або символи, за якими духовні очі впізнають знамення істини. Остання не пізнається засобами обмеженої людської свідомості, а досягається чи впізнається в неперервному мерехтінні вічності, де криються можливості

⁶⁴ Див.: Карась А. Християнство, Західна цивілізація і соціальна трансформація України // Київська Церква. Альманах християнської думки. Київ-Львів.- № 5 (11), 2000. – С. 42.

свободи. Вони дорівнюють можливостям людини серед зовнішньої детермінованості речей претендувати на частку світової судьби, тобто на особисту в ній долю або на спробу спасіння від поглинання повсякденною марнотою.

Така парадигма розуміння світу зсувала його формально-логічне пояснення, що ґрунтувалося на ототожненні знання з причинами. Пояснити в контексті християнського світосприйняття означало виявити радше *суть* чи *значення* того, про що *мовиться* усно чи текстуально. Не ізольовано від мовлення і тексту існує правда світу, а, навпаки, текст, Святе Письмо, людське мовлення і слово стають невід'ємною основою її вияву, перебування між людьми в формі знаків, символів, значень і кодів.

Християнська парадигма розуміння світу є *інтерпретативною* формою визнання участі чи долі людини в тому, до чого вона прагне. Це є участь *солідаристського* ґатунку в су-спільному житті. Об'єктивістська парадигма чекатиме попереду, хоча її ідейні засади були закладені ще Платоновою спробою досягти "нейтрального" знання і доповнені формально-логічним розумінням причиновості як знання про причини в природі.

З практичного боку, на думку Джона Голла, корені громадянського суспільства сягають тих історичних глибин, коли християнська церква рішуче відмовилася ідеологічно забезпечувати визнання влади римської імперії. Це призвело до ідеологічного і політичного роз'єднання влади. Тут роль християнської церкви була „разюче відмінною від місця релігії в Китаї і Візантії, не кажучи вже про іслам.<...> Довіра і співробітництво від початку стали можливими завдяки сенсу єдності, що забезпечувався християнськими нормами". Голл підкреслює, що, на його переконання, „громадянське суспільство поширювалося внаслідок усвідомлення досвіду боротьби проти тенденцій політично-релігійної уніфікації”⁶⁵.

Загалом, ідея громадянського суспільства поєднується з практикою, що сягає своїми коренями в еллінський поліс, або, як зазначає С. Ф. Рашидов, „у той генотип європейської цивілізації, який послідовно актуалізується в різні епохи”⁶⁶. Джеффри Александер, сучасний

⁶⁵ Hall J. A. In Search of Civil Society // Civil Society: Theory, History, and Comparison. – Ed. by J. Hall. - Polity Press: Cambridge MA, USA, 1995. - P. 5.

⁶⁶ Рашидов С. Ф. Афіньський поліс як зародок громадянського суспільства // Мультитверсум. Філософський альманах. Випуск 23. – К.: Український центр духовної культури, 2001. – С. 52.

американський вчений, визнає еволюційне значення сформованих у середньовіччі традицій децентралізації і солідаризму для формування майбутніх громадянських суспільств⁶⁷.

1.3. Від міської громади до республіки

1.3.1. Значення міста

Життя Св. Томи припало на період, що його історики вважають рубіжним для відродження міста в Європі. Місто віддавна було носієм специфічного ґатунку соціальності, асоційованої з поняттям цивілізації. Зростаючі потреби до розумного, раціонального характеру комунікації ставали важливою вимогою цієї соціальності. Місто інтенсивно поширює не тільки писемність, торгові рахунки, але й одночасно конкуренцію і конфліктність та форми досягнення консенсусу. Ф. Бродель підказує, що з XI ст., коли відроджується місто, розпочинається пошвавлення в Європі, а розквіт міста в Італії спричиняється до настання доби Відродження.

Очевидно, не може йти мова про те, що місто безпосередньо породжувало піднесення. Багато важать чинники, що викликали ріст і піднесення самих міст. Зазначимо найголовніші, зокрема "безперервний діалог з селом", комунікативні форми взаємовідносин у міській громаді та між громадами і соціальними групами в межах міста, включаючи форми міського врядування і влади, а також взаємовідносини між містами, що завжди перебували в певній ієрархії. За означенням Микити Шаповала, „місто є складним соціальним агрегатом, що забезпечує своє існування не прямим відношенням до природи, а відношенням до інших соціальних скупин (власне до села) і з цього випливає, що члени міста діють в чисто соціальній простороні і тому мають соціальний досвід, безмірно вищий за селянський”⁶⁸. Однак принцип організації міського життя багато в чому походив з сільської *громади*, що набувала нового характеру під впливом розвитку саме економічно-торгової сфери. Усамостійнення цієї сфери від прямого політичного втручання призводило до диференціації між містом і державою, що за-

⁶⁷ Alexander Jeffrey C. Core Solidarity, Ethnic Out-Groups, and Social Differentiation / In: Differentiation Theory and Social Change. Comparative and Historical Perspective. Ed. by Jeffrey C. Alexander and Paul Colomy. – New York: Columbia University Press, 1990. – P. 268 -272.

⁶⁸ Шаповал М. Загальна соціологія. – К.: Український центр духовної культури, 1996. – С. 266.

кріплювалося в дискурсивних тогочасних практиках та соціальних інституціях самоврядування. Знаковими для сприйняття нової соціальності ставали орієнтири і слова, відповідні до них, – *успіх, удача, ощадливість, добробут, чесність, ошуканство, користь, вигода і, звичайно, гроші, повага, довіра*. Оновленого значення набуває поняття *громадянин, громадянство*. Тепер це вже людина не просто член самоврядної спільноти, а житель міського соціального світу – *міщанин, бюргер, citizen, обиватель, буржуа*. Набуваючи нових рис та навичок поведінки міщанина, особа все ж воліла зберігати взаємопов'язаність зі спільнотою, комуною, громадою. Сенс зберігати статус приналежності до громади був водночас сенсом *рівності* в її межах, що дозволяла однаково претендувати на рівні права щодо здійснення персональної свободи. Ядром міського типу соціальності залишається самоврядна громада як ґарант визначення “природної свободи” людини. Статус громадянина, члена міської спільноти, перебував під знаком постійного виклику – виклику передусім сеньйоральній традиції, претензій державної влади, а також майнових чи корпоративних цензів. Стати повноправним громадянином міської спільноти уже само по собі означало причаститися до “*міри почестей*”, здобути визнання особистих прав.

Громадянство ставало нормою не лише на забезпечення свободи людини, але й умовою її добробуту й самоздійснення в сенсі власних спроможностей⁶⁹. Істотна функція громади полягала в монополізації права визначати й розподіляти *почесті* для громадян. Тут пролягала одна з найнапруженіших зон конкуренції й боротьби з державною владою. Той, хто перебирав опіку над почестями, фактично перебирав опіку над громадою – опікуном міг бути місцевий сеньйор, королівський двір чи напіванонімне формування. Макс Вебер вважав, що середньовічні міста, в яких зберігалася відносна демократія, мали культур-

⁶⁹ Ф. Бродель наводить приклад, що, скажімо, в Марселі XVI ст., “аби отримати скупі дароване громадянство, слід було мати “десять років постійного проживання, володіти нерухомим майном, одружитися на міській дівчині”. Інакше людина залишалася в загальній масі негромадян міста, *tapas*, селяків. Така концепція громадянства була правилом скрізь”. – Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм XV-VIII ст. – Т.1. – К., 1995. – С. 448. Інший дослідник, Лауро Мартінес, вважає, що політичні права чи право голосу в різних містах-громадах (комунах) мали від 2% до 12% мешканців. Також існують твердження, що кожний п'ятий чоловік мав громадянство Флоренції. – Див.: *Lauro Martines. Power and Imagination: City-States in Renaissance Italy*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1988. – P. 148.

но-соціологічну пов'язаність з громадянськими традиціями античного полісу⁷⁰.

Головною ознакою нової соціальності міст Європи залишалися *вольності*, на які вони були спроможні. Вольності міст визначали їх упривілейованість від прямого втручання державної влади. Ф. Бродель зазначає, що "довкола таких привілейованих міст невдовзі не стало держав. Так склалося в Італії і Німеччині під час політичних струсів XI-II ст. Але головне й непередбачене полягало в тому, що окремі міста зовсім "підривали" політичний простір, конституювалися в самостійні світи, міста-держави, закуті в панцир отриманих або вирваних привілеїв, які були їм ніби "юридичними укріпленнями"⁷¹. Опираючись М. Вебера, сучасний український дослідник Ю. Павленко підкреслює, що „середньовічне західноєвропейське місто було не лише центром ремесла і торгівлі, адміністративно-судової округи, релігійно-культового життя, але також (і можливо передусім) було спілкою вільних і, на рівні його повноправних членів, рівних людей, які володіли приватною власністю. Як і в давньогрецькому полісі, відносини між його громадянами-власниками будувалися по горизонталі як суспільно-договірні, з виборами підзвітних комуні голів місцевого самоврядування"⁷².

Однак соціальність, у яку загалом потрапляла людина з XII ст., не обмежувалася лише статусом громадянина привілейованого міста. Вона також перебувала під впливом тяжіння відносин у середині селянського господарства, а також між ними і самодержавством. Дві тенденції – громадянське самоврядування й політичне самодержавство чи абсолютизм перебували в непевному конфлікті аж до остаточного встановлення абсолютних монархій у Європі. На XIV-XV ст. були міста вільні, самоврядні і міста, що перебували під опікою державної, централізованої влади. Окрема історія стосується розвитку американського поселення, а також соціальності в умовах центральносхідної Європи, зокрема поселень з українською ідентифікаційною специфікою. (Йдеться лише про європейський простір).

Таким чином, міське населення, з одного боку, сильно тяжіло до *субсидіарного* ґатунку соціальності, що могла виникати на основі громадянського ґатунку солідарності, а з другого боку, сприяло породженню протистоянь і ворожнечі (в тому числі за привілеї) між різними

⁷⁰ Вебер М. Избранное. Образ общества. – М.: Прогресс, 1994. – С. 418.

⁷¹ Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм. – С. 441.

⁷² Павленко Ю. В. История мировой цивилизации. Философский анализ. – К.: Фенікс, 2002. – С. 556.

цехами, групами, гільдіями, нобілітетом і, врешті, населенням чи громадами-комунами, втрачаючи громадянський потенціал чи занижуючи його рівень (що дорівнює кількісному рівню свободи населення) під впливом різних чинників. За умов станової політичної організації „поняття свободи і незалежності громадської організації зовсім не було зв'язане з тодішніми державними інтересами <...> воно існувало без огляду на загальнодержавні інтереси”⁷³.

Звичайно, було б хибно стверджувати історичну неперервність громадянських інституцій – від античності до Нового часу, навіть коли це стосується, скажімо, Італії. Багато що в генезі міської громади, як вважають авторитетні дослідники, залишається покрите туманом⁷⁴. Але так само неможливо ігнорувати й певну тяглість соціальної практики з відповідними стандартами поведінки та дискурсивні форми її інтерпретації. В основі останньої лежали інтелектуальні чи філософські тексти, напрацьовані від античності. Незважаючи на періоди втрати, історичне забуття й реінтерпретації в світлі нових світоглядних парадигм провідними залишалися об'єднуючий знак свободи та ідея громадянства.

Не переломі від середньовіччя до модерності, зокрема в Італії, міське середовище набирало суперечливого змісту глибокої невірності-важеності інтересів і запитів населення. Воно ставало дедалі ірраціональним скупченням людей, чії потреби зосереджувалися на багатстві, владі та славі. Традиційні громадські інститути перетворилися на застарілі й недієздатні. Чесність, вірність обітниці, непідкупність ставали невинуватими пережитками минулого. Багато міщан звинувачувало церкву як джерело облуди й розбрату. Серед них особливо вирізнявся голос *Ніколо Мак'явеллі*.

1.3.2. Рецепт Мак'явеллі

Зростання загальної анархії в суспільствах, що формувалися на певній етнічній основі, одночасне наростання жорстокості, підступу, вбивств серед представників великої і малої влади викликали радикальну переорієнтацію світосприйняття. Фактичне збільшення міст виплеснуло на поверхню очевидні егоїстичні інтереси, що їх генерувала

⁷³ Панейко Ю. Теоретичні основи самоврядування. – Львів: Літопис, 2002. – С. 25.

⁷⁴ Див: Hyde J. K. Society and Politics in Medieval Italy: The Evolution of Civil Life, 1000-1300. London: Macmillan, 1973. – P. 14.

економічна активність населення й сприйняття свободи, ідентифіковане з нею. Попередньо усталені стандарти *солідарності*, визначені ідеологією Церкви, перестали спрацьовувати між міщанами, перед якими тепер відкривався "*світ-економіка*" (термін Ф. Броделя). Актуалізована потреба єдності потребувала нових стандартів солідарності або ж *соціальної інтеграції* населення. Історія показує, що вони здійснювалися в кількох площинах, найактуальнішими з яких стали соціокультурна і державно-політична.

Н. Мак'явеллі стає речником нових викликів, орієнтуючись на людину-егоїста, яка сама собі творить закон, керуючись мотивами й інтересами сили та збагачення. Людина перестає бути благонадійним мирянином, слухняним членом релігійної громади, - вона тепер істота непевна, суперечлива, підступна й небезпечна. Публічно, на людях, вона не така, як у приватному житті, - видає себе за іншу, демонструючи повагу до цінностей, які насправді її пригнічують. Мак'явеллі, як і раніше Аристотель, знову ж розрізняє громадське і приватне, проте останнє набуває цілковитого унезалежнення власне в морально-етичному сенсі. Чесноти приватного життя тепер не вважаються публічно істотними. Мак'явеллі став радикальним прибічником нових тенденцій щодо політичної єдності й виступив з різкими звинуваченнями Церкви, яка, на його думку, спричинила ослаблення Італії. Він позитивно сприймав роль "грубої сили" в тому, щоб владною рукою приборкати розбещеність і гультяйство принців та сеньйорів, які роздирали тіло Італії на шматки. "І водночас ніхто так високо, як він, не цінував почуття національної єдності, яке, щойно народжуючись, підспудно рухало цією грубою силою"⁷⁵. На думку Мак'явеллі, об'єднуванню Італії в потужну державу заважали передовсім інституції народного самоврядування і змагання між мешканцями міст за першість у почестях та славі. Суть соціального прогресу тримається не на абстрактних законах і звичаях, а винятково на політичній владі, яка повсякчас демонструє грубу силу. Володарю дозволено найбільша міра свободи, його вчинки мають бути викликом громадам, містам і самій судьбі. Володар відповідальний лише перед лицем національної політичної єдності. Йому дозволено все в приватному житті, він може бути в очах громади людиною свавільною й лихою, але це не перешкода бути добрим правителем.

⁷⁵ Себайн Дж., Торсон Т. Історія політичного думки. – С. 307.

Та все ж політичним ідеалом Мак'явеллі залишалася *республіка*, основою якої є свобода й добрі звичаї громадян.⁷⁶ Він не вважав, що моральний занепад спільноти може сприяти політичному об'єднанню, хоча сильна політична влада могла б покращити стан громадянських чеснот, дбаючи про захист власності і життя населення. Коли державна влада міцна, то народне самоврядування також може нести користь. Мак'явеллі ненавидів сеньйоральні звичаї, що полягали в байдикуванні тогочасної аристократії та просаджуванні нею ренти, яка здійснювалася з власних маєтків. Несприйняття корупції можновладців різного рівня поєднувалося з несприйняттям "громадянської непорядності" міщан⁷⁷. Мак'явеллі, шукаючи шляхи відновлення добродійності соціально-політичних інституцій, апелював до ідеї республіки. Її втілення бачилося йому в поширенні нової форми солідарності - такої, що могла б піти далі понад егоїстичні інтереси, здійснювані в економічній активності. В соціальних відносинах міського середовища, яке, з одного боку, вивільняло індивіда від традиційних станових обмежень, почав народжуватися громадянин зразка "*модульної людини*" (термін Геллнера). Солідаризувати таких громадян у єдине суспільство ставало дедалі складніше. Традиційна форма полягала в посиленні політичної влади, що неминуче вело до деспотизму й монархії. Мак'явеллі, проте, відкрив нові можливості патріотизму громад, поширивши його значення на культурно-національний рівень. Прагнення вберегти окремі міста-громади, де тепер народжувалася "модульна людина", перетворилося на потребу вберегти Італію як єдину державу-республіку. Очевидно, що коли політичні засоби були цілком реальними важелями, то національна солідарність розпочинає своє існування з уяви, так би мовити, віртуально⁷⁸. Практичне втілення такої національної солідарності, попервах віртуальної, давало не цілком передбачувані плоди - формування держав абсолютистського ґатунку. Однак соціальні процеси, що не тотожні до політичних, посилювали водночас новітні зміни в економічній та приватній сферах - закладалися умови

⁷⁶ Див.: Мак'явеллі Нікколо. Флорентійські хроніки. Державець. - К.: Основи, 1998. - С. 396.

⁷⁷ Жан-Жак Руссо в "Емілі" значно пізніше за Мак'явеллі говорив, що "великі міста" виснажують державу і є її слабкістю: багатство, яке вони виробляють, - це багатство уявне й ілюзорне, багато грошей з малим ефектом... Хто зміг би побачити, що Франція була б куди могутніша, коли б знищити Париж".

⁷⁸ Щодо змісту терміна віртуальна солідарність, то я дотримуюся поглядів Бенедикта Андерсона. Див.: Андерсон Б. Уявні спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму. - К.: Критика, 2001. - С. 22.

для звільнення людської ініціативи в умовах міста і села. Тобто йшов процес утворення громадянських відносин нового типу на засадах економічної активності. По суті, тенденція посилення держави засобами абсолютизму суперечила тенденціям вивільнення економічної свободи населення й змагання за конституційне забезпечення прав людини-громадянина, пов'язаного з ним. Природним чином соціальна інтеграція під ідеєю національної республіки виступала якісно новою консолідуючою силою: солідарність суспільства в національній формі не була тотожна політичній сфері. Її чинниками ставали культурно-психологічні механізми, серед яких дедалі більшої ваги надавалося літературі, мистецтву й самій мові. Подальший розвиток соціальної свободи і громадянства як її інституційного втілення, таким чином, передбачав виникнення державної ідеології, яка б артикулювала стандарти "громадянської порядності" на новому національному рівні. Пізніше в історії цей рівень означить державу як суверенний політичний організм.

Розвиток міст, що характеризувалися розширенням приватної свободи людини завдяки поділові праці, змінив соціальну природу громади і громадянства. Попередні форми солідаристської комунікації стають неефективними. На передній план висувається дискурс національної держави. В контексті нової соціальної практики конституються нові стандарти поведінки і порядності, зорієнтовані на економічну свободу і національну єдність. Вони покликані також переступити, трансцендувати межі *субсидіарної* моделі відносин між групами, які гальмувалися упривілейованими верствами та неповнотою громадянства населення міст і тим більше – політичної спільноти. Однак, що стосується Західної цивілізації, то її соціально-громадянський поступ складався в напрямку диференціації громади і політичної влади, суспільства і держави. Невдовзі внаслідок цього утвориться нова соціальна дійсність громадянського суспільства, проте шлях до нього пролягатиме через поборювання надмірності державного абсолютизму.

Окрім того, з іменем Н. Мак'явеллі англо-американська соціально-політична філософія пов'язує традицію т. зв. "республіканської" школи громадянства. Властиво в її контексті розвиток соціальних інституцій узалежнився від "громадянської порядності" населення держави. Вважається, що концепти республіканського громадянства і національного суверенітету поступилися місцем теоріям Гоббса та Лока й потонули в дискурсі ліберального індивідуалізму.

1.3.3. Жан Бодуен

У процесі подальшого теоретичного розвитку на шляху до теорії Т. Гоббса варто згадати концепції Ж. Бодуена й Г. Гроція, які прямо не стосуються інтерпретації природи громадянського суспільства, але пов'язані з проблемами громадянства і соціальної інтеграції.

Ж. Бодуен закріпив за поняттям громадянства істотно нове значення, узагальнивши його винятково з політичною дійсністю абсолютистської держави. Громадянство перетворюється буквально в підданство суверенові. Відтак суто соціальна складова громадянства, що раніше визначалася приналежністю до самоврядної громади, фактично вивітрувалася. Усі соціальні відносини, в які "вплутана" людина на рівні родини, господарства, власності, громади, корпорації, гільдії чи церкви, Бодуен підпорядковує *послухові й підлеглості* суверенові. Навіть національний рівень відносин, тобто відносини в межах певної культурної спільноти, він субординує перед єдиним сувереном. Бодуен запроваджує термін *cite*, що близький до модерного поняття "нація", окреслюючи ним спільноту, яка склалася на основі взаємопроникнення звичаїв, релігії, мови і законів. Така соціальна спільнота, на його думку, ще не є політичним об'єднанням. Останнє складається там, де з'являється абсолютний суверен, влада якого не може бути обмежена законами, оскільки сам суверен стає джерелом законів для підданих громадян. У такий спосіб політична сфера ідентифікувалася з потенцією необмеженої верховної влади над підданими.

1.3.4. Г. Гроцій

Значення Гроцієвого тлумачення громадянства криється найперше в його ідеях про міжнародні відносини між суверенними державами, що мали б підлягати міжнародному праву, а не зводитися до сваволі суверенів. Гроцій намагається визначити сутність природного права, повертаючись думкою до Ціцерона й, зокрема, його дискусії з Карнеадом щодо природного чуття справедливості. Оголений утилітаризм Карнеада він заперечує твердженням, що людина – це істота соціальна, а найбільша користь її – в підтримці суспільного стану всіх. Гроцій вважає, що людина покликана не просто жити, а жити в суспільстві організованому і мирному. Отже, за своєю природою людина покликана до "соціабельних" дій, інакше кажучи, люди зацікавлені в підтримці належного соціального ладу. Головними чинниками соціальності він називає природне право і розум (у цьому він близький до

Аристотеля й Т. Аквінського). Природне право є основою злагоди між людьми лише завдяки "голосу здорового глузду", або розуму. Саме розум, що закладає раціональні підвалини міжлюдським відносинам, є джерелом визначення "громадянського права" на відміну від природного.

РОЗДІЛ 2
**РАЦІОНАЛІСТИЧНИЙ ВИКЛИК
НОВОГО ЧАСУ**

**2.1. Т. Гоббс про свободу, громадянське
суспільство і державу**

**2.1.1. Методологія матеріалістичного
редукціонізму**

Гоббс пішов на сміливий розрив з платонівською й аристотелівською традиціями і створив метафізичну систему, де “не було місця для трансцендентних вартостей”. Його висновки запозичили послідовники Бенґама (утилітаристи), які взагалі заперечували природне право. Гоббс намагався узгодити визнання природного права з матеріалізмом, надаючи істотно іншу пояснювальну основу. Апелюючи до успіхів природничої науки, Гоббс розглядає взаємодію між людьми за зразками взаємодії в природі загалом. Суть взаємодії набула механістичного вигляду й пояснювалася за принципом детермінізму й причинності. У такому аспекті особливого значення набуває Гоббсове розуміння свободи.

Характерним вже є те, що третю частину праці “Основи філософії” він називає “Про громадянина” і розпочинає розділом “Свобода”, в якому застосовується поняття “громадянське суспільство”. У першому розділі, що має назву “Про становище людини поза громадянським суспільством”, Т. Гоббс визначає засоби, необхідні для створення суспільства, або ж “миру між людьми”.

Основа взаємодії між людьми – це потреба користі, яку Гоббс інтерпретує через природний егоїзм як рушія поведінки людей. „Потрібно визнати, – пише він, – що всі великі і міцні людські суспільства мають своїм джерелом не взаємну доброзичливість, а взаємний страх людей”⁷⁹. Саме у “взаємному страхові”, що визначає природну рівність людей та їхнє бажання наносити один одному збитки, Гоббс завбачає початок „громадянського суспільства”. Якщо ж усунути страх, то люди радше волітимуть панування, а не суспільності. Під страхом Т.Гоббс

⁷⁹ Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1989. – С. 287.

фактично розуміє потребу людей у безпеці, що викликає прагнення уникати стану небезпеки, недовір'я, підозрілості. Це такий страх, що допомагає людям запобігати нападу і кровопролиття, утворюючи надійний соціальний захист. Умовою захисту людини є суспільство, організоване в державу. „Поза державою – панування пристрастей, війна, страх, бідність, мерзенність, самотність, варварство, невігластво, дикість; у державі – панування розуму, мир, безпека, багатство, благо, взаємодопомога, витонченість, науки, доброзичливість”⁸⁰.

Головним мотивом людської поведінки є корисливість, що регулюється жаданнями і розумом. Відповідно, соціальність набуває позитивного значення як засіб для задоволення „жадоби нової і нової влади”. Державне суспільство, однак, має складатися на раціональних засадах самозбереження людини. Саме “життя в державі”, де влада є максимально абсолютною, Гоббс вважає природним людським життям. Тут, як бачимо, погляди Гоббса дуже близькі до концепції Ж.Бодуена, проте він йде значно далі, послуговуючись методологією радикального матеріалізму і вважаючи істотним лише те, що відповідає так званій частковості, актуальності, тому й пояснює стосунки між людьми як наскрізь штучні, “інструментальні”. Людина поза соціальністю стає непевною, непостійною, руйнівною, небезпечною для себе й для інших, перебуваючи під впливом пристрастей. Звідси суверен виникає як знак компенсації природних вад людини й, закономірно, доконечно набуває суверенного права над людьми. Основна мета суверена в державі, як і батька в родині, досягти покори атомізованих членів спільного політичного простору. Суверенна влада здобувається силою, вона також походить з необхідності забезпечити мир між людьми. Якщо ж політичний простір людського життя визначає характер соціальних зв'язків, то джерелом цієї соціальності є *необхідність*, що зумовлюється страхом індивіда перед знищенням. Соціальність виникає як наслідок повного підпорядкування *необхідності*, вона сама стає так само формою необхідності, поза якою існує війна “всіх проти всіх”, руйнування та смерть. Тоді що таке свобода? Яким чином вона може пов'язуватися із соціальним ладом?

Гоббс подає свободу не інакше, як у співвідношенні з необхідністю і присвячує їй аналізу окрему працю, де пише: “Я визнаю таку *свободу*, у відповідності до якої *можу* чинити будь-що, коли *бажаю*”⁸¹. У такому сенсі постає потреба відрізнити “свободу від гріха,

⁸⁰ Там само. – С. 374.

⁸¹ Гоббс Т. О свободѣ и необходимости // Сочинения в 2 т.- Т.1. – С. 582.

рабства чи *насилля*" і свободу від *необхідності*, примусу, неunikненості та *"визначення щодо будь-чого"*. Відокремлення Гоббс проводить зокрема і для того, щоб проаналізувати сенс *добровільності* людських вчинків, що підлягають критерію вільної волі, якому приділялася першочергова увага в тривалій релігійній інтерпретації особи. Гоббс схильний ототожнити свободу волі з бажанням, вважаючи їх спорідненими у всіх живих істот. Відмінності між бажаннями людини і тварини полягають у тому, що перша обумовлює їх роздумами, виявляючи таким чином свою волю. Обдумані бажання і є тим, що "ми називаємо волею". Лише участь розуму в здійсненні бажань надає діям значення добровільності, а "добровільна дія і дія, що відбувається в результаті вибору, суть одне й те ж"⁸². Бути вільним від насильства означає діяти так, щоб страх не був причиною хотіння (бажання). Проте це не означає, на думку Гоббс, бути вільним тотально: "бути *вільним від примусу* ... не може жодна людина..."⁸³. Повної, тотальної свободи не існує. Все в світі взаємопов'язане, а отже, детерміноване, бо ніщо не має початку в самому собі, хоча воля є "необхідна причина добровільних дій", проте через її пов'язаність з іншими речами "всі добровільні дії обумовлені необхідними причинами і є вимушеними"⁸⁴. Відтак свобода – це зовсім не відсутність необхідності, а відсутність насильницьких дій на особу. Насильство є головною перешкодою для здійснення вільної волі людини, тому що "...свобода – це відсутність будь-яких перешкод для дії, оскільки вони перебувають у природі і внутрішніх якостях діючого суб'єкта"⁸⁵. Коли дії перешкоджені, тоді особа набуває свободи (уникає насильства), утримуючись від діяння, усуваючись у тінь державного життя.

2.1.2. Свобода і соціальні засади держави

Тема свободи і природних прав людини стояла надзвичайно гостро в Англії XVII століття, оскільки центр політичної боротьби того часу складався навколо суперництва королівської влади і повноважень Парламенту. Гоббса цікавило поняття верховної влади та права і обов'язки громадян щодо неї. Проте найскладнішою залишалася проблема підтримки єдності держави і формування найпридатнішої соціальної основи народної інтеграції і міжнародного миру для забезпечен-

⁸² Там само. – С. 607.

⁸³ Там само. – С. 598.

⁸⁴ Там само. – С. 608.

⁸⁵ Там само.

ня принципу самозбереження людей. У цьому зв'язку Гоббс послідовно проводить своє філософське переконання в тому, що жодна людина не має більш органічного зобов'язання перед іншою людиною чи спільнотою аніж те, що випливає з її власної активності. Він розглядає громадянське об'єднання як "співдружність", що організована довкола верховної влади. "Поза державою кожен має найповнішу свободу, але така свобода не дає користі,.. бо всі потерпають від того, що кожному прийде на гадку. Коли ж виникає держава, кожен громадянин зберігає за собою стільки свободи, скільки потрібно для спокійного і благодатного життя, відбираючи в інших її лише стільки, аби їх не боялися"⁸⁶. Типовим станом людей поза суспільством є стан війни, проте природа за посередництвом розуму людей закликає їх прагнути миру, тому природний закон – це не просто згода між людьми, але *угода* за посередництвом розуму. Простого прагнення волі багатьох, спрямованих до однієї мети, недостатньо для надійного миру і правдивої єдності. Необхідним засобом єднання є "єдина воля всіх людей". Такий стан досягається лише в тому разі, коли "кожний підпорядкує свою волю іншій єдиній волі"⁸⁷. Єдина воля може бути втілена в волю окремої людини або ж у волю одних зборів, проте в будь-якому випадку *єдність* виникає з *підпорядкування волі багатьох*. Гоббс вважає, що "воля сама по собі не є вільною, а є лише джерелом вільних дій", тому вона мало залежить від роздумів⁸⁸. Суть єдності полягає в тому, щоб підкорити волю однієї людини волі іншої й перенести на неї право на свої сили і можливості. Об'єднання, створюване на основі підпорядкування, або соціальна єдність "називається *державою*, або *громадянським суспільством*" (*societas civilis*), а також *громадянською особою* (*persona civilis*). Отже, держава (*civitas*), якщо дати їй визначення, є "*однією особою*, чия *воля* на основі згоди багатьох людей повинна вважатися *волею* їх всіх"⁸⁹.

Урівнюючи державу з громадянським суспільством у подібності однієї громадянської особи, Томас Гоббс виводить населення такої держави в статусі *громадян*, рівних перед законом, але таких, що є *підданими* того, хто володіє верховною владою, – монарха. Адже громадянське суспільство - це суспільство, що діє на основі природних законів,

⁸⁶ Там само. – С.373.

⁸⁷ Там само. – С.330.

⁸⁸ Там само. – С.331.

⁸⁹ Там само.

встановлених за участю розуму, – воно делегує права громадян як рівних членів на рівень верховної влади.

Таким чином, верховна влада стає доконечною умовою легітимації громадянського об'єднання і може зосереджуватися лише в руках конкретного суверена. Звідси суть врядування зводиться до встановлення і підтримки верховної влади, але не свободи індивіда, взятого окремо поза владою.

Т. Гоббс розрізняє два роди держав – природних і встановлених. Перші виникають стихійно, вони мають деспотичний характер і є нестійкими. Другі встановлюються на основі добровільного підкорення громадян пануванню однієї людини або зібранню людей, що наділені верховною владою. Установлені держави він називає *політичними*, або *громадянськими*, проте суверен, який володіє верховною владою, не пов'язаний державними законами. Думку про те, що громадянським законам повинні підлягати також ті, хто наділений верховною владою, Т. Гоббс вважав руйнівною для існування громадянського суспільства. З цього приводу його теорія суспільної єдності є по суті антиаристотелівською й недемократичною. На тих же підставах він вважає небезпечними для соціальної єдності спроби розділити верховну владу.

2.1.3. Розрізнення природного права і природного закону

У Парижі 1651 р. виходить Гоббсова праця „Левіафан”, де він мав на меті виправдати монархічну систему соціальної організації. Знаменно, що за два роки перед тим було страчено короля Карла I. Гоббс наголошує, що великий Левіафан, названий Республікою, чи Державою (латинською – *civitas*), є лише велика людина, створена штучно задля охорони і захисту природної людини. Головна його мета – встановлення єдності людей через дотримання природних законів і справедливості. Останні встановлюються на основі розумного обмеження свободи, якою людина може володіти, перебуваючи поза суспільством у стані природи. Так само в природному стані не може бути справедливості; її встановлення і сенс пов'язані з соціальною єдністю людей у громадянському (установленому) суспільстві. Ще в праці „Про громадянина” Гоббс наголошує, що „свобода громадян полягає не в тому, щоб на них не поширювалися державні закони, ... свобода повинна розглядатися як частина природного права, що надається грома-

дянам громадянськими законами⁹⁰. Тут же ж уточнюється, що „існує велика відмінність між *законом* і *правом*, адже закон – це *обмеження*, право ж є *свободою*, і вони протилежні одне одному”⁹¹. Як зазначалося раніше, встановлення природних законів забезпечує громадянське становище людей. За відсутності такого, вони перебувають у стані війни всіх проти всіх. Це такий стан, у якому, за Гоббсом, поняття правильного і неправильного, справедливого і несправедливого не мають значення, оскільки „справедливість і несправедливість є якостями людей, які живуть суспільно, а не в самотності”⁹².

У зв'язку з цим Гоббс розрізняє „природне право”(right of nature) і „природний закон” (law of nature). Перше визначається як „свобода всякої людини застосовувати власні сили на власний розсуд для збереження своєї природи, тобто власного життя...”⁹³

Щодо значення свободи, то Гоббс знову ж розуміє її як відсутність зовнішніх перешкод чинити те, що хтось волів би.

Природний закон – це „настанова, чи віднайдене розумом загальне правило, згідно з яким людині забороняється чинити те, що згубне для її життя”⁹⁴.

Якщо право полягає в свободі вчинити так або інакше, то закон визначає і зобов'язує завдяки участі розуму. Важливо також розуміти, що розум – це теж явище природи, але діє він винятково через людину в її суспільних потребах безпеки. Звідси, за Гоббсом, *основний природний закон*, який диктується голосом розуму і полягає в тому, що людина серед людей повинна домагатися миру і бути послідовною в даному домаганні.

З цього основного закону впливає другий природний закон, повідомлюваний голосом розуму. Оскільки інтереси *миру* і *самозахисту* є найважливішими для людини, то необхідно навчитися вдовольнятися такою мірою власної свободи щодо інших людей і речей, яку можливо допустити в інших людях щодо себе самого. Цей закон простежується ще в Євангелії під максимою чинити щодо інших так, щоб вчинки інших були б бажаними щодо себе самого.

Тут йдеться про деяку міру рівнозначних вчинків між людьми, які не посягають на чужу свободу. Це по суті мотив *правдивості* люди-

⁹⁰ Там само. – С.409.

⁹¹ Там само. – С.415.

⁹² Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. – Там же.- Т. 2. – М.: Мысль, 1991. – С. 97.

⁹³ Там само. – С. 98.

⁹⁴ Там само.

ни щодо інших, що визначається передусім правдивістю людини стосовно самої себе. Адже саме в заламуванні свободи іншого люди чинять неправду і відносно самого себе. Окреслення меж природного права щодо посягання на свободу *іншого* дається функцією розуму і висвітлює міру правдивості, або *автентичності*, людини.

Таким чином, теорія природного права і природного закону Гоббса імпліцитно пов'язує значення свободи з тим, що в ХХ столітті постане як вартості автентичності та ідентичності особи. Невипадково т. зв. "другий закон" розуму, який має значення свідомого самостримання або обмеження природного права, логічно виводить думку Гоббса на встановлення *угоди* між людьми; остання ж засновується на добровільному взаємному *перенесенні* права щодо певної цінності. Угода виникає з договорюваності і має значення взаємної обіцянки. В основі останньої лежить мовно-мовленева практика; обіцянка досягається усно чи письмово, а її найважливішими елементами стають довіра, вірність даному слову і від-повідальність за його порушення. Отже, знову ж таки імпліцитно Гоббс порушив проблему ідентичності людини, що народжується навколо дотримання людьми природного закону в сфері домовленостей, досягнутих ними. Недотримання угоди чи домовленості Гоббс називає *несправедливістю*, тобто порушенням "третього" природного закону – справедливості. В такий спосіб він пов'язує справедливість та взаємну довіру як її основу з виконанням домовленостей, які можливі лише зі встановленням громадянської влади, "достатньо міцної, аби примусити людей до виконання своїх договорів"⁹⁵. Далі Гоббс визначає справедливу людину з погляду *відповідності* її характеру з розумом і пов'язує значення справедливості з *чесністю* і *безчесністю*. В цій пов'язаності можемо завбачити витоки відразу двох сучасних концепцій: перша, як уже згадувалося, стосується автентичності, а з другою асоціюється книжка Дж. Ролза "Справедливість як чесність", широко відома з 1970 р.

У цілому Т. Гоббс класифікує дев'ятнадцять природних законів, "якими приписується мир як засіб збереження людей у масі і які відносяться до вчення про громадянське суспільство"⁹⁶. Однією з найхарактерніших дій природних законів є те, що вони покликані створювати "соціабельні" (законослухняні) суспільні відносини. Зрозуміло, що Гоббсове розрізнення права і закону надає перевагу не *владі закону* (і тим більше, не верховенству права), а *владі суверена*, який має пов-

⁹⁵ Там само. – С.111.

⁹⁶ Там само. – С.121.

новаження абсолютного законодавця. Нагадаємо, що Аристотель ще в Давній Греції дуже ясно порушив питання, що в судженні про державний устрій потрібно виходити з того, „чия влада краща – влада найкращого мужа чи влада досконалих законів”⁹⁷. Його ж відповідь говорить: „доцільніше, щоб панував закон, а не котрийсь із-поміж громадян”⁹⁸. Далі Аристотель уточнює: „ ... хто вимагає, аби панувала людина, проявляє (в своїй вимозі) певне дикунство; бо пристрасть саме і є таким (чимось тваринячим), до того ж вона зводить навіть найкращих правителів з істинного шляху; навпаки, закон – це розум поза пристрастями і бажаннями”⁹⁹.

Томас Гоббс вважав такий підхід до природи врядування концептуальною помилкою Аристотеля. Він визнавав вищий авторитет спадкового монарха, який покликаний гарантувати соціальну єдність державної організації суспільства.

Теорія монархічної засади соціальності і забезпечення свободи, яку розвинув Гоббс, викликала несприйняття ще за його життя. Її критикував, зокрема, Джеймс Гаррінгтон (1659р.) – сучасник Гоббса, який на підтримку концепції Аристотеля додає аргументи, виходячи з поняття „громадянського суспільства”. Він погоджується з тим, що „мистецтво, завдяки якому громадянське суспільство зберігається на засадах загальних прав та інтересів ..., [полягає], за Аристотелем і Лівієм, у пануванні законів, а не людей”¹⁰⁰.

2.1.4. Значення дискурсу

Теоретичне конструювання соціального ладу, який би відповідав атомістичній природі людини, що не викликає довіри сама по собі, спонукали Гоббса уважніше поставитися до дискурсивної практики народів. Тут також далеко не все, на його думку, було внормоване. Змінити належним чином соціальні зв'язки означає втрутитися в мовно-мовленнєві засади світосприйняття. Гоббс претендує на те, щоб запровадити “новий лексикон” – нейтральний, неемоційний, непристрасний, науковий. Мова, що твориться в колі родинного, приватного спілкування, Гоббса не влаштовує. Вона надто проста й непридатна для стримування гніву, пожадливості, славолюбства й вільнодумства. Слова простолюдю провокують до надмірностей, непокори й бунтарства.

⁹⁷ Аристотель. Політика. – С. 93. (1286а Є,5).

⁹⁸ Там само. – С.95. (1287а, 20).

⁹⁹ Там само. – С.96. (1287а, 30)

¹⁰⁰ Див.: Гаєк Ф. А. Конституція свободи. – Львів: Літопис, 2002. – С. 173.

Гоббс зазначає, що "загальне використання мови полягає в тому, щоб перевести нашу мисленну мову (*discourse* – курсив мій. А.К.) в словесну, або зв'язок (*train*) наших думок – у зв'язок слів..."¹⁰¹

Слова або назви Гоббс іменує *мітками* чи *знаками*, значення яких залежить від інтерпретативного контексту людської уяви, бажань, намірів, насолод і знання. Оскільки мовно-мовленнєві значення залежать від спрямованості "дискурсивного" контексту, то використання мови, на думку Гоббса, може бути водночас і зловживанням нею. Називається чотири види зловживання мовою, між яких, зокрема, найпоширенішим є неправильне реєстрування власних думок "через відсутність постійного значення вживання слів". Тому люди "реєструють як свої уявлення те, що вони ніколи не уявляли, і вводять себе таким чином в оману"¹⁰². Часто люди вживають такі слова, поєднання яких взагалі позбавлене смислу. Таким *безглуздом*, вважає Гоббс, є дискурс самозакоханих схоластів, які "глибокодумно філософують" про непотрібні речі. Так само шкідливими є зловживання мовою в приватному середовищі. Гоббс накреслює перспективу "*нейтрального лексикону*", що ґрунтуватиметься на науковому або, як стане прийнято говорити пізніше, – "*об'єктивному*" знанні. Цей "новий лексикон" він пов'язує з тим *громадянським станом*, що мав би "знейтралізувати" ворожість між людьми та невпинну волю до змагання за власні потреби в приватній сфері. Громадянський мир держава забезпечує таким чином, що його інструментом, за задумом Гоббса, стає жива мова і мова мислення (дискурс), скерована нею. Новий державний чи політичний дискурс і новий лексикон мають бути очищені передусім від знаків морального значення і приватності, - для нього зайвим є все, що денотує і конотує не тільки почуття, сентиментальність, прихильність і упередження, але й співчуття, доброту, любов, рівність тощо.

Справді, Гоббсів "новий лексикон" видався живучим задумом, без якого державні мужі не можуть обійтися навіть у ХХІ ст. Сучасна риторика деяких високих і нижчих службовців переповнена словечками, значення яких існує, аби приховувати, а не виявляти справжній стан речей. Такими були "за комунізму" завжди повні "закрома родини", такими є сьогодні "зачистка території", що своєю "нейтральністю" перетворюють жорстокість і вбивство на державоугідні речі. Так ціною

¹⁰¹ Гоббс Т. Левіафан, або суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної. – К.: Дух і літера, 2000. – С. 84.

¹⁰² Там само. – С. 85.

“нейтральної” лексики може виявитися заборона на індивідуальне судження, розуміння і, врешті, світосприйняття.

1. Важливим у Гоббса є те, що він обґрунтовує теорію громадянського суспільства на основі: а) природного права, ідентифікованого зі свободою, та б) природного закону, пов'язаного з дією розуму, який, по суті, здійснює раціоналізацію егоїзму. Останнє набуває особливого сенсу з огляду на те, що виголошення раціональних норм егоїзму стало значним кроком у інтерпретації людини як істоти індивідуальної і самостійної в своєму волінні і діях. Головним стало усвідомлення людини як природної і громадянської істоти, яка має власні інтереси і шукає можливостей для їх здійснення через встановлення *громадянського* способу життя або ж держави. Тому погодимося з думкою про те, що “виразно окреслений індивідуалізм робив Гоббсову філософію найреволюційнішою теорією свого століття. Порівняно з цим його обстоювання монархії виглядає поверховим”¹⁰³.

2. Ще одна важлива ідея, що постала з теорії соціальної єдності Гоббса, полягала в його намаганні пов'язати природне право і державну владу через запровадження природних законів за участю розуму. З його теорії випливало, що забезпечена людина є там, де право і влада перебувають у злагоді, а громадянське суспільство залежить від взаємної *довіри*, хоча остання й досягається силою верховенства влади. З цього випливає, що оскільки злагода пов'язана з законом, закон – з розумом, а розум – з природою, то відкривалися інтелектуальні обрії для зростання значення розуму як чинника громадянського поступу. Принаймні було очевидно, що соціальність, як стан людського буття, перебуває в залежності від раціональних форм розуму. Завдяки останньому закони природи детермінують соціальне життя і впливають на суспільні та моральні вартості, хоча не встановлюють їх характер прямо.

3. Водночас розуміння свободи і соціальності в Томаса Гоббса залежало від його філософської парадигми стосовно природи людини і суспільства та загальної світоглядної орієнтації тогочасних мислителів на механістичну модель пояснення. Згідно з нею, особа сприймалася як завершена, самозакрита і непорушна частка буття, її права закладені природою і гарантуються законом. Людина – стала, тривка, малопроникла, але рухома частка, що пов'язана з іншими лише випадково,

¹⁰³ Себайн Дж. Г., Торсон Т. Л. Історія політичної думки. – С. 417.

її воління і поведінка детерміновані. У спеціальній літературі вважається, що така інтерпретативна основа розуміння має саме британське тонування і сформувалася під впливом громадянських воєн в Англії XVII століття. Відповідно, *свобода* стала синонімом індивідуалізму. Умови людського життя найкраще усвідомлювалися в значенні атомістичних та механістичних сутностей. Індивід може зберігати свою внутрішньо природну (егоїстичну) ідентичність навіть за умов, коли зостається поза суспільством. Інша справа, що він не виживе без соціальної єдності. У суспільстві індивіди є частинами соціального агрегату (машини), які взаємопов'язуються з причини сусідства і вигоди. Закони природи, які кличуть до рівності, справедливості, вдячності тощо, не є закони в строгому значенні, а лише якості людей, що спонукують їх до миру, послуху і підлеглості. Тому природна основа людини залишається по суті асоціальною. Відтак держава виглядає лише як задум (вигадка), спричинений страхом і підтримуваний примусом та силою.

Таким чином, термін "громадянське суспільство", що застосовується в теорії Гоббса, пов'язаний з вивченням такого типу політичної єдності, де індивіди ставилися під вплив законів задля забезпечення миру і стійкої влади.

2.1.5. Висновки

Загалом філософська система Гоббса, якій підпорядковувалося пояснення соціальної дійсності, ґрунтувалася на епістемології каузального раціоналізму. Подібно як античний принцип виведення знань простежувався з вивчення *причин* та зумовленостей, так Гоббс вибудовує раціональне пояснення явищ лінійного ґатунку. Усе, що перебуває поза детерміністичним описом, перестає бути правдивим. Випадковість, звичайно, існує, але в своєму існуванні вона виказує не правдивий стан природних речей, а лише стан людської необізнаності з причинами речей. "Люди називають *випадковим* не те, що взагалі не має причини, а лише те, що не має причини, помітної для нас", – писав Гоббс¹⁰⁴.

Взятий методологічний орієнтир вимагає вилучати з дискурсивної практики будь-які знаки випадковості, таїни, прихованості суті чи правди світу. Дискурс має очищатися від "зловживання" мовою, всьому існує каузальне пояснення, воно лежить попереду в історичному майбутньому. Оскільки "свобода, і страх, і необхідність – сумісні", за

¹⁰⁴ Гоббс Т. Левіафан. – К., 2000. – С. 216.

переконаннями Гоббса, то прагнення підпорядковувати знання причинам або необхідності є природним станом розумної істоти. Як стверджував Гоббс, "вільна людина – це та, якій ніщо не перешкоджає робити бажане... Але застосовувати слово *свобода* до речей, що не є тілами (курсив мій – А.К.), – це зловживати словом, адже те, що не має здатності рухатися, не може зустрічати опору"¹⁰⁵.

Соціальна теорія Гоббса виявилася вкрай суперечливою. Він зафіксував тенденцію свого часу до егоїстичного прагнення людини унезалежнюватися від традиційних форм соціальної організації і, таким чином, вивів на передній план суспільних взаємодій людину-індивідуаліста, яка переймається лише приватними інтересами. Спільнота людей перетворена в теорії Гоббса на антисолідаристське скупчення, члени якого можуть тимчасово кооперуватися навколо потреб особистої вигоди. Суспільство в позаполітичній площині набрало, по суті, антиетичного й асоціального ґатунку. Чинником асоціальності стає неререфлективне сприйняття свободи, що притаманне населенню. Отже, суспільство, за Гоббсом, складається з індивідуалістів, головними якостями яких є почуття страху й одночасне домагання свободи самозадоволення. Це ж суспільство потребує соціальності, що була б придатною упокорити, паціфікувати його "природний стан". Належний соціальний стан ототожнюється з державно-політичною дійсністю. Джерелом соціальності стає політична сфера, лише завдяки якій населення може перебувати в "солідарному" стані щодо власних потреб, узгоджуючи їх через *контракти*. Солідарність Гоббсового суспільства тепер визначалася мірою унезалежнення індивідів від населення, але вона стала цілком залежною від політичної дійсності і могутності державної влади. Справді, теорія соціальності Гоббса посприяла тому, що концепція *societas civilis* з XVIII ст. почала переглядатися в аспекті диференціації і взаємодії суспільства і держави. Проте саме в Гоббсовій ідеї про державне походження солідарності простежуються витoki соціально-політичної практики обмеження свободи індивіда й пришествя тоталітарної політичної влади. В його проекті соціальності не знаходилося місця для ґарантії особистої свободи і прав громадянинові, виведеного як *підданий* суверенові й абсолютистській державній владі. У теоретичних міркуваннях Т. Гоббса достатньо виразно проглядається також концепт про *боротьбу* (*bellum omnium contra omnes* – війна всіх проти всіх) як осереддя суспільної дійсності, що породжує прагнення

¹⁰⁵ Гоббс Т. О свободі и необхідности / Сочинения в 2-х т. – Т.1. – М., 1989. – С. 596.

до злагоди чи солідарності, але не може її забезпечити. Позитивна взаємопов'язаність людей, або солідарність, є функцією винятково державно-політичної дійсності, чи влади. Тобто, солідарність, як і субсидіарність, набирає в теорії Гоббса штучного характеру, не пов'язаного з "інстинктом людини до взаємодопомоги". Це була солідарність не духу в формі нації, а радше тіла у вигляді Гоббсового "Левіафана-держави". Спотворення значення свободи як основи громадянського суспільства логічно поєднувалося з недоглядом щодо національних та демократичних варіантів соціального поступу.

Теорія Гоббса також спричинилася до того, що людські феномени сприймалися як деякі тіла чи речі, тобто як нелюдські, позалюдські чи т. зв. об'єктивістські терміни, що спонукували до реїстичної парадигми пояснення. Логічна послідовність "каузального" пояснення суспільних процесів, помножена на прийдешні здобутки прогресу в природничих науках, невдовзі відслідковуватиме епістемологію "відкриття" так званих "законів соціального розвитку", які мають ошчасливити людство неминучим земним раєм.

2.2. Дж. Лок: спільнотворення громадянського суспільства

Міркування Дж. Лока про природу людини та умови соціальної єдності розгортаються на інакшій теоретичній основі в порівнянні з Гоббсом. Зважаючи на історичні особливості соціального життя в Англії, яка перебувала під впливом народностанових звичаїв і традицій та нарощення абсолютистської монархічної влади, ставала очевидною потреба такої соціальної інтеграції, що носила б органічний характер для всього народу і могла б запевнити мирні умови життя. Абсолютистська королівська влада виявилася нездатною ні примирити англійське суспільство, що роздиралася громадянськими війнами, ні легітимізувати себе в очах представників дедалі зростаючої середньої верстви та міських власників. Зазіхання монарха на абсолютну владу певним чином суперечило соціальній практиці англійського минулого і не знаходило підтримки з боку поширеної освітньої традиції пояснювати владу на основі універсальних принципів природного права.

2.2.1. Семіотична контекстуальність розуміння і розуму

Споглядаючи соціальні суперечності довкола життя людей і беручи безпосередню участь у політичних дебатах, Дж. Лок усвідомив, що питання згоди і незгоди в суспільстві пов'язане значною мірою з природою людського розуміння та функцією продукування знань. Вияснити умови солідарної згоди і забезпечення соціальної єдності людей, таким чином, означало вияснити особливості процесів *розуміння*¹⁰⁶ і прояснити природу розуму. Мета такого прояснення полягає в тому, щоб людина змогла навчитися покладатися на власний розум, вияснивши основи розуміння. Лок вважає, що людське становище та інтереси відповідають людським здібностям розуміння. Останнє не ідентичне винятково з раціональними формами розуму, на які, у зв'язку з ростом фізико-математичних досліджень, дедалі більше покладалося надій. Недоречно, на думку Лока, надмірно вимагати доказів і достовірності там, де може бути досягнута згода в людських справах поза строгим доведенням. "Якщо ми не будемо вірити на тій підставі, що не можемо знати достовірно всього, то вчинимо майже так само розумно, як той, хто не використовував би власні ноги, а залишався знерухомленим і загинув лише через те, що в нього немає крил для лету"¹⁰⁷. Основою проявлення розумової активності людей є досвід, а не вроджені принципи чи ідеї. Однак Лок наголошує, що хибною є гадка, ніби розуміння відкриває істини як такі, що вже десь до цього існують. Розуміння лише насичується ідеями і словами, матеріалом для судження. "Зі збільшенням матеріалу, що постачає розум роботою, застосування його з кожним днем стає дедалі значнішим"¹⁰⁸. Так само не існує жодних вроджених практичних правил чи моральних принципів.

¹⁰⁶Традиційне тлумачення праці Лока "Essay concerning Humane Understanding" з ключовим перекладом поняття розуміння як пізнання не може вважатися адекватним щодо ідеї твору. Річ у тім, що метою дослідження розуміння (understanding, "разумения" – рос.), за Локом, є "вияснення походження, достовірності й обсягу людського розуміння разом з основами і ступенями віри, гадки і згоди..." Тобто, йдеться про те, що розуміння, на відміну від пізнання, не зводиться до знань і пов'язане з ширшим комплексом чинників, зокрема з вірою. – Див.: Лок Дж. Опыт о человеческом разумении. – Сочинение в трех томах. – Т.1. – М.: Мысль, 1995. – С. 91-92.

¹⁰⁷ Там само. – С. 94.

¹⁰⁸ Там само. – С. 103. Висловлена думка Лока дуже близька до поглядів на природу розуму Ф. Гаєка. Див.: Конституція свободи. – Л.: Літопис, 2002. – С. 64, 73, 187.

Подібна лінія аргументації пов'язана з необхідністю врахувати роль чуттєвості особи в поширенні її на розуміння світу та його досвідного походження. По-перше, це пояснювало відмінності і розбіжності в розумінні природи речей, оскільки досвід кожної людини чи спільноти є різним. По-друге, потреба досягнення згоди між людьми узалежнюється з самим життям і повнотою його функцій на рівні людського виду, що є спільними для всіх за природою. Лок, йдучи за Аристотелем, вважав людину за "істоту *суспільну*", необхідністю якої є спілкування. Завдяки спілкуванню люди взаємопов'язуються "дарунком мови", яка стає "великим знаряддям і загальним зв'язком суспільства".

Джон Лок, подібно як і Т. Гоббс, пов'язує потребу соціальної єдності з розумінням, яке складається і розвивається завдяки мові і мовленню. Дарунок мови надає здатності "*перетворювати звуки в знаки ідей*", суть цього в тому, щоб звуки, слова ставали *спільними* знаками загальних ідей. Джерелом непорозуміння часто є те, що люди "спрямовують свої думки більше на слова, аніж на речі"¹⁰⁹. Звідси висновок, який матиме важливе значення для пояснення суті соціальної єдності. Лок вважає, що "*загальне і всезагальне – це продукт розуму [розуміння]... Загальне і всезагальне не відноситься до дійсного існування речей, а винайдені і створені розумом для його власного вжитку і стосуються лише знаків – слів чи ідей*"¹¹⁰.

Звернімо увагу, з книжки "Есе про людське розуміння" Дж. Лок усю спеціальну третю частину присвячує аналізу природи мови. Мова, як властиво людське утворення, стає умовою інтерпретації функцій розуму і, відповідно, явищ соціальності. Останні набувають у Лока певного семіотичного відтінку, пов'язуючись водночас з можливостями прирощення і значень, і розуміння через суто людські *відношення*, а також відношення між знаками, які мережаться в процесах комунікації. "Коли ми відкидаємо одиничне, то загальне, яке залишається, є лише тим, що ми самі утворили, бо його загальна природа є нічим іншим, як дана йому розумінням здатність позначати чи репрезентувати багато предметів; значення його є лише додане до нього людським розумом *відношення*"¹¹¹ [курсив мій – А.К.].

З мовними особливостями розуміння пов'язані ідеї. Залежно від міри загального відношення та особливостей комунікації, ідеї та їх мовна визначеність позначається на функціонуванні і сприйнятті людьми

¹⁰⁹ Там само. – С. 464.

¹¹⁰ Там само. – С. 471.

¹¹¹ Там само.

сутностей, які Лок розрізняє як номінальні і реальні. "Я схильний думати, - пише він, - що якби недосконалості мови як знаряддя пізнання були зважені ґрунтовніше, то більша частина суперечок, що створюють так багато галасу, припинилася б сама собою, а шлях до знання, а можливо, й до миру, став би значно вільнішим, аніж за теперішніх умов"¹¹².

Річ у тім, що Лок критично сприйняв поширені на ту пору ідеї Декарта про те, що раціонально виведені знання є незалежними від чуттєвого досвіду. Проте, з іншого боку, під певним впливом картезіанства й неприйняттям радикального детермінізму Гоббса Лок розглядає досвід під призмою чуттєвої мінливості сприйняття і надає йому змісту в сенсі "прядива його структури". Тобто, структура досвіду пов'язується зі структурою *сприйняття* і маніфестується в *розумінні*. Головна роль, однак, відводиться розуму, якому підкоряється, на думку Лока, навіть воля. Сила ж розуму полягає в його здатності бути вільним, без чого "розум перестає бути самим собою"¹¹³. Якщо ж розум – це здатність, то контекстом виявлення знання є розуміння (understanding).

У заключному 21 розділі – "Есе про людське розуміння" – Лок визначає три розряди "природного розмежування предметів нашого знання", називаючи їх "трьома великими областями інтелектуального світу". Перша з них стосується пізнання речей, або *фізики*, друга називається *практикою*, найвагомішими в якій є проблеми *етики*. Нарешті третя область розуміння, чи інтелектуального світу, визначається Локом несподівано для емпіричного підходу – *"вченням про знаки"*. Оскільки "найпоширеніші знаки – це слова, то семіотику, – стверджує Лок, – досить вдало називають також логікою"¹¹⁴. Проте цього недостатньо. Семіотика має справу також з ідеями, які є знаками, репрезентантами речей та дій. "Ідеї та слова є великими інструментами знання", отже, якби вони належно вивчалися, то ми, можливо, "одержали логіку і критику цілком інакшу, аніж та, з якою ми знайомі донині"¹¹⁵. Як бачимо, Лок на завершення фундаментальної праці про природу розуміння висунув програму *семіотичного* вияснення взаємозалежності, зокрема практичного життя людей від тих відношень, що складаються між знаками й існують винятково узалежненими від самого ро-

¹¹² Там само. – С. 547.

¹¹³ Лок Дж. Об управлени разумом / Соч. в 3-х т. – Т. 2. – М., 1985. – С. 226.

¹¹⁴ Лок Дж. Опыт о человеческом разумении / Соч. в 3-х т. – Т. 2. – С. 200.

¹¹⁵ Там само. – С. 201.

зуміння їх особливостей. Таким чином, каузальна парадигма відносин мала б доповнюватися семіотичною інтерпретацією того, що відбувається в соціальному житті. Як зауважує сучасний філософ Дж. Ділі, "іронія ситуації полягала в тому, що принципові заперечення, які висловив Лок проти Декарта, зовсім не набули розвитку в теоретичному курсі... Натомість він продовжив картезіанську революцію всупереч самому собі, спровокував блискучі сумніви Берклі і сприяв цинічному скептицизмові Г'юма"¹¹⁶.

Додам від себе, що, незважаючи на невдачу Лока самостійно здійснити семіотичний підхід, слід його задуму повсякчас виходить на поверхню там, де він має справу з в'ясненням сенсу свободи, підриваючи чисто емпіричну парадигму її пояснення.

Важливість третьої книжки "Есе про людське розуміння" стає особливо вражаючою, коли взяти до уваги, що Лок з цілком нових позицій підійшов до природи самого розуму як найважливішого авторитета й законодавця в соціальних справах. Він фактично протиставився логіцистам та картезіанцям, зокрема їхнім крайнє раціоналістичним обґрунтуванням природи достовірних знань, які набуваються не на основі чуттів і досвіду, а завдяки лише мисленню¹¹⁷. Лок зумів пов'язати внутрішні засоби пізнання, такі як образи та ідеї, із зовнішнім їх позначенням через слова, жести і мову та підвести природу під семіотичну перспективу "людського розуміння".

2.2.2. Закон природи і функція розуму

Пов'язавши розум як властивість людського духу з досвідом певної сукупності людей, чи з їх „суспільною природою“, важливо було виявити природні підстави соціальної єдності. З цього приводу Лок пише працю "Есе про закони природи". Його мета в тому, щоб виявити деяку сталу основу взаєморозуміння і миру, незалежну від мінливої і непевної волі людей. Іншими словами, йдеться про універсальні засади соціальної єдності, які мають природне походження і носять фундаментальне значення. На противагу Гоббсові, Лок не вважає, що особиста користь кожного могла б бути основою закону природи, загальнолюдське право і вигода окремої людини не повинні конфліктувати. На думку Лока, саме дотримання закону природи сприяє загальній корис-

¹¹⁶ Ділі Дж. Основи семіотики. – Л.: Арсенал, 2000. – С. 168.

¹¹⁷ У 1662 р. у Франції виходить книга А. Арно і П. Ніколь, послідовників Р. Декарта, що мала вплив як керівництво з логіки правильно мислити. – Див.: Арно А. и Николь П. Логика или искусство мыслить. – М.: Наука, 1991. – 414 с.

ті кожного і забезпечує недоторканість власності людей. Особиста вигода людини не є основою закону природи.

Закон природи, оскільки він універсальний у часі і просторі, інтерпретується як вияв Божої волі, що здатна узгоджуватися з розумом людини. Під "розумом" Лок розуміє "не інтелектуальну здатність, що формує наші судження і здійснює доведення, а певні визначені практичні принципи, з яких випливає все добродійство і взагалі все, що необхідне для формування справжньої моральності"¹¹⁸. Розум, що має природні джерела, пролягає поза видимий світ речей і чуттів, сягаючи універсальних можливостей свободи. Розум ніби "знімає" в собі "благу волю" завдяки інтенції означувати частини в світлі цілого. У соціальних справах розум, відповідно, спонуковує особу на розуміння важливості загальних, публічних інтересів, що покликані корегувати індивідуально-приватні потреби. Розум покладає загальні умови для "практичних принципів", що здатні *солідаризувати* людей на "спільнотворення" ще до участі державної влади. "Практичні принципи" мають узгоджуватися зі здоровим глуздом і визначати поведінку людей за правилом жити в згоді з природою. Лок розрізняє природний закон і природне право інакше, ніж Гоббс. "...Право полягає в тому, що ми маємо можливість вільно розпоряджатися будь-якою річчю, тоді як закон є тим, що велить чи забороняє нам дещо чинити"¹¹⁹. Тобто Лок вважає, що природа всіх наділила розумом, який здатний розуміти закон природи. Природний закон виводиться з самого світу, що "в цілому і найменших своїх частинах підлягає визначеному способу організації". Один із аргументів на користь існування закону природи виводиться філософом з існування людського суспільства, оскільки коли б не було організаційного принципу, то люди не мали б ні спілкування, ні об'єднання. Отже, існує дві основи суспільного життя: "певна форма спільнотворення [держави] й організація правління та вірність договору"¹²⁰. Без закону природи, вважає Лок, не може бути ні добродійства, ні провини, ні відповідальності, адже все упокорювалося б людській волі та вигоді і втіхам.

Відтак свобода виступає не лише функцією хотіння чи простого вибору, а проявляється в можливостях і здатності діяти. Свобода не зводиться до "свободи вибору", інакше виринала б інтенція позаемпі-

¹¹⁸ Лок Дж. Опыты о законе природы – Соч. в трех томах. – Т.3. – М.: Мысль, 1988. – С. 4.

¹¹⁹ Там само.

¹²⁰ Там само. – С. 8.

ричного контексту чи позадосвідних сутностей в організації соціального життя на кшталт, скажімо, моральних вартостей, які встановлюються на основі згоди. Лок вважає, що не існує універсальної згоди, *загальної для всіх*, між людьми відносно того, що має моральну природу. Згода між людьми ще не достатня, аби бути критерієм моральності. Це надто важливе спостереження Лока вияснює новий аспект звичаїв, поширених у суспільствах. Буває, що "сила звичаю та уявлень, яка диктується традицією народу, є такою, що озброює людей навіть проти себе самих..."¹²¹ З цього приводу Лок наводить кілька красномовних свідчень зі звичаїв у Єгипті та Індії і фактично вперше виявляє *етичності*, які суперечать законові природи і не розгортають адекватного з ним розуміння світу і людей. Дещо може вважатися благом для певного гурту людей лише тому, що вони дійшли *згоди* між собою, однак згода не є достатньою для прийняття правди закону природи. Згода часто виникає лише на засадах особистої вигоди і самозбереження, власне тоді й утворюється пов'язаність моральності з користю і вигодою групи. За таких умов моральність перетворюватиметься в привілей, що оберігається групою задля власних вигод і користі. Звідси розуміємо, що поняття природного закону і "правдивої" моральності пов'язані між собою. Усе, що призводить до нехтування справедливостю, дружбою, благородством, не може бути підставою закону природи. "Вигода не є основою закону чи обґрунтуванням зобов'язання, а є лише наслідком підпорядкування законові; ...таким чином, моральність дії не залежить від користі, але користь є результатом моральності"¹²².

2.2.3. Природна і громадянська свобода – основа „спільнотворення“

Другу книжку "Другого трактату про врядування" Дж. Лок знову розпочинає з написання розділу "Про стан природи". На противагу Гоббсові, вважав, що природний стан для людей означається миром, доброю волею, взаємоповагою. Тобто природний стан суспільного життя збігається з етичними нормами поведінки, а моральне право має природний характер і передуює виникненню суспільної влади.

Стан, що притаманний усім людям за природою, – "це стан повної свободи в керуванні своїми діями, порядкуванні власним майном

¹²¹ Там само. – С. 33.

¹²² Там само. – С. 53.

та особою так, як вони вважають за потрібне в межах закону природи, ні в кого не питаючи дозволу і не залежачи від чиеїсь волі¹²³.

Природний стан "повної свободи" розглядається також як "стан рівності", з якого виводяться "величні принципи справедливості та милосердя" і зобов'язання взаємної любові.

"Станові природи" притаманний закон природи, а "розум, який є цим законом", навчає людство дотримуватися закону природи, що полягає в збереженні миру і безпеки людини і людства¹²⁴. Той, хто порушує закон природи, виказує, що він не живе за правилом розуму і рівності, отже, він зазіхає на безпеку людського роду. Перебуваючи в стані природи або повної свободи, кожен перебирає на себе функції покарання порушника закону і власного кривдника. Тут неможливо позбутися упередження і насильства, бо кожен стає суддею мимоволі. Звідси, за Локком, "громадянське врядування є тим відповідним засобом, що певною мірою усуває незручності стану природи, які, звісно, мають бути величезними, коли люди є суддями у власних справах..."¹²⁵ Люди перебувають у такому "природному" стані доти, доки "за власною згодою не зроблять себе членами певного політичного суспільства".

Розрізнення "природної свободи" і "свободи людини в суспільстві" полягає в тому, що в першому випадку особа є вільною від будь-якої влади людини, тоді коли в другому – вона повинна визнавати ту законодавчу владу, що встановлена за згодою всіх. Свобода в суспільстві відповідає спільно твореному законодавству; це – "свобода чинити за власною волею в усіх діях, коли це не заборонено правилами і не підкорятися непостійній, неповній, невідомій, деспотичній волі іншої людини ..."¹²⁶

Пояснюючи генезу соціального гуртування людей, Лок вважає, що суспільство і держава створюються на основі природних прав, які збігаються з розумом і здоровим глуздом і полягають у збереженні життя, здоров'я, свободи, майна людей. Суть свободи полягає в тому, "аби бути вільним від обмежень та насильства з боку інших, а цього не може бути там, де немає закону..."¹²⁷ Громадянська свобода не означає, що кожен може робити те, що йому заманеться. Вона надає

¹²³ Лок Дж. Два трактати про врядування. – К.: Основи, 2001. – С. 131.

¹²⁴ Там само. – С. 132.

¹²⁵ Там само. – С. 135.

¹²⁶ Там само. – С. 159.

¹²⁷ Там само. – С. 159.

право людям розпоряджатися на свій розсуд власною персоною та своєю власністю в межах спільнотворених законів.

Парадоксальність таким чином інтерпретованої свободи полягає в тім, що, перебуваючи в стані природної свободи, людина фактично потрапляє в сферу сваволі інших людей. Тоді як людина в суспільстві, хоча й підпорядкована законодавчій владі, проте, стає вільною від природної сваволі інших. Саме в суспільстві, заснованому на громадянських законах, людина поступово звільняється від "закону природи" і набуває можливостей вільно розпоряджатися своєю власністю. Названий парадокс виказує філософські двозначності теорії Лока щодо розмежування закону природи і громадянських законів. Запитуючи, що "звільняє людину від закону природи"¹²⁸, він потрапляє в теоретичну пастку, визначену суперечностями між свободою індивіда і свободою людей у соціальній єдності. Іншими словами, це суперечність між природною свободою і послухом перед спільнотворенням (чи перед батьками). Дана суперечність у роздумах Лока долається знову ж таки дією розуміння і розумом, який ідентифікується тепер зі зрілістю особи, що пояснюється здатністю "знати закон і діяти в його межах". Лок наголошує: „ми народжуємося вільними, так само як і розумними; але це не означає, що ми одразу користуємося і свободою, і розумом: поволіття приносить одне, приносить і друге"¹²⁹. Отже, коли запитати, з якого віку людина стає вільною, то разом з Локом (а також з Гукером, на якого він посилається) можна сказати, тоді, коли вона досягає здатності користуватися розумом, достатнім для розуміння законів. Висловлена думка знайде продовження в теорії І. Канта. Проте якщо в Канта морально-етична спрямованість вчинків означатиметься через зміст інтенції розуму та мотивами, що перебувають поза самими вчинками, то для Лока моральна природа поведінки, з одного боку, пов'язана з природними правами, що існують наче об'єктивно, а з іншого – вмотивована егоцентричними інтересами. Звідси впливає роздвоєність позиції Лока щодо значення, якого набуває в приватній поведінці особи так званий об'єктивний природний порядок світу, а також потяг людини до задоволення і щастя. Якщо переважає перше, головна роль належить природному закону, а друге, то інтерпретативні норми поведінки людини і спільноти набувають утилітаристського сенсу й доцільності, відповідно значення свободи тлумачиться як індивідуалістична спонука до дії. Сенс останньої, таким чином,

¹²⁸ Там само. – С. 160.

¹²⁹ Там само. – С. 161.

пов'язувався з мотивами особистої *вигоди*, проти яких Лок вів полеміку і наголошував, що вигода не є основою закону природи. У даному відношенні можемо зробити висновок, що користь або особисту вигоду людини Лок пов'язував зі значенням свободи радше обставинного ґатунку, тоді як природна свобода мала значення закону, про який людина довідувалася зі свого розуму, *визначаючись* щодо власного характеру та меж його застосування.

Свобода в поєднанні з розумом набуває *етичних* зразків поведінки і є основою такого стану життя людей, що його Лок йменує "спільнотворенням" (*commonwealth*)¹³⁰. Завдяки функції розуму свобода кожного стає "спільною справою", що здійснюється всім народом. "Отже, *свобода* людини і свобода діяти згідно зі своєю волею *ґрунтується* на тому, що людина має *розум*, що здатен навчити її закону, яким вона повинна керуватися, й примусити її зрозуміти, якою мірою в неї залишається свобода на власну волю. Надати людині необмежену свободу перш ніж вона матиме розум, здатний керувати нею, не означає надати їй привілей бути вільною за своєю природою ..."¹³¹

2.2.4. Громадянське суспільство як політичне спільнотворення

Отже, йдеться передусім про утворення такої *держави*, що виникає, так би мовити, знизу, природним чином, а не засобом примусового політичного об'єднання. Термін "спільнотворення" буде тут доречнішим за звичний термін "держава", значення якого пов'язане з роллю уряду та урядовців. Основою походження соціального згуртування для Лока стає здоровий глузд і певного типу взаєморозуміння між лю-

¹³⁰ Поняття "commonwealth" є ключовим для соціальної теорії Лока. Підтримую думку перекладачів українською мовою "Двох трактатів" О. Тереха та Р. Димирця в тому, що дане англійське поняття увібрало в себе тогочасну традицію передачі значення римського поняття "respublica", що позначало "справу народу", "загальну справу" і не було тотожним значенню будь-якої держави. На відміну від імперської чи деспотичної держави "commonwealth" конститується народом, чи спільнотою, яка в сенсі "спільнотвореної держави" сама стає єдиним соціальним цілим. Головним чинником такої єдності виступає здатність людей спільно дотримуватися законів, що гарантують рівну міру свободи громадянам. Очевидно, переклад "commonwealth" словом "держава" не відповідатиме духові поглядів Лока на соціальне утворення і спотворюватиме послідовність інтелектуального розвитку західної цивілізації щодо її витоків з концептів і традицій римського права. (Див.: Там само. – С. 262).

¹³¹ Там само. – С. 162.

дями на протигагу "дикому інстинкту", як то вважав Гоббс. Підстави взаєморозуміння історично складаються ще до виникнення *політичного* суспільства і мають своїм походженням здійснення *добровільного* союзу між чоловіком та жінкою. За Локом, *перше* суспільство започатковує *родина*, – це є суспільство "батьків і дітей", до якого з часом додається суспільство "господаря та його слуги" – думка, витоки якої ми вже відстежували в Аристотеля й Т. Аквінського.

Суспільство "*родинне*", з одного боку, складається на основі „добровільної угоди між чоловіком та жінкою“, а з другого – до нього залучаються стосунки між господарем і слугою. Хоча всі стосунки тут започатковуються на основі природного права, рівень свободи обмежений станом людей. Усі відносини в родині підлягають встановленому порядку і складаються за принципом покори: дітей – батькам, слуг – господарям. Підкорення і підлеглисть є основним правилом і спонукою поведінки в *першому* соціальному зв'язку, вони, проте, складаються навколо початково *добровільної угоди* між чоловіком – жінкою, господарем – наймитом. Тому господар за таких відносин дістає, як вважає Лок, лише *тимчасову владу*, не більшу ніж обумовлену *договором* між ними. У первинній соціальній структурі існують слуги, особливого ґатунку раби, які "згідно з правом природи підкорені абсолютному пануванню й деспотичній владі своїх господарів"¹³². Раби, за означенням, є людьми, що втратили своє право на життя, а з ним і право на свободу та майно. Лок підкреслює, що перебувати в стані рабства означає бути позбавленим будь-якої власності і здатності укладати угоди добровільно. Відповідно, раби, або особи, позбавлені свободи і майна, не можуть становити "*частину громадянського суспільства*, головною метою якого є збереження власності"¹³³.

Зауважмо, що в теорії Лока йдеться фактично про два типи соціальності, які складаються навколо різних типів відносин і стосунків між людьми. Перший тип стосунків, що може бути названий також звичаєвістю, носить характер взаємопідлеглисті і формує сенс *покори* як норми взаєморозуміння і соціального самозбереження, хоча навіть тут ядро природних стосунків між людьми утворюється навколо можливостей здійснення "*добровільних угод*" між чоловіком – жінкою, господарем – наймитом.

Суттю відносин *взаємопідлеглисті* і впокорення, проте, є панування *волі однієї* людини, що пов'язана з обмеженням природної сво-

¹³² Там само. – С. 173.

¹³³ Там само.

боди іншої. Той, хто намагається підкорити іншого своїй абсолютній волі, зазіхає на його свободу, а отже, й на можливості володіння речами і майном, тобто зазіхає на *право власності*.

Іншого типу звичаєвість складається навколо вільних людей, які в змозі володіти власністю.

Право на власність має для Лока принципове значення і стає каузальною основою його теорії громадянського і політичного суспільства. Він розмежує два роди відносин: право на *батьківство* і право на *власність*, розглядаючи їх як історичні і соціальні першоджерела врядування. Перше має *природний* характер і зумовлює ієрархію відносин за принципом підданства; друге ж має суто людське походження і конституюється в *приватності* особи, що пов'язана з її винятково особистим внеском, необумовленим нічим стороннім. Як пише Дж. Лок, "хоч би навіть Бог дав Адамові "право на приватне володіння", однак ... Бог не давав йому ніякого "приватного володіння"¹³⁴. Такий дуже важливий висновок стає для Лока підставою заперечення вродженого (батьківського) походження абсолютної монархічної влади: "царська влада заснована на земельній власності і походить з *приватної* облади, а не з *батьківської* влади чи з *природної* облади, і це кладе кінець батьківській владі як джерелу царської влади, і відтак *батьківство*, звеличене над усяку міру, щезає зовсім"¹³⁵.

Так, відносини, засновані на приватній власності, не є детерміновані природою, а самі стають самостійним джерелом влади і визначають сенси і досвід громадянських стосунків, які своєю чергою засновуються як "*свобода* людей чинити за власною волею в усіх діяннях", що не суперечать загально встановленим правилам добровільності і визнання *гідності*¹³⁶ особи.

Природа власності є основним джерелом формування новітніх суспільств, на думку Лока. На початках свого природного існування людина не має "анічоґісінського в своєму приватному володінні". Не визнаючи вигоду первинним принципом взаємин, Лок вважає, що попередньо, аніж взагалі власність буде являти собою вигоду і об'єкт користі, має існувати природний засіб *привласнювати* те, що спочатку не належало нікому. Він обґрунтовує, що людина породжує власність

¹³⁴ Там само. – С.39.

¹³⁵ Там само. – С. 65.

¹³⁶ Визнання *гідності* людини Лок пов'язує зі „схильністю шукати спілкування й товаришувати з іншими“, вважаючи їх, вслід за Гукером, "першою причиною об'єднання людей у політичні суспільства". Див.: Там само. – С. 137.

своєю власною особою. Суть визначає *"труд її тіла і праця її рук"*, які належать лише людині. *"Саме труд визначив різницю між тим, що було спільним, і тим, що [зробила людина]"*¹³⁷.

Труд є основою створення та закріплення приватної власності і тим джерелом, що надає людям права на приватне володіння, бо *"саме труд створює різницю у вартості кожної речі"*¹³⁸. Також труд *"надає землі найбільшу частину вартості"*¹³⁹, - тема, що перебувала на той час у центрі уваги і суперечок особливо в зв'язку з колонізацією земель Америки. Своїм трудом людина відокремлює землю в приватну власність, а міра останньої має бути відповідною до трудових затрат людини і поліпшення нею природного стану землі.

Умови забезпечення приросту вартості є водночас умовами перетворення родинного чи *"батьківського"* суспільства на суспільство громадянське чи політичне. Воно складається як таке *"спільнотворення"*, що здатне утворити врядування задля забезпечення й оберігання *власності*. Це передбачає утворити відносини і стосунки, члени яких здатні відмовитися від перебування в *"стані природи"* та від своєї *"природної влади"*, передавши останню до спільноти. У свою чергу, перетворення первісного суспільства в *політичне*, чи *громадянське*, спільнотворення надає *"певній кількості людей"* стану творення *"одного народу, одного політичного тіла під владою одного верховного уряду..."*¹⁴⁰ Спільнотворення – це соціальність, єдність якої забезпечується здатністю народу створювати владу таких законів, яких вимагатиме суспільне благо. Лок доходить категоричного висновку, що *"абсолютна монархія, яку деякі люди вважають єдиною формою врядування в світі, насправді несумісна з громадянським суспільством і, отже, взагалі не може бути формою громадянського врядування"*¹⁴¹. Згадуючи названий Аристотелем пріоритет добрих законів над найкращим і справедливим володарем, Лок вважає, що ніхто не може бути в безпеці і визнавати себе членом *громадянського суспільства*, доки *"законодавча влада не буде передана колективному органу, який можна назвати сенатом, парламентом чи як завгодно"*¹⁴². Тобто *в громадянському суспільстві ні для кого не може бути винятків із законів цього суспільства*. Звідси впливає думка про те, що суспільство і врядування – дві

¹³⁷ Там само. – С. 145.

¹³⁸ Там само. – С. 151.

¹³⁹ Там само. – С. 153.

¹⁴⁰ Там само. – С. 175.

¹⁴¹ Там само. – С. 176.

¹⁴² Там само. – С. 179.

нетотожні речі. Врядування має визначатися суспільним добробутом, а уряд, який не забезпечує інтересів "спільнотворення", має бути змінений на кращий.

2.2.5. Толерантність як семіотично-дискурсивний чинник громадянського „спільнотворення“

Оскільки влада законів та врядування, відповідне до неї, створюються за дією розуму і розуміння, то функціонування загальних та універсальних значень і сутностей, що лежать в основі законотворчості, має обумовлюватися контекстом застосування і поширення розумових чинників комунікації – знаків, слів, ідей, мови і мислення. Формування громадянського суспільства пов'язане з тим, що в попередніх працях Лок пояснював розширенням меж *розуміння* світу, в основі якого лежить здатність розуму *позначати* явища таким чином, щоб вони набували нового *значення* в світлі нових *відношень*, доданих до них розумом. По суті, Лок підійшов упритул до пов'язаності процесу "спільнотворення" з особливостями *дискурсивної* практики людства. Принаймні з його праць стає очевидним, що політичні і соціальні процеси мають людське розуміння як свою складову, основу якого складають семіотичні відношення та звичаєвість, або етичність, створена навколо них. Саме в такому світлі Лок намагався поставити значення підлеглості і покори в залежність не від нібито вроджених принципів, а від *свободи* як основи і суті самоздійснення людини. Відтак узалежнення людських стосунків від свободи дозволяє Локові говорити про те, що природно утворені відносини покори між людьми, зокрема й покори дітей перед батьками і жінки перед чоловіком, "аж ніяк не передбачають тієї покори, яку підданці буцімто мають виявляти правителям політичних громад"¹⁴³.

Семіотично-дискурсивні особливості розуміння і пов'язаність з ними громадянських і негромадянських спільнотворень переконують Лока в принципово позитивному значенні розумової і політичної *толерантності* задля суспільного добробуту. Потреба визначити сенс і роль толерантності зумовлювалася релігійною і політичною ворожістю, поширеною в суспільстві між людьми. Нетерпимість, яка роз'їдає природні засади "спільнотворення", на думку Лока, викликана двома традиці-

¹⁴³ Там само. – С. 44.

ями протистояння сторін: одна з них проповідує повну покірність, коли друга відстоює всезагальну свободу¹⁴⁴. Однак в творах Лока, спеціальних з цього приводу, читач не знайде найпростішого рецепта, який би полягав у закликів до взаємостерпимості між тими, хто перебуває під впливом звичаїв покірності, і тими, хто, навпаки, азартно відстоює свободу. Проблема насправді складніша – вона, радше, виявляє те, що нетерпимість найбуйніше проростає там, де складаються або вже складені такі звичаєвості. Усунути дихотомію між повною покірністю (ідентифікованою перетворенням людини в слугу і раба) та прагненням свободи означатиме встановити засади для терпимості. За Локом, варто розпочати з того, щоб визначити умови застосування “права на свободу” і вказати “межі сваволі і покірності”. Адже якби люди могли жити мирно і не потребувати “спільнотворення”, або соціальності, що результується певними законами, то “не було б жодної потреби ні в урядовцях, ні в політиці, які створені лише для того, щоб у цьому світі охороняти одних людей від обману і насильства інших...”¹⁴⁵

Погляди і вчинки людей залежать від їх розуміння життєвого досвіду, і водночас людина не в стані владарювати над власним розумінням, бо є лише частиною досвіду і розуміння загального. Думки, які особа матиме, скажімо, завтра, впливатимуть “з досвіду і природи розуміння” не лише її самої, тому проблема толерантності є проблема спільна для спільноти і залежна від її дискурсивної практики. Однак спільна згода людей щодо певних цінностей, яка, безперечно, є виявом певного стану розуміння, аж ніяк не є ні критерієм моралі, ні раціональною основою знання закону природи. Таку думку Лок обґрунтував у “Есе про закон природи”, де наголошував, що “не існує універсальної і спільної згоди між людьми з питань моралі...” Згода, яка є явищем розуміння і досвіду, буває спрямована дуже по-різному щодо однакових цінностей у різних народів. Скажімо, в давніх єгиптян панувала спільна згода про те, що “всі види крадіжок вважалися дозволеними і похвальними”. У лакедомонян також існували “право і звичай красти”. Подібною є справа з розумінням справедливості, вважає Лок, що не відповідає її суті, проте “тримається донині, коли досі в багатьох народів грабувати, обдурювати, не дотримуватися слова, силою зброї загарбувати скільки зможеш, вважається справжньою звичаєм і іс-

¹⁴⁴ Див.: Лок Дж. Опыт о веротерпимости / Соч. в 3-х т. – Т. 3. – С. 66.

¹⁴⁵ Там само.

тинною славою...¹⁴⁶ Сила традиції і навіть панування певної моральності (звичаєвості) не є достатньою підставою розуміння закону природи, суть якого, за Локком, полягає в тому, що він не залежить від мінливої і непостійної волі, лише від "вічного порядку речей". Останній осягається людиною у вигляді закону *громадянської свободи*, спільно з іншими встановлюваного, який є *розумним виявом природного права на свободу*, дарованого людям. Адже людина "народжується вільною", і за законом природи вона потребуватиме збереження статусу свободи як основного свого єства. Властиво в суспільстві, звичаї якого складаються як супровідні законам природи, спільно формуються *громадянські закони*, тому люди зобов'язані "покорятися правителєві не зі страху ... (це означало б закріплення влади тиранів, розбійників і піратів), але зі свідомості, ... тобто зобов'язання, що накладається громадянським законом, випливає із закону природи, і ми не стільки примушені силою влади підкорятися їй, скільки зобов'язані чинити це за природним правом"¹⁴⁷. Для того, щоб відбулося „спільнотворення” громадянських законів, кожен індивід добровільно уступає частину свого права на самозахист (по суті права на насилля і вбивство) на користь спільних інтересів єдності задля ґарантування *соціальної міри* природної свободи.

У "Другому трактаті" Лок наголошує, що оскільки "люди за своєю природою всі вільні, рівні й незалежні, то нікого не можна вивести з цього стану й підкорити політичній владі іншого без його на те згоди"¹⁴⁸. Звідси можемо допустити, що *контекст* забезпечення громадянської свободи і дискурсивна практика, відповідна до нього, є умовами та основами поширення розуміння сенсу толерантності між людьми. "Єдиний спосіб відмовитися від своєї природної свободи й *накласти на себе узи громадянського суспільства* – це домовленість з іншими людьми про об'єднання в спільноту задля зручного, спокійного й мирного співжиття, надійного користування своєю власністю, а також більшої ... безпеки"¹⁴⁹. Саме за таких умов творення суспільства як "*єдиного організму*" завдяки *добровільній згоді* більшості народу закладаються можливості ґарантувати право особи на свободу. Необхідною нормою підтримування громадянського суспільства (тобто ґарантії свобод) стає, звичайно, толерантність. Отже, толерантність набуває прав на

¹⁴⁶ Лок. *Опыты о законе природы*. – С. 31.

¹⁴⁷ Там само. – С. 40.

¹⁴⁸ Лок Дж. *Два трактати про врядування*. – С. 180.

¹⁴⁹ Там само.

життя в контексті дискурсу, значення, символи і коди якого складаються навколо відстоювання принципів свободи, рівності і справедливості у людських відносинах. Норми покори чи підлеглості не можуть бути самодостатніми ні для ґарантування природного права людей на свободу, ні для формування належних про неї уявлень та розуміння.

Запровадження сфери громадянської поведінки передбачає, щоб громадяни розумілися, розмовляючи спільною мовою, точніше, перебували в контексті спільного дискурсу. Адже саме громадянський простір складається як система домовленостей, погоджень, угод, спільних інтересів, терпимості. Лок вважає, що єдність громадянської сфери життя забезпечується спільністю розуміння, в основі якого лежить спільно присвоєне знання, а точніше *значення*. Люди розрізняються в своїх бажаннях і хотіннях там, де панує емпірична сфера необхідності, але вони можуть *розуміти* світ у однаковий спосіб, орієнтуючись на знак свободи. Конкретні бажання, притаманні особі, є її приватністю з погляду розуміння людьми спільних завдань. Таким чином, громадянський простір як справа "спільнотворення" виокремлюється над приватною цариною життя, індивідуалізованою пристрастями. Громадянське спільнотворення, в основі якого завбачається знак збереження свободи, передбачає формування раціональних взаємопогоджених дій з належним типом взаєморозуміння. Відтак знак толерантності, що його наголошують громадські, публічні потреби, якщо й має каузальне походження, то все ж воно пов'язане не з природою фізичних бажань. Радше тут йдеться не про знання детерміністичного гатунку, а про *значення*, що стає передумовою і наслідком згоди й договору. Сферою породження таких *конвенціональних* значень стає дійсність громадянського суспільства. Його спонукою є принцип доцільності, а не природничої каузальності. Конвенціональні значення можуть певним чином суперечити приватним бажанням, проте вони приймаються як умова взаєморозуміння на рівні спільнотворення задля "збереження життя, свобод і маєтностей". *Розуміти* – це передусім *сприймати* знаки і значення того, що відбувається в контексті *мовлення* і відповідних культурних текстів. А мовити, говорити чи оповідати повсякчас означає *інтерпретувати* певні упривілейовані знаки, ґрунтуючись на певному рівні суспільного розвитку, а не просто на зовнішній природі. Оскільки громадянське суспільство і політична влада є *обумовленими* згодою між людьми, то й державу можна розглядати не лише як царину необхідності, але й як сферу свободи, де люди добровільно виявляють згоду щодо спільних громадських справ. На думку

Лока, знаковим осереддям спільних справ стає значення *власності*, до якої кожен громадянин наворачтає свої помисли і піклується про спільнопорядковані розуміння, стосунки і мову, відповідну до них, з готовністю до толерантності. Адже змінити патріархальні родинні стосунки з "деспотом-батьком" – це "довести, що наймогутніший Бог-Отець дав людям розуми, які, коли користуватися ними в спосіб радше розуму, а не бажання й приватної покори, могли б досягти безпристрасної, деприватизованої самості істинного розуміння. Це однорідне розуміння мало ту вигоду, що здійснювало розрив з владою минулого...",¹⁵⁰ – зазначає Дж. Елштайн.

Складався дискурс розуміння і сприйняття суті соціального ладу цілком нового ґатунку. У його контексті відбулася перша значна поразка тогочасного монархічного абсолютизму й принципу домінування в суспільній сфері, взаємопов'язаного з ним. Актуалізація нових "чеснот" громадянського життя та нових стандартів поведінки складалася у межах *конвенціалізації* нових *значень* розуміння й мислення. Очевидно, найвиразніше такі зміни позначаються на живому мовленні, в комунікації між членами публічної спільноти. Формується не лише штучна мова природознавства; складаються нові форми вислову в поезії і прозі і, звичайно, формується відповідна мова політики і політика мови, а ширше – політична культура. Істотно змінюється дискурсивна практика як така, що стосується атрибутів особи та соціального становища. Зміні підлягають знаки гідності (зброя, відзнаки), форми вітання, жести, манери триматися публічно і приватно, риторика, одяг та зовнішній вигляд, врешті, сама мова щодо стилю мовлення, звертання, аргументації. Репрезентація особи перед світом перетворюється з демонстрування знаків і символів її фізичної присутності в ньому на знаки і символи громадянської свободи або ж індивідуальної *вмілості*. Новий дискурс потребує людей освічених. На "новій мові" комунікують бюргери, які можуть покладатися на власні сили і потребують добре все розраховувати. Одночасно з виникненням торгових бірж активно поширюється мережа пошти і пресової інформації, – усі вони стають складовими частинами зародження нового громадянського комунікативного простору. "Бюргери", хоч від початку утворення цей вираз не вказував на обов'язкове мешкання в місті, були все ж справжніми носіями громадянської сфери і зацікавленою читацькою публікою. Умови комунікації взаємопов'язуються з відповідним дискурсом, мовою і смаками, поширюваними в ньому. Мова, фактично, перетворює соціальність

¹⁵⁰ Елштайн Дж. Громадський чоловік, приватна жінка. – С. 120.

на нову семіотичну дійсність, принаймні стає чинником її усвідомленого впорядкування. Знаменним стає факт переходу на народні мови в мовних товариствах або орденах, створюваних у ХУІІ ст. Ю. Габермас з цього приводу зазначав, що "такі ордени, камери та академії своєю сумлінністю докладають до плекання рідної мови, бо її тепер розглядають як засіб порозуміння між людьми як людьми... Тут зустрічаються громадяни та соціально визнані, проте позбавлені політичного впливу аристократи як "прості люди". Саме тут – у позадержавному просторі – ставала можливою соціальна рівність приватних (у значенні недержавних) осіб, солідаризованих у громадянство чи публіку¹⁵¹.

Толерантність як знак нового дискурсу і нової комунікативної дійсності проникає в розуміння не просто потребою розрахунку. Зрештою, про толерантність як терпимість людина одержала повідомлення ще з християнських текстів. Тепер йшлося про нові, передусім соціально-політичні вимоги, які стосувалися визнання рівності між людьми в сфері соціальної мобільності та відчуття спільності нового ґатунку. Толерантність має ставати нормою освіченого суспільства, вона постає знаком нового смаку в усіх його етико-естетичних значеннях. Новий дискурсивний контекст такого смаку добре охарактеризований Г. Гадамером. Він вважав, що під "знаком ідеалу "порядного смаку" утворюється те, що відтоді називають "порядним товариством". Воно вже не визначається і не легітимується за родовитістю і рангом, а принципово ні за чим іншим, як за спільністю суджень або, ліпше сказати, за тим, що вони можуть піднятися над обмеженістю інтересів та особистих вподобань до пошуку істини в судженнях... Ознакою доброго смаку вважається, коли хтось спроможний відступитися від самого себе та власних уподобань. Отже, за своєю найглибшою суттю смак виступає не як щось особисте, а як першорядний суспільний феномен"¹⁵². Інакше кажучи, смак, як і толерантність, мають дискурсивні значення некаузального роду. Вони є феноменами розуміння, яке охоплює сукупність явищ естетичної та етичної якості, надаючи їм значення в контексті мовлення про них, здійснюючи особисту форму свободи вислову суджень. Звичайно, Лок як емпірик ще не висловлював таких

¹⁵¹ Див.: Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості. Дослідження категорії громадянське суспільство. – Л.: Літопис, 2000. – С. 79. Щодо значення слова публіка, Габермас зауважує, що "у Франції ХVІІ ст. *le public* (публікою) називають *lecteurs* (читачів), *spectatenas* (глядачів) та *auditeurs* (слухачів) як адресатів, споживачів і критиків мистецтва та літератури". – С. 75.

¹⁵² Думка Г.Гадамера подана за вказаною працею Ю. Габермаса. – С. 53.

однозначних думок, проте загалом уже стояв на шляху до інтерпретативного пояснення громадянських процесів.

2.2.6. Християнський контекст добровільності і розуміння толерантності

Взаємопов'язаність між толерантністю і свободою людини простежується Локом на практиці християнської церкви, коли політичні інтереси англійського суспільства набули конфронтаційного характеру саме з приводу свободи індивіда і породили конфлікти міжконфесійного ґатунку. Залишалися глибокі рани від запеклих політичних і релігійних протистоянь та громадянських воєн, що переплелися в затяжній конституційній боротьбі між королем і парламентом Англії. Домагання короля Чарльза I правити без парламенту, врешті, обійшлося йому ціною власної голови. Водночас заяви О. Кромвеля на кшталт того, що *"необхідність не знає закону"* підривали справу парламентаризму і також не сприяли примиренню. Уряд Реставрації поновив станові привілеї і повернув права католицькій церкві, була зруйнована релігійна свобода і постраждали громадянські права.

Відозва Лока *"Лист про толерантність"* захищала свободу віросповідання як незаперечне право людини вільно висловлювати свої переконання і погляди. У передмові до англійського видання 1689 року (написана праця того ж року латинською) перекладач у короткій передмові наголошує: *"Абсолютна свобода, справедлива і правдива свобода, рівна і непристрасна свобода є тією річчю, якої ми потребуємо"*¹⁵³.

Дж. Лок називає толерантність *"головною характерною рисою істинної церкви"*. Розглядаючи природу церкви, він вважає її *"добровільною спільнотою людей, які поєдналися за спільною згодою для того, щоб публічно визнавати Бога в спосіб, який, на їхній розсуд, є прийнятний для Нього й ефективний для спасіння їхніх душ. Я говорю, що це свободна і добровільна спільнота"*¹⁵⁴.

Таким чином, від початку добровільного створення релігійної спільноти людей на основі принципу *свободи* поширення християнства супроводжується водночас поширенням дискурсу розуміння свободи

¹⁵³ Locke John. A Letter Concerning Toleration. Hackett Publishing Company, Indianapolis, Indiana, 1983. – P. 21.

¹⁵⁴ Ibid. – P. 28.

волі особи, відповідних міжлюдських взаємин і належної толеранції щодо людини в межах спільноти.

Такі ж самі принципи, на думку Лока, повинні б лежати в основі соціального "спільнотворення", що є "суспільством людей, встановленим лише для забезпечення, збереження і просування їхніх *громадянських інтересів*. *Громадянськими інтересами* я називаю життя, свободу, здоров'я, знеболення тіла, а також володіння зовнішніми речами – такими, як гроші, землі, споруди, вмеблювання тощо"¹⁵⁵. Для Лока важливо узгодити суть добровільного громадянського "спільнотворення" з тією практикою, що вже була притаманна для об'єднання людей під егідою християнської релігії. Він зауважує, що ніде в Євангелії не знайдемо спонуки і вимоги переслідувати, піддавати репресії, примушувати силою або вогнем чи мечем приймати Христове вчення. Так, у християнському дискурсі свободи волі, добровільності і любові до ближнього Лок знаходить вагомі аргументи і на підтримку запровадження "закону природи" (тобто створення громадянського суспільства), і на протипануючій соціальній практиці застосовувати державну силу, фактично засновану на самокористі, задля навернення підданих до покори неконтрольованій владі. Останнє також стосується намагання панувати над релігійними меншинами і, що особливо цікаво, намагання католицької церкви досягати переваги за рахунок її власної централізованої папської влади і, тим паче, за допомогою державної підтримки.

Прикметно, що прийнявши сторону англіканської церкви, Лок фактично висловився на користь англійської *національної* єдності, яка потерпала від надмірного впливу римського церковного універсалізму. Був за те, щоб позбавити королівську владу власне католицької політичної підтримки, і за те, щоб англіканські віросповідники мали щонайменше рівні умови. Зло, небезпечне для "спільнотворення" (національної держави), Лок завбачає вже в можливостях розуміти суть справи таким чином, щоб та релігійна громада, яку підтримує монарх, здобувала певні переваги щодо громадянських прав людей. Терпимість, однак, має певні межі щодо поглядів і вчинків, які стосуються "спільнотворення" і громадських справ.

"Проте не може церква мати права бути толерованою владою, коли вона конституційована таким чином, що всі, хто вступають до неї *ipso facto*, приводять себе під захист і на службу іншому королю. Бо таким способом влада встановлювала б іноземну юрисдикцію у своїй

¹⁵⁵ Ibid. - С. 26.

власній країні і прирікала б свій народ на страждання через те, що з нього формувалися б воїни проти власного врядування”¹⁵⁶.

Оскільки саме практика християнського дискурсу забезпечувала норми поширення толерантності між людськими спільнотами, то Лок займає категоричну позицію щодо тих, хто зрікається Бога взагалі. Він вважає, що усі, хто заперечує буття Бога, не можуть сподіватися на толерантність. „Атеїст не може мати твердості ні в обітницях, ні в угодах, ні в присягах, з яких утворюються основи людського суспільства”¹⁵⁷.

Для Лока, як і для його сучасників, лише віра в Бога, який карає переступників і винагороджує добродесних після смерті, спонукує егоїстичних індивідів діяти морально і в межах закону. Він визнавав, що і християнин, і атеїст можуть мати належні причини чинити морально і законно, проте якщо громадянського покарання переступникові вдається уникнути, тоді лише сила Всемогутнього Бога стає головною спонукою всеохоплюючого страху перед людиною, бо Він урівнює її майбутнє з її аморальними і незаконними вчинками. Відтак маємо важливий висновок: атеїст відгороджує себе від природної щодо *розуміння* себе і світу мотивації діяти *соціалізовано* чи *соціально злагоджено*. Тому він і не може толеруватися в контексті історично посталого дискурсу взаєморозуміння людей навколо виголошеної свободи волі. Звідси також впливає те, що католики, на думку Лока, які мешкають в англійському “спільнотворенні”, хоча й володіють, як віруючі, правдивою мотивацією, проте в громадянських справах вона в них ув’язнена підлеглістю і покорою не перед спільним соціальним порядком, а перед Папою, який керує церквою з чужої країни. У такий спосіб зобов’язання католиків підкорятися Папі перевищує їх обов’язок перед громадянською владою, і водночас вони пов’язані посиленням непослухом, якщо це стає вигідно папській владі в Англії. Звісно, католики не можуть бути надійними громадянами, вони не можуть мати достатнього кредиту довіри в “спільнотворенні”. Лок залишав місце для толерантності щодо католиків у разі їхньої відмови від покірності Риму. В “Есе щодо толерантності” (1667) Лок наводив ще й такий аргумент: „паписти не повинні користуватися благом толерантності тому, що там, де вони володіють владою, вони вважають своїм обов’язком відмовляти в ній для інших”¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Ibid. - С. 50.

¹⁵⁷ Ibid. - С. 51.

¹⁵⁸ Лок Дж. Опыт о веротерпимости / Соч. в 3-х т. – Т.3. – М., 1988. – С. 81.

Переконуємося, що дискурс толерантності ідентифікується Локком не зі сліпою покорою і підлеглістю, а з відстоюванням свободи волі особи і добровільністю об'єднуватися в спільноти. Толерантність є справою не просто дебатів і суддівства, що підлягає впливові обставин, вона зумовлюється необхідністю об'єднати людей у громадянську спільноту, в якій вони утворюють *"єдиний політичний організм"*. "Жодна людина будь-де не повинна позбавлятися своїх земних благ через свою релігію. Навіть *американці*, покорені християнським володарем, не мають бути покарані тілесно чи майном за те, що не вхопилися за нашу віру і молитву"¹⁵⁹. Навпаки, дотримання громадянських свобод (або прав людини), важливим елементом яких є свобода вільно висловлювати погляди і переконання, що здійснюється в потребі толерантності, є головним принципом єдності людей і забезпечення соціальності, добровільно створюваної. Лок підтримує право суспільства, яке створено під примусом, або в якому громадянські свободи під загрозою, на опір і повстання. Якщо людина закабалена чи її погляди переслідуються і нав'язується лише воля володаря або олігархічної влади, то вона має і причини, і виправдання для опору. Опір може здійснюватися навіть силою зброї. Звідси захист громадянських свобод перетворюється в *право*, що втілено в традиції, які пережили усіх своїх ворогів.

2.2.7. Дискурс свободи і практика добровільного „спільнотворення“

У "Другому трактаті про врядування" Дж. Лок послідовно відстоює думку про те, що "спільнотворення" започатковується на основі добровільного об'єднання людей і саме воно дає початок *законному* врядуванню в світі. "*Політичні суспільства всі почалися із добровільної спільноти і взаємної домовленості людей, що діяли вільно при виборі своїх правителів і форм врядування*"¹⁶⁰, - пише Лок. Потрібно також взяти до уваги, що в "добровільному спільнотворенні" кожна вільна особа добровільно передає частку свого права до спільноти, утворюючи тим владну більшість, що покликана діяти від імені єдиного, солідарного народу, який таким чином набуває своєї політичної незалежності

¹⁵⁹ Locke John. A Letter Concerning Toleration. – P. 43.

¹⁶⁰ Лок Дж. Два трактати... – С. 183.

від зовнішнього щодо нього насильства і примусу. Тобто, незважаючи на категоричне неприйняття Гоббсової концепції абсолютної монархії, Лок усе ж не заперечує тенденції і потреби перетворення підданих короля в єдину національну спільноту, однак основу єдності завбачає в стимулюванні прав людини на свободу і добровільну соціальну поведінку, наголошуючи, що "під *спільнотворенням* я завжди маю на увазі не демократію чи будь-яку іншу форму врядування, а *будь-яку незалежну спільноту*, яку латиняни називали словом *civitas*"¹⁶¹. Хоча головною метою об'єднання людей у спільне політичне чи громадянське суспільство є, на думку Лока, збереження власності, це не означає, що воно має підпорядковуватися до особистої вигоди тих, хто при владі. Навпаки, в добре впорядкованих спільнотвореннях "благо цілого береться до уваги так, як це повинно бути"¹⁶², і тому законодавча влада, що покликана оберігати благо незалежної спільноти, має бути розділена з виконавчою владою. Передбачається запобігти перетворенню спільних цілей політичної спільноти на приватно-егоїстичні інтереси, вигоди тих, хто перебуває при владі. Так, максимальне забезпечення природної свободи в стані громадянської єдності збігалось з самим процесом "спільнотворення" цієї єдності, що своєю чергою веде до перетворення абсолютної монархії в національну державу з індивідуальними свободами і правами, гарантованими її єдністю. Невід'ємним моментом утворення даної політичної спільноти стало поширення дискурсу відстоювання свобод і толерантності щодо думок і поглядів, протилежних до офіційних. Фактично була сформована дискурсивно-семіотична традиція акцентування значення індивідуальної свободи і толерантності, поза якою була б неможлива практика творення громадянського суспільства. Внаслідок тривалої нескінченної боротьби різноманітних припущень, аргументів, понять і концепцій, а також практичного втілення стандартів толерантності щодо суперників та визнання громадянських і релігійних свобод, склався стійкий дискурс переваги індивідуальної свободи та суб'єктивних прав людини. Відповідно складалася також традиція юридичного визнання прав людини, яка набувала поширення в суддівстві та законодавстві. Значення, напрацьовані інтелектуально (розумово) і практично, в ході відстоювання прав індивіда були втілені в дискурс свободи і права, який поширювався в контексті революцій і творення конституцій впродовж вісімнадцятого століття в Франції і Північній Америці та в процесах

¹⁶¹ Там само. – С. 198.

¹⁶² Там само. – С. 207.

боротьби за політичні свободи, що відбувалися вже на території Англії кінця вісімнадцятого і в дев'ятнадцятому столітті. Цей правовий дискурс поширився на всі європейські країни і набув домінуючого значення в США. По суті, йдучи ще від чотирнадцятого століття (праці Оккама), правовий дискурс, включаючи вимоги толерантності, почав застосовуватися як стратегічний намір, щоб позначити сумнівом все, що вважалося корпоративною чи упривілейованою незалежністю. Із вісімнадцятого століття він став головним засобом у вимогах "знизу" щодо скорочення привілеїв церкви і будь-якого іншого корпоративного об'єднання. У контексті дискурсу свободи і права виникали нові модерні національні держави, які поборювали домагання корпоративних станів зберігати суверенний статус, встановлюючи натомість громадянське суспільство індивідів з рівними політичними правами. Одним із найголовніших прав було визнано приватну власність та її конституційний захист, у тому числі і від надмірного втручання держави. Праці Дж. Лока спричинилися найбільшою мірою і до дискурсу свободи, і до поширення значення толерантності.

2.2.8. Емпіричні обмеження свободи

Прагнення вивести основи доброго врядування, що полягає в забезпеченні дії закону природи в спільноті, Лок пов'язує з вивченням засад міжлюдського розуміння і знання. Відтак дослідження проблем влади узгоджується із обґрунтуванням підстав соціальної єдності і природи знання. Його цікавило, яким чином члени груп і корпорацій, соціально розділених, можуть доходити згоди щодо важливих рішень загального характеру і виявляти спільну волю на рівні законодавства. Він прийшов до висновку, що для обґрунтованої згоди люди повинні мати рівний доступ до знань, які у свою чергу утворюються на основі, однакової для кожного індивіда. Звідси і його пропозиція інтерпретувати розум, виходячи з *tabula rasa*, як позбавленого вроджених ідей; лише завдяки чуттєвості і досвіду розум і розуміння людини насичуються знаннями та ідеями.

Названі гносеологічні засади, по суті, суперечили його ж розширеному підходові до поняття розуміння і вели Лока до нехтування тими міжособистими стосунками індивідів громадянського суспільства, що засновувалися на інтимних оцінках взаємин і визнанні презумпції гідності людини. Натомість запроваджено зовнішній підхід до природи людини з поглядом на її одиничну сутність, ідентифіковану з егоїстич-

ними інтересами. Особа одержувала зовнішню, емпіричну зумовленість, що редукувалася до утилітарних відносин, зосереджених на власницьких стосунках індивідів. Емпірично набуті знання, що лежали в основі розуміння і взаємовизнання, закладали підґрунтя публічного життя, яке набувало значення інструментальних відносин, фактично зовнішніх для людини, опосередкованих інтересами майна (власності). Саме вони й мали забезпечуватися законодавчою активністю та діяльністю суддів. У такий спосіб мала б також утворюватися система прав і забезпечуватися справедливість у сенсі охорони власності або ж захисту індивідів від їх же еґоїстичних посягань.

Емпірична ґносеологія Лока відповідним чином позначалася на інтерпретації свободи. Оскільки відносини в "спільнотворенні" редукувалися до зовнішніх (чуттєво-) фактуальних знаків, значень та об'єктів, які проголошувалися єдиною підставою порозуміння, на основі досвідно набутого знання, то *значення свободи* також підлягало інтерпретації через стан справ, зовнішньо існуючий. Фактично, свобода була редукована до *вибору між зовнішніми речами-об'єктами*.

Відомо, що в термінах емпіричного пояснення некоректно вести мову про належну чи неналежну мету щодо дій людини; не випадає також *оцінювати* її вибір у сенсі власного самоздійснення. Момент формального вибору стає вагоміший за його зміст. Суть інтересу полягає в тому, щоб *вибрати, надати перевагу* одному об'єкту серед сукупності інших, не зважаючи на те, що вибір може досягатися грубою силою чи навіть за допомогою брутальної волі. Зважається хіба на обставини, чи дозволять вони здійснити вибір. Зрозуміло, що застосування свободи, інтерпретованої таким чином, на практиці вестиме до здійснення вибору, який може не лише відрізнятись за значенням, але й бути протилежним до потреб інших людей. Звідси потреба в соціальній згоді (контракті) є справа добровільних компромісів і поступок, що усе ж ґрунтуватимуться на базовому зацікавленні індивідів громадянського суспільства зберігати здатність *чинити* так, як того хочеш. "Свобода полягає саме в тому, що ми можемо діяти чи не діяти відповідно до нашого вибору чи *хотіння*"¹⁶³, - висловлюється Дж. Лок.

Лок розрізняє хотіння і бажання (*desire*). *Хотіння* в його теорії „розуміння” ідентифікує водночас *вольову дію* і *дію розуму*, що спрямовує думку до здійснення задуму: "воля – це ніщо інше, як сила ро-

¹⁶³ Лок Дж. Опыт о человеческом разумении. – С. 299. (В українському виданні праці Лока "хотіння" перекладено як "вподобання").

зуму спрямовувати дієві здібності людини на рухомість чи спокій ...”¹⁶⁴ Звернім увагу, що Лок тут істотно відходить від античної парадигми розуміння свободи. Відомо, що в грецькій і латинській мовах існували два слова на позначення того, що Лок називає *діяти*. Двома грецькими термінами є *αρχειν*, що позначає починати, вести, скеровувати, та *πράττειν* – доводити до кінця, цілепокладати. Властиво з другим значенням діяння пов’язане грецьке *εντιληξια* та Аристотелева доцільність чи *telos*. Тобто, як уже зазначалося раніше, дія сприймалася як здатність особи розпочинати те, чого не було, вносити в світ незмінності – новизну. Лок, ґрунтуючись на епістемології емпіризму, що спонукає до детермінуючого пояснення, прагне початок дії та її доцільність, що фіксуються попервах здатностями *волі* та *розуму*, охопити станом *хотіння* чи *вподобання*, надаючи йому чисто формального значення *вибору* й усуваючи роль вольового визначення людини зі свободи. Слова апостола Павла - “не знаю я, як здійснити те, що є добрим, бо бажати властиво мені” – взяті під сумнів. Редукувавши бажання до хотіння, добрим незабаром стане все, чого хотітиме людина, все, що вона вибере. Такий підхід, заснований на емпіричній гносеології, приводить Лока до думки про те, що вислів “свобода волі” (вільна воля) не є коректним. Він вважає, що неможливо говорити про те, чи “*свобідна людська воля*”, бо свобода не може бути атрибутом волі і є непригаманна волі. Вони розрізняються, як дві різні сили чи дві здібності¹⁶⁵. “Свобода є сила діяти чи не діяти, згідно з приписами розуму. Сила спрямовувати здібності до дії в одних випадках на те, щоб викликати рух, а в інших – спокій, є тим, що називаємо *воля*”¹⁶⁶.

Справді, якщо розум має емпіричну природу, а воля не визначається поза фактуальністю світу, що досягається розумом, то формула “свобода волі” набуває суперечливого, трансцендентного змісту. Дж. Лок цілком логічно, відповідно до емпіризму, намагається спростувати розуміння свободи через визначення її аксіологічного підґрунтя, відмовляючи волі також бути неемпіричною і залежати від мотивів, творцем яких не є розум. Незважаючи на плутанину, яка створюється навколо визначення змісту слів *хотіння*, *бажання*, *воля*, *вибір*, *сила*, *розум*, Лок воліє дотримуватися принципу *tabula rasa*, проте найґрунтовнішу суперечність він допускає тоді, коли *розуміння* пов’язує з *досвідом*, вважаючи віру та традиції іманентними його елементами. За-

¹⁶⁴ Там само. – С. 300.

¹⁶⁵ Див.: Там само. – С. 291 – 293.

¹⁶⁶ Там само. – С. 333.

галом, визнаючи первинну християнську громаду за спільноту, *добро-вільно* утворену, Лок тим самим підтримує принцип *дарованої* "свободи волі", а не простого хотіння, обумовленого емпіричним розумом, і, відмовивши формулі "свобода волі", прагне поставити між першим і другим її членами знак рівності, усунувши таким чином небезпеку, аби концепт волі міг бути ширшим за суто емпіричний досвід і визначатися, скажімо, ідеями чи мотивами не каузального характеру, а *телеологічного*. Проте дух телеологічної спонуки постійно зраджує Лока щодо емпіричної епістемології, адже сукупна свобода досягається прагненням "спільнотворення", яке не підлягає чинникам природного ґатунку.

Логіка емпіризму вела, по суті, до висновку, що індивідуальне самоздійснення особи є просте досягнення того, що в її очах, *баченні*, є добрим для неї. Такий підхід передбачає радше неперервну низку характерних сенсацій, визначених темпераментом і традиціями, які з потреби їх задоволення визначають лінію поведінки людини і спонуковують її хіба до самоповторення приємної чуттєвості, уже відомої, і пошуків щораз нових сенсацій та зовнішніх фактів, відповідних до них. Логіка вчинків тут підпорядкована власній, егоцентричній меті, якою може бути лише те, що вважається особисто відчутним, корисним поза тим, щоб оцінювати її в контексті відношення до загального блага, справедливості чи обов'язку, що завжди ходить разом з людиною. По суті, зміст загального, що його Лок вважав породженням розуму, розчинявся також у чуттєвих сенсаціях, набутих з досвіду життя в контексті розуміння однакових потреб і спільного зацікавлення, що пов'язується з дотриманням свободи володіти приватною власністю, утвореною на основі доданої індивідуальної праці. Справедливість і благо стають похідними від єдиного найзагальнішого інтересу – забезпечувати недоторканість власності та свободу як право на її здобуття. Звісно, природа загального осягається розумом, але це вже не розум філософії Гоббса і, тим паче, не пізнішої теорії Канта. Тому, хоча Лок розрізняв "природну свободу" людини, яка існує в стані природи під природним законом, та "громадянську свободу" людини, яка живе в політичній спільноті під громадянським законом, свобода "природна" і свобода "громадянська" однаково є деривативними передусім від обставин та вподобань, зовнішніх щодо людини.

Пізніше емпірична традиція в своєму імпліцитному розгортанні радикально виявилася у "Віденському маніфесті" Р. Карнапа. Було запропоновано обмежити сукупність значень мови таким контекстом

знання, що вписується в значеннєвий дискурс, який своєю чергою фіксує деяку "сукупність подій" у термінах "фактів", встановлених емпірично. Обмеження накладалися, наприклад, на застосування позначень цілості, Бога, підсвідомості або *entelechies*. Пропонувалося вилучити з теоретичної мови такі значення, які виходили поза безпосередній зміст чуттєвого досвіду. Передусім це могло стосуватися інтерпретації суспільного життя.

У руслі названої традиції Б. Рассел також визначав свободу як "відсутність зовнішніх перешкод для реалізації бажання". Звичайно, логічно було продовжити думку таким чином, що "свобода могла б побільшуватися завдяки побільшенню сили (power) чи побільшенню хотінь (wants)"¹⁶⁷. Моріц Шлік вважав, що "свобода означає протилежний стан примусу; людина є вільною, коли вона не діє під примусом, і є примушеною або невольною, коли перед нею є зовнішні перешкоди для реалізації природного бажання"¹⁶⁸.

Подібні погляди на природу свободи висловив Дж. С. Мілл у широковідомій праці "Про свободу", що вийшла друком у XIX ст. Загалом, у контексті емпіричного пояснення соціальної свободи вона принципово вимірюється тими межами, до яких сягають можливості, пов'язані із забезпеченням індивідуальних інтересів у житті суспільства.

Однак, як уже зазначалося, Локове тлумачення свободи не є однозначним, як неоднозначною є в нього концепція розуміння і пізнання. Наголошуючи, що "розум є справжнім суддею у всіх питаннях, де ми маємо ясну очевидність ..." ¹⁶⁹, не можна не брати до уваги роль *віри*, що має свою сферу застосування. У такій сфері перебувають речі, які є "вище розуму" і не можуть бути розкриті "природними здібностями". "Предметом віри є речі, не протилежні до розуму, а такі, що повідомляються посередництвом одкровення"¹⁷⁰, - говорить Лок і підкреслює, що "не можна прийняти одкровення, коли воно суперечить ясній очевидності розуму"¹⁷¹.

Таким чином, значення свободи також не може бути цілковито редуковане до чуттєвості особи. Річ у тім, що сама чуттєвість, у тому

¹⁶⁷ Russell Bertrand. *Skeptical Essays*. London: Georgia. Allen and Unwin, 1952. – P. 169.

¹⁶⁸ Schlick Moritz. *Problems of Ethics*. New York: Prentice – Hall, 1939. – p. 150.

¹⁶⁹ Лок Дж. Опыт о человеческом разумении. Книга четвертая. – Соч. в трех томах. – Т. 2. – М.: Мысль, 1985. – С. 174.

¹⁷⁰ Там само.

¹⁷¹ Там само. – С. 171.

числі і бажання, і хотіння, і вподобання, і воля тощо підлягають мінливості і навіть розвитку. Лок про це чітко заявляє словами: "врядування над своїми пристрастями є істинним прогресом на шляху свободи"¹⁷². Отже, має бути чинник розвитку самої свободи, який не є тотожний з *tabula rasa*. У цьому зв'язку Лок розмежовує свободу і свавілля (license). Вважається, що в стані природи свобода людини є правдивою волею (liberty), а не сваволею, якщо тільки індивідуальна дія відповідає законіві природи чи правилу розуму, які є одним і тим самим для всіх людей. Неприборкана воля чи сваволя полягає в здатності людини діяти поза або й всупереч голосу розуму, така дія не може бути названа правдиво вільною. З цього приводу Мортімер Адлер зауважує суперечність у концепції свободи Лока. Якщо індивід здійснює (діє) хотіння всупереч до розуму, то він не є вільним, адже, за Локом, закони природи і правила розуму є однакові "для всіх людей; тому, видається, що специфічно людська свобода не полягатиме в тому, щоб кожний індивід робив те, що він хотів би"¹⁷³.

Лок стверджує, що "закон, у його справжньому розумінні, - це не стільки обмеження, скільки *скерування вільного і розумного діяча* в напрямку його належних інтересів, і він не приписує нічого понад те, що є загальним благом для всіх, хто підкоряється цьому закону... Отже, попри всі хибні тлумачення, *метою закону* є не скасування чи обмеження свободи, а її *збереження та розширення*"¹⁷⁴.

З цього приводу М. Адлер вважає, що інтерпретувати "належний інтерес" [propere] Лока в значенні громадянського закону відповідно до "його справжнього розуміння", що скеровує індивідів на такі власні інтереси, які їм *належить* мати, означає сприймати також те, що не існує фактично. Так само покликання Лока на "загальне благо" означає, що громадянський закон *приписує* поведження, корисне задля добра усіх людей. З такого тлумачення випливає, що "Лок не цілком збагнув, що свобода як чиєсь самоздійснення, відповідно до її спільного розуміння, пов'язала [обмежила] самоздійснення автора. Свобода, що, на думку Лока, має своїм підґрунтям закон ,.. є свободою самовдосконалення"¹⁷⁵.

¹⁷² Лок Дж. Опыт о человеческом разумении. Книга четвертая. – Соч. в трех томах. – Т. 1. – М.: Мысль, 1985. – С. 318.

¹⁷³ Adler Mortimer. The Idea of Freedom. A Dialectical Examination of the Conceptions of Freedom. – Carden City, New York. Doubleday and Company, INC, 1958. – P. 248.

¹⁷⁴ Лок Дж. Два трактати про врядування. – С. 159.

¹⁷⁵ Adler M. The Idea of Freedom. – P. 249.

Однак за власним задумом Лок зберігав вірність емпіричному методу пояснення, хоча й не завжди вдавалося бути послідовним, і свобода передусім поставала в значеннях *обставинного* характеру, перебуваючи в каузальній парадигмі і слугуючи культивуванню індивідуалізму та утилітаризму. На практиці з часом це сприяло створенню "чорної діри егоцентричного споживання матеріальних речей", яка захоплювала і природу, і людину в тенета споживацтва. Обраний теоретичний принцип орієнтує людину в її свободовиявленні передусім на оволодіння речово-об'єктивним світом. Головним принципом стає здатність індивіда чинити те, що він *бажає* чинити: "бути спроможним діяти чи не діяти відповідно до того, що ми вибираємо або воліємо". Таким чином, Лок не виходить поза межі метафізичного ґатунку теорії, де свобода тлумачиться як форма емпіричного вибору. Значення свободи узалежнюється з відношеннями між *суб'єктами*, або предметами, які людина здатна відчувати, сприймати й розуміти. Сенс відносин між *людьми* як між суб'єктами, що зумовлюють можливості вибору, відходять у тінь; натомість людина потрапляє під незрозумілу дію ринкових сил та речей, зовнішніх від себе. Відносини між людьми пояснюються як зумовлені й опосередковані речами й об'єктами, поза якими свобода стає порожньою.

За час історичного розвитку емпірична свобода вибору породила цілий специфічний світоглядний світ, що в ньому людина могла чутися духовно комфортно лише як матеріальний споживач, який невинно *вибирає* (натомість свободи) новизну власного задоволення, блукаючи в лісі фізичних речей та власних сенсацій. Така людина чується найкомфортніше в соціальній ролі споживача, чиновника або ж мандрівника-туриста. Цей соціальний тип запанує в суспільстві лише в ХХ ст., але він був запрограмований вже емпіричною епістемологією Лока, що фактично не дозволила йому остаточно відійти від каузально-детерміністичного пояснення соціальності і свободи людини.

За такого концептуального бачення суті свободи людина залишалася перед дилемою Гоббса, перебуваючи в постійній суперечності між оточенням, собою і необхідністю розглядати життя як поле міжлюдських конфліктів. Людина, яка прагне свободи, потрапляла під підозру щодо своєї природи, не зважаючи на приписи діяти освіченим чином, підлягаючи правам і законам держави. Адже останні були всього лише зовнішнім виявом людських відносин, тоді як приватна людина перетворювалася в підозрювану й небезпечну істоту. Примус, якого людина прагнула позбутися в громадській сфері, переслідував її тепер

наодинці під виглядом десятка масок, які доводилося чіпляти на себе, ідентифікуючись з переважно випадковими соціальними ролями, що їх *вбирала* людина заради хліба насущного. Потреби вибору місця, ролі, функції та обставин підлягали, звичайно, каузальним ринковим чинникам і ставили людину наодинці з відчаєм, жахом, самотністю й агресивністю, що, як то виявив Ж. П. Сартр, дивним чином виринають з *tabula rasa*, або з чистого *ніщо* сартрівської свідомості. Інакше кажучи, Дж. Лок чи не вперше зустрівся з відомою значно пізніше дилемою *вибору і вкорінення*, яка стала долею людини модерної європейської судьби, намагаючись водночас і володіти власністю, і бути членом культурної спільноти.

Дж. Маклін вважає, що концептуальне емпіричне значення свободи відображає сучасний сенс *вибору* в Північній Америці. Відповідно до американської правової системи значення свободи редуковано до спотвореного набору правових прецедентів, викликаних поняттям *приватності* на основі судочинства Голмса, які тепер визнані на рівні конституційного права. "Потрібно зауважити, що такий стан речей походить з Локового політично вмотивованого рішення не лише зосереджуватися на емпіричному значенні, але й усувати з публічного дискурсу будь-які інакші знання. Його настирливе втілення ... заснувало ідеологію в сенсі вибіркового і обмежуючого бачення, яке контролює розум і зводить свободу до хотіння. З цього погляду лібералізм великою мірою набув видозміненого значення і сам просить визволення і збагачення"¹⁷⁶.

2.2.9. Висновки

Теорія громадянського суспільства Дж. Лока стала істотно новим підходом до аналізу соціальних процесів. Саме з неї розпочинається модерне класичне тлумачення громадянського суспільства, хоча воно все ще поєднується з політичною сферою і не відокремлюється від держави, як пізніше в І. Канта. Загалом теорія громадянського суспільства Лока опиралася на раціоналізовану теологію, в якій воля Бога і справедливий розум діяли спільно. Лок не відмовився цілковито від певних "трансцендентних" передумов природи громадського суспільства. Погодимось з А. Селіґманом у тому, що "Лок не покладав в основу

¹⁷⁶ Melean George. Philosophy and Civil Society – in Civil Society and Social Reconstruction. The Council for Research in Values and Philosophy. Washington, D. C., 1997. – P. 27.

рівності і свободи історичну реальність і не вважав її базовою для громадянського суспільства; він визнавав теологічну аксіому, чий онтологічний статус не дається для емпіричного свідчення чи сумнівів. В його основу він покладає етичну й внутрішню християнську ідею...¹⁷⁷, завдяки присутності якої метаісторична реальність одержує юридичну чи правову природу. У такий спосіб природне право на життя, свободу і власність закорінене в Божественному з'явленні (чи Одкровенні), осягнути яке можна завдяки розуму.

Громадянське суспільство в теорії Лока ототожнюється з політичним суспільством і набуває значення „спільнотворення” народної (соціальної) єдності. Поняття „спільнотворення” (commonwealth) не є синонімом будь-якої держави, а лише такої, що утворюється знизу, добровільно, в формі спільнотворених законів, перед якими рівні всі громадяни. Тобто, „commonwealth” відповідає громадянському суспільству, члени якого згуртувалися разом задля забезпечення своїх природних прав на життя, свободу і майно, які Лок об'єднує під спільним поняттям „власність”. Складовими громадянського суспільства є передусім „народ” або „нація” із системою приватної власності й землею, що набула приватної вартості, та законодавча і виконавча влада. Поняття держави в Лока включає також участь короля чи правителя і систему примусових структур, тому Лок намагається диференціювати „урядову владу” і „суспільство”. Він чітко розрізняє владу, підлеглу народові, чи громадянському суспільству, і владу, що вивищується над громадянським суспільством. Політичне, чи громадянське суспільство, за його задумом, має діяти як „єдине тіло”, як „органічна єдність”, що виникає як продукт „соціального контракту”, або згоди між членами громадянського суспільства.

Соціальна основа (чи єдність) громадянського суспільства досягається дією багатьох взаємопов'язаних чинників. Передусім „спільнотворення” як законне врядування виникає завдяки дотриманню принципів природного права – права кожного на життя, свободу, власність, рівність і справедливість¹⁷⁸.

Головною метою соціального єднання людей, або виникнення громадянського суспільства, є забезпечення миру і збереження власності, створеної працею людини.

¹⁷⁷ Seligman Adam B. The Idea of Civil Society. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992. – P. 24.

¹⁷⁸ Лок називає справедливість „головним законом природи, на якому тримається суспільство”. – Лок Дж. Опыт о законе природы. – С. 31.

Передумова досягнення громадянської соціальності – це добровільні дії людей та їх добровільна згода (контракт) на те, щоб відмовитися від *природної* свободи бути свавільним суддею іншій людині, надавши свої повноваження більшості суспільства та його владі.

Громадянське суспільство підлягає волі більшості, що набуває права вирішувати за решту людей. Лок пов'язує проголошення законів із загальною згодою. Громадянська згуртованість, що є виявом нового сенсу солідарності, не ґрунтується на державній владі сама собою. Вона стає явищем фіктивної ідентичності приватних осіб, згуртованих у публіку, які є передовсім власниками, а вже потім просто людьми. Звідси залишався хіба один крок, аби проголосити державу витвором соціальних інститутів.

Добровільність і свобода, на відміну від покори і підлеглості, лежать в основі звичаєвості, що відповідає історичному просуванню до громадянського суспільства.

Покірність і підлеглисть у відносинах між людьми можуть утворювати стійку звичаєвість, проте вона не призводить до органічної соціальної єдності. Покора не є природним станом людини.

Контекстом здійснення свободи і закону природи є знаково-символічні (семіотичні) координати розуміння, що складаються за участі розумової активності на основі поширення стандартів поведінки, складовою частиною яких є текстуально набутий досвід ставлення людини до Бога.

Розуміння і розум сукупно з досвідом утворюють дискурсивні підстави *сприйняття* і поширення значення і ролі свободи у певному суспільстві.

Толерантність є природним чинником поширення простору свободи в думках, поглядах і діях, слугує за умову дотримання природного права в громадянських і політичних стосунках, проте принцип толерантності має певні межі і не є абсолютним.

Основи соціалізації особи та утворення громадянського суспільства пов'язані з функціонуванням мови, слова, обітниці, присяги і домовленості, якими пройняті людські взаємини.

Віра людини в Бога *інтерпретується* як компонент спільнотворення та чинник розуміння, в тому числі й здійснення свободи та добровільності.

Сукупним важливим кроком теорії Лока стало розмежування ним звичаїв і традицій народів і соціальних груп за принципом відповідності соціального життя і свободи до законів природи і вимог розуму.

Таким чином стало очевидно, що принаймні *не всі типи звичаєвості складаються навколо здійснення закону природи та свободи людини. Існує звичаєвість, що суперечить і свободі, і збереженню життя*, хоча вона також має природне право на свободу та досягнення певних угод (згоди). Тому твердження про те, що „голос народу – голос Божий”, Лок вважає неправдивим і оманливим – таким, що виказує радше зговір, а не згоду, розумно досягнуту. Проте коли народ, згуртований „спільнотворенням” громадянського чи політичного суспільства, досягає соціально (спільно) корельованої свободи і рівності усіх перед законом, тоді єдино народ як законодавець самому собі промовляє голосом правди.

Щодо розуміння свободи, розгортання якої в теорії Лока має важливе значення для процесу „спільнотворення”, то свобода не мислиться як цілковита і повна *незалежність* людини від світу. Свобода радше пояснюється як умова відокремлення особи від зовнішньої, дикої природи; однак вона передбачає, по-перше, *пов'язаність* людини з Богом, по-друге, *визнання* меж, суспільно узгоджених, по-третє, *участь* у громадських і політичних справах, по-четверте, *служіння* „спільнотвореному” благові. Загалом, вона є підставою усамостійнення індивіда. Свобода стає умовою його самовизначення.

Лок також переконливо показав, що суспільство – це дещо значно більше, аніж зібрання людей під однією владою. Громадянське суспільство – це спільнота, в якій люди, здійснюючи свободу, додають до свого природного стану щось таке, що виникає поза природою і пов'язане з культурним розвитком особи і соціальності.

Перебуваючи під впливом емпіризму, Лок застосовував переважно каузальні критерії пояснення свободи і соціальності, проте він, очевидно, вперше намагався вийти на семіотичну парадигму тлумачення свободи і соціальних дій у громадянському світі і був близький до того, щоб *відношення* причини і наслідку вивести в площину відношення між знаками, що повідомляються, зокрема „ідеями та словами”, в контексті відносин між індивідами.

Теорії Лока судилася добра доля. Окрім витоків індивідуалізму, її головні постулати здобули соціальне втілення. На його вчення засновувалася конституційна практика північноамериканських штатів. Лок був перший філософ, хто брав участь у написанні конституції для Північної Кароліни, яка в 1669 р. була схвалена зборами народних представників.

РОЗДІЛ 3
**ДИФЕРЕНЦІАЦІЯ СУСПІЛЬСТВА І ДЕРЖАВИ:
КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЗАСАДИ Й СУПЕРЕЧНОСТІ
XVIII СТОЛІТТЯ**

**3.1. Пошуки республіканських
передумов соціальності**

На кінець XVII століття інтелектуальна активність дедалі глибше перепліталася з соціальною практикою. Ставало очевидним, що життя людей, з одного боку, розвивається, так би мовити, саме по собі, стихійно, але, з іншого – узалежнюється від державно-політичних чинників, що мають узгоджений характер, пов'язаний з розумовою активністю індивідів. Усвідомлення значення і ролі розумово-інтелектуальної активності відносно соціального облаштування людини призвело до теоретичної проблеми розмежування публічної і приватної сфер суспільства як таких, де здійснюються матеріально-корисливі інтереси кожного індивіда зокрема, а також відбувається узгодження дій в ім'я добробуту всіх. Каменем спотикання стає виявлена суперечливість щодо узгодження засад розумово-раціональної активності та значення і ролі морально-етичної поведінки індивіда. Передусім існувала інтенція визначитися щодо природних або органічних засад соціального розвитку та розумової й моральної активності. Джерелом їх видавалася свобода, що набула значення природного права людини. Властиво свобода в значенні природного права ставала головним знаком пояснення й інтерпретації *взаємодії* людини і суспільства, що набула дихотомії публічного і приватного здійснення та розумової і моральної мотивації вчинків.

У попередньому розділі показано, що вже для Т. Гоббса розгортання свободи відбувається на рівні природного права і природного закону (за ясною участю розуму також як природного дару людини). Таке розмежування дозволило прокорегувати попередні уявлення про соціальну єдність, успадковані ще з періоду римської *res-publica*, концепція якої ототожнювала суспільство і його державно-політичну сферу, надаючи пріоритетний статус політичному визначенню людини-громадянина. На думку Гоббса, лише суверенна абсолютна влада користується усією повнотою природних прав людини і забезпечує "соціальну" основу для "несоціальних" індивідів, умовою чого є їхня ро-

зумова активність. По суті, в теорії Гоббса соціальний контракт як вислід розумової активності індивідів створює державу, влада якої організовує народ у справедливе суспільство. Відтак суспільство громадян ідентифікується з державою та її політичною сферою. Обґрунтовуючи природні закони, що ними має визначатися соціальне життя, Гоббс все ж не приписує їм командної сили з боку держави, а подає як вияв свободи розуму "знизу", фактично приписуючи для них значення "ethos".

Наступний крок зробив Дж. Лок, який, розглядаючи свободу як природне право, наголошував на потребі не підлягати волі чи владі іншої людини щодо власного самоздійснення. Лок вважав свободу найвищою соціальною вартістю і благословляв людину на відстоювання свободи на рівні збереження життя. Стверджуючи природне право людини розпоряджатися своїми діями, власністю, майном і свободою в межах законів, а не під тиском деспотичної влади, чи насильства, Дж. Лок свободу громадянського суспільства ставить вище соціальної єдності, яка надається ресурсами політичної влади. Емпіричний контекст розуміння свободи сприяв розведенню, принаймі – на нейтральні позиції, розуму (з його законодавчою функцією) та моралі (з функцією мотиваційною). З іншого боку, це дозволило Локові, незважаючи на його синонімізацію "політичного чи громадянського суспільства", просунути вперед у теоретичному розмежуванні громадянського суспільства і держави. Лок чітко йде по лінії пошуку розмежування між "врядуванням" і "суспільством". Він підкреслює, що "кожна людина від народження ... володіє правом свободи своєї особи, над якою ніхто інший немає влади, і лише сама ця людина має право вільно розпоряджатися собою...", а відтак "людина за природою є вільною від покори будь-якому урядові, хоча і народилася в місці, яке перебуває під його юрисдикцією"¹⁷⁹. Пріоритет громадянського суспільства, отже, полягає в збереженні природного права на свободу, що в Лока пов'язується зі значенням *справедливості* в дотриманні прав і зобов'язань держави перед народом передусім у сфері власності і майна. Це є підстава для дотримання довіри між урядом і народом, а в середині суспільства – на рівні його *публічної* сфери, взаємопов'язаної з повноваженнями законодавчої влади. Звідси ототожнення громадянської і політичної сфер суспільства зливається фактично в політичній активності громадян, що зовсім близьке до ідентифікації публічної сфери з юридичною. Але Лок залишає місце для індивідуального й народного обурення владою, що пов'язане з порушенням законів. Джерелом обурення є по суті мора-

¹⁷⁹ Лок Дж. Два трактати про врядування. – С. 231.

льна незгода із загрозою природній свободі індивіда. З цього приводу пропоную довшу цитату: "Щоразу, коли законодавчий орган (читай: влада – А.К.) порушить основне правило суспільства й через честолюбство, страх, дурість чи продажність *запрагне захопити сам чи віддати до будь-чийх рук абсолютну владу над життям, свободою та маєтностями народу, він через це порушення довіри втрачає владу, яку народ надав йому... і який має право відновити свою первісну свободу...*" За пропозицією Лока, однією з форм запобігання узурпації влади ставав її поділ¹⁸⁰ з метою взаємоконтролю. Зауважмо, що підставою для "втрати влади" чи її заміни Лок вважає "порушення довіри". Інакше кажучи, *довіра*, що генерується винятково суспільством, набуває значення конститутивного чинника "спільнотворення".

Концепція соціальності (соціального порядку) Лока, таким чином, узалежнювала конститутивний елемент приватної власності з довірою, що складалася навколо спільного, або солідарного підтримування свободи членами спільноти. У даному аспекті свобода взаємопов'язується з довірою як соціальною вартістю, що складається навколо інтересів власності. Водночас розгортання ринкових відносин з індивідуалістичним інтересом, притаманним для них, ускладнювало проблему узгодження свободи в публічній сфері (під тиском законодавчих приписів) з морально-етичною сферою приватності особи. Погодимось з А. Селігманом, що в багатьох відношеннях теорія громадянського суспільства стала спробою подолати названу проблему. Вона була втілена в спробі надання *етичної інтерпретації* всій публічній сфері, де тепер поєднувалася економічна, ринкова корисливість особи з її моральним і гуманітарним розвитком. Суть полягала в намаганні визнати взаємозв'язок публічного і приватного як такий, де корисливі інтереси індивіда узгоджувалися з його пристрастями і прихильностями звдяки мережі суспільного схвалення і визнання. Вважалося, що з останнього походила також інтенція, спільна з суспільним благом і нормами спільнотворюваних законодавчих ініціатив. Знову ж таки визнання за людиною її природного права на свободу мало найістотніше значення в з'ясуванні, в даному разі, етичного підґрунтя громадянського суспільства. Розум і моральні чуття перестали протиставлятися і суперечити. Навпаки, був знайдений ґрунт для їхнього взаємозв'язку і взаємодоповнення. Розум сам ставав почасти виявом не лише природного стану людини, але й також її свободи на рівні визнання і прихи-

¹⁸⁰ Там само. – С. 247.

льностей, а ще більше – неупередженості і взаємотерпимості. Так, добродієність, універсально інтерпретована, і моральне чуття перетворювалися на підґрунтя громадянського суспільства у шотландських просвітників.

Ідея громадянського суспільства в XVIII ст. досягла рівня інтелектуальної і соціальної “біфуркації” щодо розуміння природи державної влади. Теоретична дискусія зосереджувалася навколо проблеми меж індивідуальної свободи та онтології соціальної єдності людей. Теорія Дж. Лока спричинилася в функції каталізатора соціально-політичних пошуків і концептуальних інтерпретацій. Дискурсивною очевидністю стало сприйняття нетотожності держави і суспільства в сенсі передумов соціальної організації життя. З цього приводу сучасний канадський філософ Чарлз Тейлор визначає дві тенденції в теоретичних інтерпретаціях громадянського суспільства, називаючи їх тенденцією “Л”, пов’язану з теорією індивідуальної свободи і власності Дж. Лока, і тенденцією “М”, за якою головна роль надається державній організації соціальності, що її відстоював Ш. Монтеск’є, також диференціюючи державу і суспільство¹⁸¹.

Ч. Тейлор окреслює суперечки в тій ділянці, що ведуться понад три століття в термінах протистояння між *атомістами* та *голістами*, де істотно зміщені акценти між ліберальним та комунітаристським напрямками щодо визначення основ соціальності. З погляду атомістів, соціальні дії, структури та інституції пояснюються “на основі властивостей індивідів”, тоді як з погляду голістів важливим залишається поняття суспільного блага, що визначається “на основі взаємозв’язку благ індивідуальних”¹⁸².

Друга тенденція іменується також *республіканською*, концептуальний вираз якої (як і першої) пройшов складну еволюцію, а її витоки впізнаємо ще в Аристотелевій чеснотливій громаді, де життя громадян орієнтоване на спільне благо. Важливо підкреслити, що протиставлення ліберально-індивідуалістичного та голістично-республіканського пояснень соціальної життєздатності опираються на ідею свободи, що концептуально прив’язується до того, як суспільство врівноважує протилежні вимоги індивідів. Однак, як переконаємося в процесі подаль-

¹⁸¹ Див.: Taylor Charles. *Invoking Civil Society* / In: *Contemporary Political Philosophy. An Antology*. Ed. By R. E. Goodin and P. Pettit. – Oxford: Blackwell Publishers, 1997. – P. 69.

¹⁸² Тейлор Ч. Непорозуміння: дебати між лібералами та комунітаристами // *Сучасна політична філософія. Антологія. Упорядник Янош Кіш. Перекл. з англ.* – К.: Основи, 1998. – С. 544.

шого аналізу, соціальні теорії XVIII і XIX ст. ще були далекі, аби цілком нейтралізувати індивіда від інтересів спільноти і прийняти позицію крайнього ліберального вилучення суспільно визнаного поняття блага.

Республіканська концептуалізація свободи, як це вже було стверджено в Мак'явеллі, полягала радше в такому позитивному тлумаченні соціальності, що розрізнялася б від деспотичної політичної влади. Продовження цієї думки знайшло відображення в теоріях Ш. Монтеск'є, Ж. Ж. Руссо, А. Фергюсона, Е. Берка й А. де Токвіля.

3.1.1. Ш. Монтеск'є: передумови правової держави

Французький філософ Ш. Монтеск'є не залишив спеціальних праць про громадянське суспільство. Він цікавий передусім своїми спробами узгодити вияв індивідуальної свободи з правовими нормами життя. У праці "Про дух законів" (1748р.) Монтеск'є розглядав сучасне йому суспільство з погляду значення в ньому свободи людини, що поєднується з тривкою соціальною єдністю республіканського ґатунку. Остання має забезпечуватися не примусовими діями влади, а впливати з добродієвства людей. Народи перебувають під впливом багатьох чинників: клімату, законів, релігії, звичаїв, манер тощо, що в сукупності утворюють "загальний дух".

Концепція Монтеск'є поєднувала поняття про суспільну угоду з римським принципом розмежування цивільного і публічного права з тим, що останнє розглядалося як політичне. Політичне право покликане регулювати суспільні відносини між владою і підлеглими; цивільне право – суспільні відносини між членами суспільства. Таким чином, Монтеск'є концептуально виходить на розмежування влади, врядування і суспільства; запроваджує нове розуміння політичних і цивільних (громадянських законів).

Поняття закону пов'язується з природою розуму, проте "дух законів" має також етичний або звичаєвий компонент. Три форми врядування: республіканська, монархічна і деспотична, названі Монтеск'є, розрізняються за трьома *етичними* принципами, притаманними людській природі: добродієм (республіка), гідністю або честю (монархія) і страхом (деспотія). Опертя на етичні принципи дозволило Монтеск'є розглядати соціальну єдність з погляду деполітизації громадянських відносин. Він, фактично, прагнув розмежувати суспільство і

державу, поставивши останню під контроль першого. Це потрібно для забезпечення політичної свободи, без якої не може бути соціальної єдності людей. Гарантувати політичну свободу пропонується шляхом поділу влади на гілки: законодавчу, виконавчу й судову. Політична свобода полягає не в тому, щоб робити все, що хочеться. Свобода – це *право* робити все, що дозволено законами. Поділ влади є основа *правової* держави і зменшення міри політизованості суспільства. Розмежування гілок влади – це також головна політична запорука особистої свободи.

Думка про розмежування влад вже не була новою. Ще Марсілій Падуанський у XIV ст. вважав за найкраще розмежування влади на законодавчу, виконавчу і судову (підпорядковану останній), що в цілому визнає верховну владу народу, який має доступ до виборів уряду і навіть короля. Окрім того, теорія, згідно з якою політичне суспільство виражає угоди між людьми, висувалася Йоаном Паризьким. А про угоду між правителем і громадянами висловлював міркування ще Манегольд Лаутенбахський у XI ст. Висловлені міркування були передвісниками пізнішого виникнення національної республіки.

Монтеск'є вважав, що свобода може бути збережена в двох типах суспільств: у невеликих республіках античності з демократичними нормами життя та в сучасних йому монархіях – великих державах, де найвище розвинуте почуття гідності і честі, а соціально-станова нерівність перестає бути перешкодою для свободи, оскільки вона є виявом складеної історико-природної етичності.

Монтеск'є переконував, що людина повинна користуватися якомога більшою мірою свободи, однак це залежить від свободи самого суспільства. Якщо останнє перебуває під тиском і примусом влади, людина втрачає ініціативу. Зробити суспільство вільним, означає позбавити його інститути примусу, що можливе на підставі добровільного визнання і визначення людьми ціннісної природи соціальних інституцій. Республіканська соціальна форма життя опирається на чесноти, тоді як деспотія, чи тиранія, – на людські пороки і норовливості. Вартості, якими заохочуються такі відношення між людьми, можуть бути означені в сенсі "гідностей". Що ж до вартостей, у яких конституюються відношення до виробництва, комерції і комфорту, то вони мають означатися "інтересами". Дещо пізніше А. Ферґюсон підкреслюватиме загрозливу тенденцію до зміщення вартостей від гідності до інтересу в модерних європейських державах-націях.

Гідності людей мають мовби продовжуватися в цивільних і політичних інститутах, набуваючи тут значення громадянських. Запорукою закріплення громадянських гідностей, на думку Монтеस्क'є, можуть бути лише закони, а не примус влади. Розуміння того, що "політичні інституції – це загальна запорука громадянської гідності, – вважає Ч. Тейлор, – лежить в основі того, що Монтеस्क'є назвав "чеснотою" патріотизму, яка полягає в "постійному переважанні народних інтересів над особистими..."¹⁸³

Погляди Монтеस्क'є підлягали еволюційній зміні. Спочатку він розглядав свободу в контексті етичної спрямованості людини і суспільства. Після перебування в Англії й позитивної оцінки ролі парламентаризму в суспільно-політичному житті свобода розглядається не як прямий наслідок моральності народу, а пов'язується з належною організацією державної влади. Проте етична складова залишається притаманною для "духу законів", а останні, будучи виявом розуму, все ж повинні пристосовуватися до природних і гуманітарних обставин, "за яких існує нація".

Концепція Монтеस्क'є мала значний практичний вплив на формування американської і французької конституцій.

3.1.2. Шотландська школа морального глуму і скептицизм Девіда Г'юма

Теоретична схема Дж. Лока з вивищенням емпіричної ролі розуму і "контрактуральності" та своєрідна апологія республіканської гідності Монтеस्क'є загострили наростаючу суперечність у соціальній дійсності між публічною і приватною сферами. З одного боку, був кинутий виклик розуму, на який поклалися сподівання паціфікувати конфлікти між егоїстичними суб'єктами гоббсівського "суспільства вовків", а з другого – виходило, що лише приватні інтереси стають передумовою їх раціонального вговтування. Через зведення знання до емпіричних чинників і фактів моральна сфера переставала відігравати формотворчу роль у раціоналізованій соціальній публічній сфері, що складається навколо спільних інтересів і суспільного блага. Виявилось, що розум набув несподіваної обмежуючої функції не просто щодо почуттів, а власне щодо моральної сфери життя. Тепер моральні чинники ставали зайвими в сенсі конституювання етичного значення обов'язку і відповідальності в публічному просторі комунікації. Натомість моральне

¹⁸³ Там само. – С. 552.

життя усувалося до приватної сфери чуттєвості, емоцій та пристрастей, які, вважалося, не мають стосунку до розуму і раціональності. Проте неможливо було б зовсім нехтувати значенням людських пристрастей у політичному житті. Вони часто, коли не здебільшого, були головними мотиваційними чинниками важливих рішень не лише в приватній, але й в публічній сфері. Часто розум залишався опосередненим і навіть зайвим. Усвідомлення почуттєвої мотивації в соціальній поведінці викликало теоретичну переорієнтацію щодо чинників конституювання громадянського суспільства. Виникає морально-етичне зацікавлення соціальним життям, що виливається в формування т. зв. шотландської школи здорового глузду. Її представниками стають насамперед Френсіс Гатчесон, Девід Г'юм, Адам Сміт та Адам Фергюсон. Враховуючи теорію Дж. Лока, шотландці пояснювали соціальне життя, беручи до уваги два його чинники. Один з них, фактично, залишався *теологічним*, визначеним провіденційним розумінням Божого натхнення та його втілення в любові, чеснотах і добровільності, що виражається в законах природи. Інший чинник, властиво людський, завбачається в прагненні чи навіть жаданні *соціального визнання*. Найґрунтовніше цей мотив буде опрацьований у теорії А. Фергюсона, який у своїх поглядах звертався за підтримкою до А. Сміта та Д. Г'юма.

Дошкульної критики зазнали усі попередні пояснення соціальності і громадянського суспільства від Д. Г'юма ще за життя А. Фергюсона й А. Сміта: "він просто розірвав надуману єдність розуму і морального чуття, на яку вже опиралася по суті традиція громадянського суспільства"¹⁸⁴. Г'юм вважав, що "розум ніколи не може протистояти пристрастям у спрямуванні волі". Мало того, розум є лише знаряддя афектів і підлягає їм. "*Свобода вибору*" набуває значення *випадковості*, що інтерпретується як спонтанність чи *дія поза необхідністю*, а розум не може бути основою моральності. Моральність через усунення з її сфери розуму і свободи вибору набуває ірраціональної суті, а публічна сфера, в якій матеріалізується судження індивідів про справедливість, набуває релятивістського сенсу, зумовленого корислюбством, що регулюється нормами і законами, довільно встановленими. Приватна сфера знову ідентифікована з юридичними процедурами, які тепер мають суто інструментальне значення. Так індивідуальний інтерес і корисливість стають головною інтерпретативною

¹⁸⁴ Seligman A. The Idea of Civil Society. – P. 36-37.

основою соціального порядку. Вигода, а не доброзичливість, визначає суть публічних відносин.

Теорія Г'юма опиралася фактично на Локову концепцію *значення*, що виходила з постулату про емпіричне походження досвіду й розуміння. Однак він робить значно радикальніші висновки за Лока, стверджуючи, зокрема, що розум має здатність приписувати зовнішньому світові певні значення чи властивості, які походять з самого розуму та його ідей. Запровадивши термін "*асоціювання*", Г'юм розглядає його як породжену розумом звичку поєднувати явища за принципом надання їм значення *причиновості*. Так асоціювання наповнює значеннями стан розуміння через ідентифікацію із *уявними* зовнішніми об'єктами. Думка була важлива в плані перенесення значення випадковості на соціально-практичну дійсність. Г'юм вважав, що не існує зв'язку між "є" і "має бути" поза участю розуму. Властиво "*повинність*" належить до моральної сфери життя і наповнює останнє *модальністю*. За Г'юмом, "зв'язок між мотивами і добровільними [voluntary] діями є таким самим за формою, як зв'язок між причиною і наслідком у будь-якій ділянці природи". Відповідно, свобода і необхідність є цілком узгоджувані. Під свободою можна розуміти лише значення *сили діяти чи не діяти* відповідно до вольової детермінації. Тобто, "якщо ми вибираємо спокій, ми це можемо, а якщо вибираємо рухатися – можемо також і це". Важливим стає *мотив* вибору, а не свобода вибору. Звідси, на думку Г'юма, "немає протиріччя між постулатом, що люди є вільними, і вірою в те, що природою кермують незмінні й універсальні закони"¹⁸⁵. Значення свободи перемістилося до сфери моральної модальності – проблема, яка спричинила теорію практичного розуму Канта.

Д. Г'юм, перемістивши значення *причиновості* із зовнішнього світу досвіду у внутрішні *сенси пояснення* цього досвіду, фактично зробив спробу вийти поза контекст суто репрезентативного розуміння каузальності як такої, що властива лише природній чи т. зв. "об'єктивній реальності". Це був значний крок поза Локову епістемологію. Звернімося до думки Р. Рорти і зауважимо, що Г'юм "хотів показати, що скептичний вислід з проекту Лока стверджує не необхідність нової і кращої епістемології (як вважали Кант і Рассел), а необхідність в оцінці неважливості епістемології і важливості почуттів"¹⁸⁶. Таким чином відкривалися нові нюанси вияснення *причиновості*, яка

¹⁸⁵ Скратон Р. Коротка історія новітньої філософії. – К.: Основи, 1988. – С.144.

¹⁸⁶ Рорти Р. Філософія і зеркало природи / Пер. с англ. – Изд-во Новосибир. ун – та, 1997. – С. 103.

необов'язково детерміністично зумовлює свідомість, що перебуває в стані *tabula rasa*. Навпаки, остання перестає бути достатньою умовою об'єктивності і суб'єктивності.

Скептицизм Г'юма мав значний вплив на інтелектуальні дебати з приводу переосмислення природних прав. Значною мірою він спричинився до формування упередженості щодо природної схильності людини до добродійства; індивід потрапив під сталу підозру щодо своїх намірів. Таким чином, вилучення етичності з публічної сфери та віднесення її до приватності з неминучістю накладали обмеження на розуміння свободи як природного права людини й збіднювали зміст соціальності. Поняття приватної сфери потрапило в інтерпретативне поле з негативним знаком – тобто приватність тепер не могла мати значення повного самовираження, а лише такого, що вилучене з публічної взаємодії. Подібні інтерпретативні засади приватності і публічності вели до абстрактної індіферентності щодо конкретних характеристик людей, наприклад вікових, статевих, релігійних, расових, культурних тощо. Загалом Г'юм, проте, не заперечував значення етичних традицій, а лише позбавляв останні участі розуму, що діє незалежно від зовнішнього світу приватності.

3.1.3. Адам Сміт: знак „невидимої руки“

У працях Адама Сміта “Теорія моральних почуттів” та “Дослідження про природу і причини багатства”, як і в працях інших шотландських просвітників, запроваджена нова основа пояснення взаємодії індивіда і суспільства. Натомість Локового правового дискурсу, участь у якому беруть віра і Божий промисел, пропонувалася концепція морального чуття і природної симпатії. За її допомогою шотландці прагнули знайти синтез між егоїзмом і альтруїзмом, пристрастями і розумом, приватним і публічним, індивідуальним і суспільним. Соціальність мислилася як зіткана з безлічі протилежностей, що набувають певної стійкості на основі природної взаємоприхильності. Адам Сміт виходив з того, що моральною основою індивідуального життя є потреба у визнанні та пошані з боку інших людей. (Даний мотив знайде собі прихильника в особі Гегеля). Не позбавлене сміливості твердження А. Сміта про те, що економічна активність людей впливає з неекономічних потреб людини у визнанні та схваленні. Він був переконаний, що визначена ним “арена обміну” в економічній сфері має своїм підґрунтям укорінені соціальні вартості, які сумірні з головними “вузликami” мережі взаємовизнання індивідів. Таким чином, громадянське сус-

пільство набувало значення водночас і морального, і ринкового характеру. "Арена обміну цінностей" як складова громадянського суспільства є виткана з інтересів громадян, які знайшли або шукають визнання своєї праці і присутності в світі, перетворюючись на самостійних індивідуальностей під впливом "тисяч інших чинників", аніж корисливість. Адам Сміт запровадив поняття про "невидиму руку", що перетворює "приватні недоліки, вади" [private vices] на суспільну вигоду. Поняття "невидимої руки", що викликало і продовжує викликати дискусії, для нас важливе як можливість його інтерпретативного впливу на концепцію вільного ринку Адама Сміта. Річ у тім, що це така "невидима рука", значення якої постає не з самої економіки, а з культурного середовища і традицій, в яких виростала людина. А. Сміт, як всі прибічники еволюційного розуміння ринкової економіки, залишає за останньою чинники спонтанного впливу, що походять не з чисто економічних вигод, а суспільного життя людей.

Адам Селігман зауважує, що теорія Сміта має два важливі аспекти. Зазвичай прийнято прочитувати лише той аспект, який вказує на економічні чинники „невидимої руки“, однак не менш важливим аспектом є етико-моральний, який переважно нехтується. На думку Селігмана, він полягає в тому, що саме „невидима рука“ в теорії А. Сміта строго послаблює будь-яку спробу уявити раціональну самозацікавленість у термінах, звільнених від пристрасті або спостереження інших людей. Визнання в очах інших людей має в економічній активності найважливіше мотиваційне значення. Успіх, навіть корисливий, передбачає ту чи іншу форму морально-етичного вкорінення людини в суспільство. Йдеться, фактично, про вкорінення в культурну традицію, зміст якої ніколи не може бути редукований до суто раціональних і навіть розумових чинників. Відтак контекст суспільства, в якому діє „невидима рука“, має, по-перше, економічну інтенцію вільного ринку, по-друге, він наповнений морально-етичним змістом. У цілому, це є контекст громадянського суспільства. А. Сміт, узалежнюючи громадянське суспільство з його етичною сутністю, надає особливого значення індивідуальній свободі особи, що виступає конститутивним чинником *соціального* порядку. Соціальність набуває інтерпретації через освоєння значення і ролі приватного життя особи, в якому усвідомлюються її нові публічні (суспільні) інтереси. Це була соціальність (арена обміну взаємовизнанням), що мала значення *етичності*, в контексті якої індивіди виражають свою моральну природу, що набуває характеру звичаїв і традицій. Джерелом такої етичності є природна *доброчливість*,

яку людина покликана виявити в собі. Яким чином це здійснюється, оповідає "Есе про історію громадянського суспільства" Адама Фергюсона (1722-1816).

3.2. Адам Фергюсон: етичний дискурс громадянського суспільства

Дві книжки Фергюсона „Есе про історію громадянського суспільства“ (1761 р.) та „Інститут моральної філософії“ (1769 р.) принесли авторові славу в цілій Європі. „Есе про історію громадянського суспільства“ упродовж півстоліття була надзвичайно популярною, що свідчить на користь аргументів автора, і мала велику прихильність від Гольбаха, Якобі, Вольтера, Гердера, Новаліса та Геґеля. Під її впливом у Німеччині увійшло до широкого вжитку поняття „Burgerliche Gesellschaft“. Була вона відома і в Московському університеті. В Україні, в Києві, з-під пера І. В. Лучицького виходить серія статей, присвячених Фергюсонові¹⁸⁷. За життя автора книжка перевидавалася сім разів і ще три рази пізніше. Інтерес до неї не пропав донині. Хоча сучасна інтерпретація громадянського суспільства значно різниться від концепції Фергюсона, багато понять набуло пріоритетного характеру з його подачі. Серед тих, хто не був прихильником „Есе про історію громадянського суспільства“, Давид Г'юм – один із щирих друзів Фергюсона. Г'юм заледве приховував роздратування, причина якого не цілком ясна для дослідників. Ймовірно, що її загальний настрій, – говорилося, що книжка „троянднозапашна й анімаційна“, – не припав до смаку великому скептикові Г'юму. Він також вважав її занадто шотландською за духом і за термінологією.

Фергюсон, будучи свідком радикальних соціально-економічних змін від аграрно-аристократичного стану до комерційного і міського суспільства, в якому зароджувалися основи швидкої індустріалізації, намірився по-своєму розкрити питання, що були в центрі уваги Просвітництва: що є суттю політичного суспільства, а що є підставою прогресу й занепаду націй, яким чином зростає напруга між „приватною“ і „публічною“ людиною, яке значення має свобода в згуртуванні суспільства, що таке матеріальний та моральний прогрес, і питання, найголовніше серед них, про місце громадських чеснот у модерній державі. Натомість Локових правових умов громадянського суспільства – в но-

¹⁸⁷ Див.: Лучицкий И. В. Адам Фергюсон и его историческая теория // Университетские известия. Киев, 1868. - № 9, 11, 12; 1869. - № 1.

вих умовах XVIII ст. природа суспільства виявляється крізь призму етичного ідеалу. Фергюсон фактично відходить від епістемологічного принципу репрезентативної каузальності. Свідомість не подавалася в сенсі *tabula rasa* і набула тіснішого взаємозв'язку із тілом особи і з зовнішнім світом. Моральні чуття взаємопов'язуються з розумовою активністю через визнання суспільної природи людини без протиставлення її біоло-гічній. Декартівський дуалізм, що передбачав редукування особи до глибин свідомості, або мислення, у протиставленні до тілесності людини й світу, став неактуальним для шотландців. Розуміння походить не лише зі знання, яке набувається, так би мовити, об'єктивно, – значну роль у ньому відіграє моральне чуття і суб'єктивний світ особи. Чесноти існують через людину і є вмотивовані її природою та її розумом.

3.2.1. Суспільна ввічливість

Фергюсон розпочинає аналіз громадянського суспільства з характеристики людської природи. Пов'язуючи життєвою єдністю рослини, тварини і людину, він розглядає все з погляду прогресивних змін. "Прогрес у випадку людини триває зі значно більшим розмахом, аніж це стосується будь-якої іншої тварини. Не лише індивід просувається від дитинства до людськості, але й сам вид – від бруталності до цивілізації"¹⁸⁸.

Суспільство, за Фергюсоном, створено людьми, які перебувають у суперництві, борються один одного, взаємодіють і ворогують, постійно підтримуючи соціальні зв'язки. Природа людини асоціюється в книжці з непосидючим агресивним чоловіком. Однак людство має розглядатися через існування в соціальних групах, де воно завжди перебувало. Індивід – це лише деталь тієї чуттєвості і мислення, якими він вдовольняється перед поглядами його спільноти. У ньому іманентно закладене прагнення вдосконалюватися, що можливе в групі чи спільності. Воно постає із "принципу самозбереження в межах людськості. Проте існує спотворення [corruption] або "принаймні частковий наслідок того принципу, що в багатьох відношеннях названий дуже невдало *самолюбством*"¹⁸⁹. Фергюсон пояснює, що *любов* є таким зачаруванням, яке виносить увагу розуму поза самого себе і має якість чуло-

¹⁸⁸ Ferguson Adam. An Essay on the History of Civil Society. Cambridge University Press, 1995. – P.7.

¹⁸⁹ Там само. – С. 18.

сті, яка ніколи не може супроводжуватися корисливістю. Любов знаходить задоволення в тому, що існує незалежно від будь-яких зовнішніх подій. Зацікавленість людини в іншій людині, а не в речах, породжує і специфічні почуття, і спеціальні слова з високоморальними значеннями, що не можуть бути створені корисливими та егоїстичними стосунками. Для останніх, скажімо, невластиві ніжність і милосердя. Те, що йде від доброзичливості, зауважує Фергюсон, сприймається інакше, аніж те, що пов'язане із відносинами успіху та розчарування. Відповідно відрізняється і мова.

Фергюсон близький до думки, що нова соціальна дійсність створюється рівночасно з новою людиною, духовно-моральний стан якої висловлюється словами і значеннями, відповідними до чуттів і взаємовідносин. Тобто, неявно висловлюється ідея *семіозу* або такого процесу розвитку людини, що поєднаний зі зміною природного оточення, суспільних звичаїв, духовного стану людей та мовно-мовленнєвого топосу спілкування.

Фергюсон порівнює духовний клімат у різних державах. На відміну від Греції і раннього Риму, де шанувалися громадські почуття і патріотична відданість, людина в комерційній країні часом шукає відокремлення і самостійності тому, що її інтереси перетворюють її на конкурента зі своїм ближнім, і вона має з ним такі ж відносини, як із своєю худобою, від якої очікує лише вигоди.

Суспільство, в якому люди знаходять можливості застосовувати свої найліпші таланти і виказувати найкращі почуття, Фергюсон називає *громадянським*. Він не вказує однозначно, коли саме історично виникає громадянське суспільство, але вважає, що його фундаментом є спільні зв'язки [communal bonds] і публічні чесноти, які, до того ж, є старшими за власність.

Людина за своєю природою є "членом спільноти", і з такого погляду індивід взагалі не створений лише для себе. "Він мусить поступатися і щастям, і свободою, якщо вони перешкоджали б суспільному благу. Він є лише частиною цілого"¹⁹⁰.

Існують певні якості людини, що не є справою прогресу, проте відпочатку притаманні політичній спільноті і носять соціальний характер. З цього приводу Фергюсон не погоджувався з Руссо щодо існування якогось несоціального стану природи, оскільки людство живе гуртами від самого початку. Тут він поділяв погляди фактично всіх шотландських сучасників, але поставив значно радикальніше запитання

¹⁹⁰ Там само. – С. 59.

про те, чи "громадянськість" споріднена з витонченістю і цивілізованістю і чи вона є наслідком поступу? Свій варіант відповіді Фергюсон з'ясовує в досить тонкій полеміці з тими, хто людський поступ пов'язував безпосередньо з розвитком технології і багатства. Він не схильний їх жорстко поєднувати. Не поділяє він погляду, що поліпшення моральності і ввічливості є лише пагонами економічного зростання. Немає достатніх доказів того, що поширення комерції з її саморегульованими взаємодіями між індивідами можуть автоматично призвести до покращення звичаїв і системи права. Модерне торгове суспільство загалом не є поганою справою для індивідів, проте лише до певної межі. Доки громадяни залишаються в колі публічного життя і поєднують з ним свої корисливі інтереси, доти вони зберігають шанси для морального росту. Небезпека чатує в спокусі віддатися егоїстичному приватному життю, що, на жаль, знаходить, на думку Фергюсона, підбадьорення в складних софістичних філософських системах. Властиво *ввічливість, вихованість, або цивілізованість*, не складаються у винятково приватній сфері егоїзму. Названі якості людини, характерні для її громадянського стану, складаються під впливом громадських потреб, "на очах публіки", де здійснюється природне покликання бути доброзичливим до ближнього.

3.2.2. Публічне і приватне

Розвиток комерційного суспільства, або ринкової економіки в умовах XVIII ст., окреслював нові форми відносин між традиційними верствами населення. Ріст міського виробництва передусім викликав до життя нові корпорації, невідомі раніше, та асоціації людей, вносив істотні зміни у відносини між ними (виробничі відносини) та в індивідуальні стосунки, взаємини, що набували дедалі зростаючого впливу соціальної свободи. Суспільне існування набувало нових рис і було "проблематизоване" саме в сфері нових можливостей *вільної* поведінки особи під впливом винятково комерційних (ринкових) інтересів. Актуалізувалося приватне життя людей, виникла потреба в новому розумінні індивіда, який діє під впливом власних корисливих інтересів у публічній, суспільній сфері. На перетині приватного і публічного, зміст яких набував тепер нових ознак взаємодії, склалися нові соціальні і політичні утворення. Супутно утверджувалися морально-етичні норми, окреслювалася звичаєвість, що перебувала під первинним впливом принципу свободи людини та вивільнення її від залежностей до старих соціальних нормам. Поширеною ставала практика ототожнювати сво-

боду приватної поведінки з простим комерційним інтересом, або, як говорилося, з егоїстичними намірами в моральній сфері.

З іншого боку, нові ринкові відносини фрагментували населення країни на окремі соціальні групи з нібито формально різними публічними інтересами. Звідси виникала потреба знайти нову "природну" підставу для соціальної інтеграції приватних індивідів, окремих корпорацій та інститутів, конкуруючих економічно.

Для теоретичної думки того часу новим було те, що *індивідуальне – соціальне* не було тотожним з *приватним – публічним*. Якщо відмінності в межах першої пари могли усуватися, виходячи з антропологічного підходу, згідно з яким людина та її природа визнавалися основою соціальної єдності, то дихотомія *приватне – публічне* вносила чимало занепокоєння і непорозуміння. Воно поширювалося і на розуміння громадянського суспільства, зокрема, з приводу перспектив, якщо гору в суспільних відносинах візьмуть винятково приватногоїстичні інтереси. Фергюсон обґрунтовує свою тривогу тим, що нова соціальна група схильна шукати егоїстичного самовизнання в нагромадженні престижних предметів-забавок; спокусі піддається й традиційна феодальна аристократія. Нове суспільне утворення, хизуючись зовнішньою манірною витонченістю, піддає "вік блиску" великій загрози і відчиняє двері до катастрофи навіть ширше, аніж це було будь-коли раніше. Обгороджуючи свою приватність мурами від суспільства, нові комерсанти і старі аристократи, спокушені забавками, вносять розлад та інервацію в суспільство. Підриваються моральні основи тих соціальних груп, що створені для військової оборони громадян. "Дух усієї нації" пригнічується і позбавляється своєї мілітарної звитяги. Таким чином, покладатиметься ґрунт для створення "уряду сили", або ж деспотичного врядування.

Варто зауважити, що тривога Фергюсона не була позбавлена соціального сенсу. Пізніша історія ХХ століття, на жаль, виявила назовні приховану небезпеку, коли світ "розколовся навпіл". Проте це прийшло з іншого боку суперечності між приватним і публічним – з боку готовності руйнувати мури та забирати "забавки" тією соціальною групою, що позбавлена приватної власності. Ернст Геллнер вважав дану проблему серцевиною занепокоєння Фергюсона. "Громадянське суспільство є дуже добре в самому собі, проте через розмежування влади-армії від цивільних, а ремесла громадян від ремесла вояків – хіба це не створює небезпеки переобрання влади групою останніх, які

зруйнують благодотворний порядок..?”¹⁹¹ На думку Фергюсона, загроза – від соціального поділу праці та спричиненої ним соціальної диференціації, що порушує природні основи морально-розумової єдності. Поділ ремесла є позитивним, коли це примноження товарів для населення, проте сепарація вмілості (arts), яка формує громадян і службовців (statesmen), та вмілості політики і війни руйнує людський характер і саме мистецтво соціальної єдності. Роз’єднання через поділ *вміння* (ремесел) фактично усуває *вільних* людей від того, що лежить в основі їхньої безпеки.

Е. Геллнер вважає, що розгляд підстав соціального розмежування на основі поділу вмілості людей щодо сфер активності близький за смыслом до концепції Е. Дюркгайма, висловленої понад століття пізніше, про розмежування механічної і органічної солідарності між людьми. Подібно до Дюркгайма, Фергюсон вважав соціополітичні наслідки поділу праці навіть важливішими за економічні¹⁹².

Поділ вміння і професійності вносив радикальні зміни в індивідуальне і соціальне життя. Фергюсон зауважував позитивні і негативні сторони процесу. З одного боку, зріст товарного виробництва побільшував публічний інтерес до освіти і науки, сприяв розвиткові сталої мережі навчання; створювалася певна містерія навколо потреб професійної підготовки індивіда. Проте, з іншого боку, “нація торговців” перетворюється на населення, яке поза особливостями торгівлі “зовсім нехтує усіма людськими справами і може докладатися до збереження і поширення спільнотворення (commonwealth), лише допильновуючи власну вигоду щодо предметів свого зацікавлення й уваги”¹⁹³. Через створення вузької професійної зайнятості населення добробут нації може поліпшуватися, а скарбниця поповнюватися; але може бути і навпаки. Тобто “розподіл вміння і професійності як джерело добробуту залишається відкритим”¹⁹⁴ щодо перспектив розвитку народу загалом. Збільшення товарів ще не є гарантією правдивого прогресу. Окрім того, розмежування вмінь і спеціалізація навичок на рівні загальнонаціональному загрожує фрагментацією суспільству, коли спеціалізовані за родом зайнятості частини переслідують лише інтереси приватної влади кожного члена групи, залишаючись байдужими до спільної

¹⁹¹ Gellner E. Condition of Liberty. Civil Society and its Rivals. Penguin Books. 1996. – P. 63.

¹⁹² Ibid.

¹⁹³ Ferguson A. An Essay... - P. 173.

¹⁹⁴ Ibid.

мети перебування в суспільстві. Остання мислиться Фергюсоном як справа *цивільного* (civil) покращення людини і суспільства, полем здійснення чого є формування належного *публічного* життя суспільства. Однак цивільне поліпшення життя не збігається з комерційним розвитком. Існує великий сумнів, чи міра "національної спроможності" (capacity) збільшується одночасно з розвитком умінь (arts). Скажімо, багато механічних умінь не потребує такої спроможності і здобуває успіх в умовах цілковитого пригнічення чуттєвості і розуму – нехтування ними і пригнічення їх є "матір'ю індустрії", - вважає Фергюсон.

Комерційне суспільство змінює критерії публічної оцінки людини. Поширення цивільної форми зайнятості та диференціація професійних умінь створюють публічну ситуацію, де люди постають порізню у світлі своїх придатностей, на які суспільство має попит. "Продуктування винахідливості виноситься на ринок, і люди охоче платять за все, що може інформувати чи розважати"¹⁹⁵. За таких умов "і ледарство, і зайнятість" по-своєму сприяють просуванню "прогресу вмілостей" (arts) і дарують "витонченим націям такий клімат верховенства винахідливості, за якого вони, схоже, досягають цілей, що вже були переслідуювані дикунами в їхніх лісах, знаннях, порядках і багатстві"¹⁹⁶. Проблема полягає в тому, що комерційна активність носить по-своєму прилюдний характер і відрізняється від інших аспектів публічного життя, зате приватний інтерес кожен мусить допильновувати самотійно, до того ж у таємниці від публіки. Такий стан речей вносив нові і серйозні суперечності в суспільне життя. Оскільки збагачення власників, що не мали спадкового походження, супроводжувалося збідненням працівників "на зарплату", найнятих власниками, то підривалися загальні принципи організації людей в асоціації і товариства, властиві для попередньої історії виживання людства. По-перше, це стосувалося добровільності, яка тепер обмежувалася для всіх, хто мусів коритися винятково комерційному, корисливому інтересові. По-друге, було піддано сумніву розуміння людиною її доброї волі загалом (гадаємо, що саме з нього виводили природу людини шотландські просвітники). Фергюсон наголошував, що кожен індивід "відрізняється своїм покликанням і має таке місце, до якого він годиться"¹⁹⁷, тобто саме в цьому сенсі люди повинні мати рівні публічні можливості. Але на практиці в комерційному суспільстві люди потрапляють у складні

¹⁹⁵ Ibid. – P. 176.

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ Ibid. – P. 173.

субординативні відносини. Останні накладають відбиток на всі людські стосунки і можуть спричиняти спотворення природного стану взаємин, руйнуючи етичні передумови солідарності.

По суті, Фергюсон фіксує дві різноспрямовані етичності, в контексті яких складаються різні патерни, чи стандарти поведінки і які по-різному позначаються на соціальній єдності людей. Фергюсон вважає, що існує стан піднесеності, природний для людини, завдяки якому навіть у брутальному суспільстві вона навчається бути інакшою залежно від того, якого роду необхідність спонуковує її інтерес: а) "вона могла б діяти лише від серця в його заангажованості дружбою чи суперництвом; б) вона могла б зберігатися лише перед okazією небезпеки чи труднощів і облишити повсякденні турботи навколо квалості й догодження [the weak or the servile]"¹⁹⁸. Що більше, поняття індивіда про ницість і гідність регулюється таким самим розумінням. Так, прагнення уникати злиденності в "суспільстві блиску" змушує приховувати стосунки, що пов'язані власне із самозбереженням. За його оцінками, "жебрак, який залежить від милостині; працівник, який трудиться заради харчів; механік, чиє вміння не вимагає жодного вияву таланту, - деградують через предмети свого воління і через засоби, якими такі предмети здобуваються"¹⁹⁹. Фаховість, однак, потребує більше обізнаності, навчання, які, своєю чергою, ведуть до визнання, а також до прибутку, що в публічних умовах перемішують два роди мотивів: а) сентиментів серця і б) публічного схвалення, - складаються нові суспільні стосунки. "Останні є станом, який, розрізняючи між вільною людиною і рабом, громадяни кожної античної республіки домагалися досягнути і підтримати для самих себе"²⁰⁰.

Далі Фергюсон запроваджує дихотомію, роз'яснення якої буде траплятися від Геґеля до Г. Арендт. Він розділяє соціальні ролі "жінок чи рабів", які перебували окремо від вільних людей античності, за їхнім призначенням до хатньої роботи чи фізичної праці; тоді як "вільні повинні розглядатися як такі, хто не має жодного предмета зацікавлення поза політичною і військовою активністю"²⁰¹.

Отже, проблема в тім, що традиційна публічна і визнавальна звичаєвість, створювана *вільною* людиною, потрапила в комерційному суспільстві під вплив приватно-корисливих інтересів та простуватих

¹⁹⁸ Ibid. – P. 176.

¹⁹⁹ Ibid.

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Ibid.

переживань і повсякденної чутливості, що залежала від грубих фізичних потреб. Тобто Ферг'юсон подав публічну сферу суспільства як арену зіткнення економічних, соціальних, правових і моральних суперечностей. Іншими словами, моральні властивості взаємин не усувалися з публічності, а, навпаки, додавали істотної риси. Так, цивільність, вихованість, вишуканість узалежнювалися від моральних чинників і спільно з ними конституювали нову етичність громадянського суспільства, головним діячем якої був не просто комерсант-торговець, а *вільна* людина з розвиненою і моральною сферою взаємин. Сукупність названих ознак, – публічних і моральних, що складаються на основі синтезу стосунків, позначених пристрастями та приватними інтересами, – визначають громадянський простір комерційного суспільства. Сфера комерції стає невід'ємною частиною публічного життя і є водночас пов'язаною з врядуванням, яке набуває нових якостей, та моральними взаєминами, орієнтованими на вільну людину і вільну активність. На переконання Ферг'юсона, економічний індивід модерного, комерційного суспільства не може перебувати поза політичною сферою. Загалом, публічна сфера, поєднуючи в собі комерційне, моральне і політичне, утворює своєрідну етичність властиво громадянського, ввічливого суспільства. Істотною рисою цієї етичності є підпорядкованість до неї суто приватного, егоцентричного інтересу та визначеність не приземленими потребами виживання людини, а суспільними потребами взаємовизнання та самостійності. Під впливом останніх, а також за участю достойних урядовців, сповнених гідності, суспільні звичаї можуть набувати ввічливого, вихованого, цивілізованого характеру і позитивно регулювати "приватні недоліки" на користь "суспільного добра". Саме тут, в етичності публічної сфери, проявляється дія так званої "*невидимої руки*", про яку говорив А. Сміт. Важливим моментом ствердження громадянської етичності ставало взаємовизнання (чи невизнання) приватних інтересів і пристрастей, існування яких почало усвідомлюватися на рівні їх самостійної дії.

Складається розуміння, що активна і автономна поведінка людини – поведінка, спрямована на здійснення автономії – передбачає на другому своєму крилі легальне публічне схвалення. Відтак публічна суспільна чи громадська сфера диференціюється від індивідуально-приватної суспільної сфери через розмежування значення юридичного закону і чесноти моральної. Публічна сфера в аспекті її значення для приватної особи (з моральними чеснотами) має підлягати спільним юридичним домовленостям і бути таким чином ними регульована. Сус-

пільство, в якому взаємодіють за принципом доповнення юридично регульована публічна сфера та індивідуально-автономна приватна сфера, набуває значення громадянського.

Звідси визнання "природності" приватної автономії особи в рамках Шотландського просвітництва передбачало наявність такої *солідарності*, що складається за участю моральних почуттів, природних прихильностей та дії розуму.

Для Шотландського просвітництва, на відміну від Лока, ідейні основи громадянського суспільства були вивільнені (або ж значно послаблені) від трансцендентальної пов'язаності, а значення універсального набуло значної реінтерпретації. Якщо для Лока (XVII ст.) джерелом універсального був Бог, то для мислителів XVIII ст. – універсальність перебувала в самому світі, а не поза ним.

Розмежування приватної і публічної сфери в Фергюсона, за словами Адама Селігмана, є найсерйознішою проблемою, що "переносить нас до ядра образу громадянського суспільства в його моральному баченні. Я хотів би довести, що унікальність *класичного* бачення громадянського суспільства полягала в тому, щоб розглядати соціальну сферу людської взаємодії як сферу моральну, – тобто вона не просто нейтральна арена обміну, а сфера, в якій моральні привнесення походять з природи самої людини"²⁰².

Адам Селігман підкреслює, що окресленням суспільства з огляду на моральну сферу взаємин було покладено новий підхід до поняття "громадянського суспільства" Фергюсона. Таким чином, етична інтерпретація громадянського суспільства виводила його дійсність у термінах світської логіки, а не трансцендентної реальності. Відповідно, універсальні джерела людського життя в межах його соціальної організації також переміщалися з неба на землю до людей і пов'язувалися зі спільною основою розуму і чуттєвості, обґрунтованої Фергюсоном. То була цілком відмінна стосовно поглядів Лока ідея.

3.2.3. Свобода і громадське благо

Нагадаємо, що поширена на час XVII і першої половини XVIII ст. інтелектуальна традиція Англії обмежувала значення знань емпіричними явищами і фактами, що перебували під знаком каузальної субординації. Під її впливом моральна царина суспільства не могла розглядатися як чинник раціонального впорядкування соціального

²⁰² Seligman A. The Idea of a Civil Society. – P. 31.

життя стосовно спільного блага усіх. Обмежений емпіричний розум не забезпечував основу для *морального* врегулювання, зокрема обов'язку і зобов'язання. Приватно-комерційний інтерес мав основне, незаперечне значення. Моральні засади переміщалися до приватної, внутрішньої сфери. Вони тепер пов'язувалися не з розумом та його універсаліями, а з чуттєвістю, емоціями, пристрастями. Щодо джерел мотивації сенсу поведінки в публічному житті, то вони також не могли цілковито пов'язуватися з розумом, що було яскраво обґрунтовано в працях шотландців. Так виведено два джерела мотивації соціальної поведінки. Одне з них зберігало теологічний, провіденційний сенс, згідно з яким Боже натхнення та визнання за його участю любові і чеснот лежить в основі прояву дії закону природи. Інше, пов'язане з людиною, полягає в прагненні соціального схвалення дій індивідів. Не відкидаючи царини егоїстичної мотивації, зокрема Ферґюсон захищає соціальне значення моральної мотивації дій.

Звичайно, вважає Ферґюсон, "людство віддане корисливості, для комерційних націй це особливо справедливо; проте це не означає, що вони за своїми природними нахилами будуть відразливі до суспільства і не мають взаємної прихильності"²⁰³. Корисливість, як явище комерційного суспільства, безперечно, взаємопов'язана з власністю. Однак це також не означає, що вона має поглинати приватність людини. Остання сповнена чутливості, афектацій, пристрасті тощо, які є дуже різними за спрямуванням. Принаймні частина з приватних мотивів визначається такими суспільними потребами визнання і схвалення, що не мають однозначного речового чи майнового зацікавлення. "До того як встановити власність і відмінності в рангах, люди вже мали право захищати себе і діяти зі свободою"²⁰⁴. Ферґюсон вважає, що людське серце здатне зневажати чисту корисливість та тваринячі потяги, воно прихильне до милосердя і стверджує себе в "мужності і свободі, які постають із такої зневаги, прагнучи спільновиваженої поведінки, спрямованої до людського блага або ж до добра, як його розуміє окрема спільнота"²⁰⁵.

Значення свободи має в Ферґюсона моральний і соціальний аспекти, що взаємопов'язані. Не випадково свобода йде в парі з мужністю. Очевидно, тут є слід античної філософської традиції і практики полісного життя вільних громадян. Властиво мужність ідентифікує свобо-

²⁰³ Ferguson A. An Essay on the History... - P. 38.

²⁰⁴ Ibid.

²⁰⁵ Ibid. - P. 39.

ду з її моральною природою, оскільки засвідчує спонуку щодо власного вчинку, *вибраного* на користь іншої особи чи на користь певної вартості або конвенції. "Що ти зробив зі своїм братом Авелем?" [What hast thou done with thy brother Abel?], - це було перше запитання, поставлене в ім'я моралі, вважає Фергюсон. Каїн мав свободу вибирати, що він і зробив, обравши корисливий інтерес, а не голос серця. Свобода вибору вчинку протікає між двома берегами, утвореними стосунками людей. По одному з них вони схильні виявляти відвертість, бути щирими у взаємних пристрастях щодо прихильності чи ворожості. По другому вони чинять брутально: зверхньо щодо об'єктів свого обурення й ненависті. "Навіть коли голова зайнята проектами та інтересами (користю), серце часто спокушується дружбою; коли бізнес здійснюється через максимальне самозбереження, безтурботні години проводяться у великодушності і доброті"²⁰⁶. Отже, щирість людських взаємин (як і нещирість) породжується за участю і розуму, і серця. Однак для щирості, за Фергюсоном, потребується не просто інтерес до іншого, а зацікавленість, врешті, обізнаність у ймовірності загального добра, бо саме апелювання до загального добра (нехай уявне) є необхідною підставою та умовою для схвалення, очікуваного індивідом, і визнання його дії більшістю. Поза тим, щоб дія для більшості не була добродійною, неможливо сподіватися схвалення. Таким чином, чутливість серця і оцінка розуму йдуть у парі і є "заодно" тоді, коли інтерес і добродійність (благо всіх) поєднуються. "Особа з прихильним [affectionate] розумом оволодіває максимом, що вона сама, як індивідуальність, є не більше, аніж частина цілого, що вимагає її поваги [regard]..."²⁰⁷ Складність цієї думки допоможе прояснити вислів Епіктета: "Запитайте тих, хто любить, вони будуть знати, що я кажу правду".

Розпадання зовнішнього інтересу (користі в бізнесі) і внутрішнього чуття загального добра розводить по різні боки розум і серце²⁰⁸ або знання і моральність. Так складаються два рівні цінностей у поведінці і спілкуванні людей, які Фергюсон ідентифікує як: а) щирі, добросердечні, мужні, стримані, помірковані, розважливі, правдиві та б) нещирі, підозрілі, формальні, заздрісні, ворожі, неправдиві. Очевидно, що стосунки типу (б) складаються або поза врахуванням "загального

²⁰⁶ Ibid. – P. 40-41.

²⁰⁷ Ibid. – P. 41.

²⁰⁸ Варто взяти до уваги, що мовою давніх священних текстів – гебрійською – значення *серце* і *розум* позначалися одним словом.

блага", або з байдужості до нього, проте в будь-якому разі провідним мотивом тут стає "комерційна корисливість". Стосунки типу (а) пов'язані з чеснотами, які носять моральний вимір завдяки врахуванню суспільного, публічного інтересу, в контексті якого людина набуває визнання як моральна особа. Властиво стосунки першого типу передбачають повне розкриття людини на шляху до звільнення себе від зовнішніх обставин злиденності чи внутрішнього стану скнарості і скупості. На цьому шляху маніфестується природна свобода індивіда не стільки залишатися самим собою, - грубість і варварство, - як *ставати* самим собою у вихованості і цивілізованості²⁰⁹.

Фергюсон підкреслює, що чесноти суспільства не визначаються обставинами, зовнішніми щодо людини, настановами і повчаннями. Вони творяться в "ситуаціях, коли прокидається велична чуттєвість серця", там, де "характери людей, а не їх становище чи фортуна, стають принципами винагородження". Радше належна okazія спричиняє значніший ефект у примноженні чеснот, аніж повчання, які здатні навіть спотворювати їх значення і викликати знечуження проти диктату. Ситуація, однак, може бути розпачливою, "коли ми вже сформували нашу систему політики та манер; коли ми продали нашу свободу за звання, майно і нагороди; коли ми шукаємо не гідності, а багатства і влади..."²¹⁰ Найтонші настанови не могутимуть вилікувати розум, що заплямований подібним розумінням природи речей. Немає такої "сирени", чий голос зміг би розбудити "жадання свободи", що захоплене в пастку скнарості. "Сила яких переконань могла б змінити гримасу ввічливості, - запитує Фергюсон, - на справжнє відчуття людяності і щирості?"²¹¹ Відповідь - зрозуміла: залучення людини до суспільних справ, громадська відданість і мужність є умовою забезпечення двох взаємопов'язаних речей - здійснення індивідуальної свободи і згуртування народу в солідарну або громадянську спільноту. Мовою Фергюсона, солідарне суспільство означає *національне*, тобто з'єднане спільновизначеним благом чи добром.

²⁰⁹ Зауважимо, що Фергюсон випередив проблематику другої половини ХХ ст., пов'язавши свободу, щирість і правдивість у спільному контексті ідентичності особи. Річ у тім, що щирість має своє покликання виявляти правдивість людини щодо самої себе, перебуваючи перед лицем іншої людини. Нещирість, навпаки, стає виявом неправдивості перед самим собою; хоча вона може виявлятися не цілком свідомо.

²¹⁰ Ibid. - P. 43.

²¹¹ Ibid.

Національне суспільство об'єднується навколо уявлення (розуміння) блага, прийнятого спільно. Однак суспільства складаються також під впливом уже адаптованих соціальних традицій. Останні, в свою чергу, виражають міру визнання нацією індивідуальної свободи.

Услід за Монтеस्क'є, Ферг'юсон аналізує три типи врядування: демократію, аристократію і деспотію. Переваги надаються першому типу, відомому ще як республіка, хоча Ферг'юсон у кожному з режимів спостерігає недоліки або ж поєднання різнорідних форм одночасно. "Республіка – це держава, в якій народ, чи частина народу, володіє суверенною владою через колективний орган"²¹². За демократії кожен повинен визнавати рівність, поважати права ближніх, мати спільну основу прихильності до держави, повинен працювати задля громадян, не очікуючи прибутку, і відкидати будь-яку спробу створювати особисту залежність. Головним принципом поведінки людей має бути дотримання чеснот і забезпечення свободи, проте під час "прогресу ремесел (вмілості – arts) і політики члени кожної держави поділяються на класи", а з огляду на комерціалізацію та розподіл професійних вмінь вони вступають у відносини як "майстер і раб"²¹³.

Коли спільне громадське добро не є достатньо визначеним і комерційні інтереси беруть гору, суспільство піддається корупції, в умовах якої соціальна арена "часто змінюється від демократії до деспотизму і навпаки"²¹⁴. За таких умов "народне врядування" може змішуватися з аристократичним. "Тут члени держави розділені щонайменше на два класи, з яких один призначений командувати, а інший – покорятися. Жодні заслуги чи дефекти не можуть підняти чи опустити індивіда з одного класу до іншого". Індивіди, приймаючи різні позиції залежно від обставин, "займають становище *патрона* чи *клієнта*"²¹⁵, які під натиском "комерції приватного суспільства" можуть "поступитися своєю гідністю як громадяни, навіть коли вони підносять свої зухвалість і зарозумілість як приватні особи"²¹⁶.

Запропонований Ферг'юсоном поділ суспільства на класи, як переконуємося, носить морально-етичне обґрунтування. Диференціація за ознакою роду занять на "жінок і рабів" та "вільних громадян", започаткована ще античним суспільством, тепер потрапляє під вплив ко-

²¹² Ibid. – P. 66.

²¹³ Ibid. – P. 145.

²¹⁴ Ibid. – P. 73.

²¹⁵ Ibid. – P. 68.

²¹⁶ Ibid. – P. 70.

мерційних відносин і в їхньому контексті перетворюється на залежності між "начальником – підлеглим" чи "патроном – клієнтом". Йдеться про тип етичності, який, по суті, визначається інтересом користі, прибутку і вигоди, що функціонує навколо примноження приватної власності і домагання влади, тоді як іншого ґатунку етичність складається навколо функціонування чеснот морального плану, вмотивованих спільними потребами досягання загального блага. Властиво свободу людини обмежує не сама приватна власність, але її узалежнення від відносин користі, що розводять людей за принципом підданого – підлеглого чи патрона – клієнта. Тому Ферґюсон піддає сумніву ствердження свободи лише на основі права на власність. Свобода має також моральне значення, поза здійсненням якого вона не буде правдивою. "Вважається, що коли громадянин має права власності та становища і є захищений щодо їх застосування, то він, кажуть, є вільним: навіть обмеження, якими він стримується від кримінальної дії, є частиною його свободи. Але ж ні, жодна особа не є вільною там, де інша особа страждає від безкарного, несправедливого діяння"²¹⁷. Ферґюсон визнає за моральною стороною відносин "загальне правило", що ним вимірюється справжня свобода людини. Навіть коронований принц не може бути винятком. "Він сам для себе стає рабом", коли прикидається, що сила мусить вирішувати суперництво і позбавляє народ права на самореалізацію і самостійні дії.

Етичний підхід до визначення сенсу свободи, запропонований Ферґюсоном, виводить його думку на усвідомлення розходжень у розумінні свободи залежно від заангажованості особи її участю в суспільній активності. Значення свободи набуває релятивних ознак і визначається тією *інтерпретативною* основою, що приймає певне товариство людей. Ферґюсон подає, як на його час, вражаючі за проникливістю спостереження:

"Беручи до уваги різні особливості, до яких людина звертається, розмовляючи про свободу, чи то безпеку особи і майна, чи достоїнства звання, чи участь у важливих політичних справах, а також з погляду на різні методи, якими захищаються права, - усе це призводить до відмінностей в *інтерпретації* [курсив мій – А.К.] терміна; і кожна людина схильна гадати, що його значення має бути знайдене лише серед таких, як вона сама"²¹⁸.

²¹⁷ Ibid. – P. 150.

²¹⁸ Ibid. – P. 151.

Таким чином, свобода набуває інтерпретативного сенсу на основі нового солідаристичного розуміння соціальної єдності. Такий підхід, на диво, близький до поглядів сучасного американського філософа Річарда Рорті, який у статті "Солідарність чи об'єктивність" (1985) окреслює "нефундаменталістичну" інтерпретативну основу розуміння чи надання сенсу людському життю. Вона полягає в тім, щоб інтерпретувати будь-що на основі віднесеності його до спільноти, чи "солідарності" і культури²¹⁹.

У пізнішому перевиданні книги (1773 р.) Фергюсон уточнює: "кожна вільна нація схильна вважати, що свобода має бути знайдена людьми лише між самими собою; вони вимірюють її своїми власними характерними звичаями і системою манер"²²⁰. Останні ж складаються під впливом кількох груп чинників: морального, розумово-раціонального і практично орієнтованого. Моральні чинники не тотожні з розумовими і є ґарантом розгортання ввічливості і цивілізованості. Вони зберігають автономну силу в процесі самоствердження і самомотивації. Моральне чуття може генерувати певне сприйняття життєвого вибору й переконання в його правдивості, проте воно перебуває під впливом інтеріоризованої мотивації егоцентризму, що закорінений у пристрасті до матеріального володіння. Переважання морально орієнтованих стосунків і взаємин виважує їх цивілізуючий вплив на суспільство, проявляється в спрямуванні населення на загальне благо і набуває значення громадянського суспільства. Тобто останнє здійснюється через вияв морально-етичної свободи в умовах комерційної або ринкової господарської активності людей. Саме в такому сенсі громадянське суспільство покликане впливати на врядування, складаючи з останнім єдину соціальність або націю і державу.

3.2.4. Позаімперський контекст людяності

Фергюсонова концепція громадянського суспільства орієнтована на здійснення рівної свободи завдяки підтримці і забезпеченню з боку населення та людяної влади, які беруть участь у соціальній системі. Це має бути передусім моральноозначена царина відносин, у якій народ як соціальна спільнота здійснює свою *людяність* і таким чином – свободу. Такий підхід став основою класичного розуміння громадянського

²¹⁹ "Rorty Richard. Solidarity or Objectivity?"// From Modernist to Postmodernism. An Antology. Blackwell Publishers 1996. – P.573.

²²⁰ Ferguson A. Ibid. – P. 151.

суспільства і залишився фактично неповторним у подальшій його теоретичній інтерпретації. Він спирався на визнання індивідуальної свободи в контексті соціальних відносин. Погодимось з А. Селіґманом, що "ідея громадянського суспільства означала для мислителів Шотландського просвітництва передусім царину *солідарності*, підтримувану разом завдяки силі моральних почуттів і природних схильностей людей"²²¹. Суспільні, солідарні інтереси одержали пріоритетне значення у відстоюванні інтересів індивідуально-корисливих, егоїстичних, за умов визнання повної свободи самоздійснення індивіда.

Ферґюсон не бачить майбутнього для громадянського суспільства, в якому свобода участі може опиратися лише на прагненні багатства і влади. Навпаки, він занепокоєний новими можливостями поділу зайнятості (праці), які спричинили поділ "членів кожної держави на класи". Особливу небезпеку викликає прагнення військової еліти держави узурпувати й монополізувати владу і перетворити її в монопольну власність, що неминуче поставить населення в умови відносин за принципом "володар – раб". Такі умови призведуть, на його думку, до домінування "преторіанської гвардії", а не людей, самоврядних, вільних і сповнених власної гідності. Тут криється небезпека "перетворення громадянського суспільства на суспільство "державних" людей, або *підданих* верховній владі". Ферґюсон зауважив посилення держав Європи внаслідок росту колоніальних інтересів і був занепокоєний утворенням колоніальних імперій навколо лише потреб збагачення і влади. Перевага невеликих державних націй була для нього очевидно в сенсі формування властиво громадянського суспільства. Імперські державні утворення, на його думку, поєднувалися з пануванням матеріального інтересу і повсюдною *корупцією*; стосунки людей фокусувалися тут на вигоді й ошуканстві, а не на гідності й виявленні талантів. Власне корупція складається як тенденція погіршення звичаїв і роз'їдання ввічливих, цивілізованих стосунків між людьми, коли вони починають надавати перевагу винятково матеріальним інтересам. Зі свого боку, імперська держава є таким утворенням, що закріплює превалювання корисливих, егоїстичних зацікавлень і корумпує громадянське суспільство. *Коли державні мужі і солдати стають лише професіоналами і перестають бути звичайними громадянами*, це допомагає "розірвати соціальні зв'язки, підмінити правдиву винахідливість на

²²¹ Seligman A. The Idea of Civil Society. – P. 33.

формальні норми і усунути індивідів з тієї спільної арени зайнятості, на якій сердечні почуття і розум є найщасливішими працівниками”²²².

Як показала історія, Ферґюсон зумів передбачити трагедійність подальшого соціального розвитку, що відбувався під знаками імперіалізму й тоталітаризму, так чи інакше пов’язаними з поширюваними певними дискурсивно-інтерпретативними зразками розуміння свободи.

Ферґюсон спромігся побачити громадянське суспільство крізь призму єдиного інтерпретативного поля значень, у якому об’єднувалися економічна, політична і моральна активність індивідів. Набули єдності моральне почуття і розумові спроможності людини, що стало основою взаємопов’язаності приватного і публічного в соціальних взаємодіях. Відповідно, здійснення свободи не могло обмежуватися емпіричним рівнем інтерпретації та обставинами, які дозволяють чи заважають робити вибір у предметно-матеріальному світі речей. Тут ховалася полеміка з концепцією Дж. Лока, на противагу якій Ферґюсон розвинув теорію громадянського суспільства як сфери альтруїстичної активності, що спрямовується моральними прихильностями і здатністю до милосердя. Потрібно також зазначити, що громадянське суспільство інтерпретувалося Ферґюсоном без спрощення його природи. Навпаки, складність громадянського суспільства є найістотнішою ознакою. Виокремлюючи економічну сферу з її соціальними і моральними жертвами, Ферґюсон не вилучає її цілком з громадянського суспільства, а розглядає як живильне підґрунтя цивілізованого росту. З ним пов’язуються потреби розвитку особи, комунікації, виробництва тощо. Ферґюсон лише наполягав, що без чуття самодостатності, гідності, громадської відданості, “невидима рука” соціальності буде діяти проти власне людських інтересів. Ферґюсонове розуміння свободи і громадянського суспільства показало, що задля поліпшення життя людей, побільшення економічного *успіху* й примноження публічної *вигоди* останні повинні розглядатися в контексті *вартостей*, що безпосередньо ними не створювалися.

А. Ферґюсон аналізував громадянське суспільство, виходячи з фундаментальних передумов тієї традиції соціального життя, найважливішим компонентом якої є морально-етичні вартості. Свобода людини тут мотивується не станом “хотіння” чи корисливими мотивами, а пов’язана зі станом і розуму, і моральної взаємодії між людьми. У тако-

²²² Ferguson A. An Essay on... - P. 207.

му сенсі свобода може розвиватися повністю лише на рівні участі особи в публічних, громадських справах.

Вважається, що традицію єдності розуму і морального чуття розірвав Д. Г'юм, поширивши ідею біфуркації між публічною сферою, пов'язаною зі справедливістю, яка підлягає правовому регулюванню, та приватною сферою, пов'язаною з мораллю, що регулюється чеснотами. Сучасний дослідник А. Селігман вважає, що концепція Г'юма, підхоплена лібералізмом, була "атакою на традицію морального чуття й універсальної доброчинності, з якою тісно пов'язана ідея громадянського суспільства"²²³.

А. Селігман також зазначає, що, лише йдучи "шляхом розчинення чи розпаду традиції громадянського суспільства, ми можемо зрозуміти поширення лібералізму чи радше ліберал-індивідуалізму з усіма його супровідними проблемами "репрезентації суспільства"²²⁴. Сучасний американський філософ Джон Ролз у працях: "Справедливість як чесність" та "Політичний лібералізм" продовжує подібну лінію. Так званий збірний образ розгортання життя з великою сукупністю значень він перетворює на погляд за принципом "намітки незнання"[veil of ignorance] для того, щоб встановити "плюралістичну" публічну царину, помічену мінімальним числом правил, з якими усі мали б згодитися, щоб запевнити максимальний простір для дій²²⁵. Звідси випливає, що кожен, хто діятиме в публічній сфері, має розглядатися за зразком "клона", якому "намітка незнання" створює умови перебувати поза віком, статтю, вірою, культурою і переконаннями. Таким чином, будь-які мотиви, пов'язані з вартостями, усуваються до приватної сфери поза "намітку незнання", або, просто кажучи, суспільно ігноруються. Парадокс такого підходу полягає в тому, що висока міра взаємної байдужості мала б сприяти спільному добробуту й покращанню рівності й солідарності всіх. Цей парадокс досягається членами модерного ринкового, чи комерційного суспільства, в їх інтуїтивному розумінні того, що публічне плекання правдивості, свободи, справедливості, або загалом – моральних чеснот, стає каменем спотикання в намірах збагачення, слави і влади. Складалася ситуація, достатньо підступна для соціального здійснення свободи. Під впливом напруженого пошуку місця людини в соціально-політичному просторі, детермінованого ринковими чинниками, свобода підпадала під критерій досягнення зовні-

²²³ Seligman A. The idea of Civil Society. – P.37.

²²⁴ Ibid. – P. 36.

²²⁵ McLean G. Philosophy and Civil Society. – P.31.

шніх речових благ. Такі блага легше здобувалися переважно засобами покори і хитрості, аніж моральних сумнівів і твердості. Попередні форми морально-етичної гомогенності, або звичаєвості, не витримували випробування комерційної соціальності, яку тепер утворювали "модульні індивіди" (за Геллнером). Чи не тут криється варіант пояснення нової соціально-політичної потреби солідаризації атомізованих "модульних людей" – потребою "гомогенного типу національної єдності". Маю тут на думці твердження Геллнера про те, що "річ не в тім, що націоналізм використовує гомогенність. Радше гомогенність використовує об'єктивний, неунікний імператив, який фактично з'являється на поверхні у формі націоналізму"²²⁶.

3.2.5. Дискурсивні особливості теоретизування

Інтерпретація соціальності постає кризь призму чуттєвості, що проявляється в нових умовах обміну і взаємодії з речами, майном, багатством, власністю тощо. Відповідно, образа і кривда, як і марнославство, набувають нового значення (дехто вважає повного) в павутинні людської взаємодії в умовах обміну предметами, речами й об'єктами.

Оскільки не кожна річ є об'єктом, а стає такою лише через взаємодію між людьми, то й нового ґатунку чуттєвість і чутливість (сентименталізм) означається передусім сприйняттям, тлумаченням і розумінням речі як об'єкта. Річ перетворюється в об'єкт завдяки втягуванню деякої фізичної величини в мислимий процес, що протікає через потребу і здатність людини до *позначення*. Річ фізичного світу, яка *позначається* людиною, перетворюється в об'єкт. Річ, не позначена, не може бути предметом уваги і розуміння, вона існує в позалюдському світі. Проблема, проте, в тім, що коли будь-яка *позначена* річ (перетворена в знак) стає об'єктом, то далеко не всякий об'єкт має під собою фізичну річ або субстратну форму існування. Особливість Нового часу полягає зокрема в тому, що тут активно твориться світ об'єктів, які не мають під собою прямого речового аналога. Врешті, одним з найвиразніших таких об'єктів стають гроші, що приходять на зміну натуральному обміну. Гроші як знак набувають значення відповідно до переплетіння безлічі суспільно-економічних обставин.

²²⁶ Gellner E. Nations and Nationalism. Cornell University Press. ITHACA, New York, 1983. – P. 39.

Людські відчуття ринкових суперечностей потрапляють у поле тяжіння дійсності, нової для неї, – дійсності, яка не має безпосередньої речової основи. Знаки виокремлюють спільний і єдиний світ значень для людей, незалежно від їх походження і проживання, і становлять основу так званого *об'єктивного* світу з універсальною природою значень.

Існує, проте, доволі істотна і навіть кардинальна відмінність між цим Новим світом об'єктивної дійсності і Старим, середньовічним світом дійсності з погляду на семіотичний зсув інтерпретації. Якщо знаки Бога, благодаті, любові, свободи від початку були знаками-об'єктами, що існують поза речовими аналогами, то епістеміологічна настанова на знання як умову успіху в речовому світі, починаючи від Р. Декарта і Ф. Бекона, досить швидко вилаштовує нову сукупність об'єктів, знаки яких або походять з предметно-чуттєвої сфери, або мають інтенцію до їх обов'язкового *знаходження, виявлення, відкриття, уподобання* винятково засобом свідомості суб'єктивізованої, тобто відокремленої від світу. Скажімо, якщо для Августина Блаженного об'єкт любові перебуває в контексті співвідношення між людиною і Богом, то любов для героїв Діккенса тяжіє до обов'язкової її інтерпретації через успіх у предметно-речовому світі. Об'єкт "любові" можна здобути за гроші або владою; це вже суто сенсуалістична любов, що має приносити цілком виразні життєві вигоди. Універсалізм рахунку і розрахунку посилюється чуттєвістю людини і підпорядковує собі форми раціонального розуму. Його зусилля й окреслюють об'єктивний світ ринкових, товарних відносин між людьми, облаштований раціонально. Центром такого світу є дедалі більш виокремлюване "Я", що ототожнюється з індивідом і набуває посиленої інтенції до автономії. Тобто знак свободи, усвідомлюваної в контексті християнства за значенням свободи доброї волі або благодаті чи добровільності поведінки особи, набуває нового значення в контексті чуттєвості, насиченої значеннями тілесності і речей. З рівня вибору між абстрактними об'єктами свобода переходить на рівень вибору між об'єктами-речами або тілесними почуттями. Таким чином, складається контекст нової етики в руслі сентименталізму і прагнення раціонального самоконтролю. У його основі лежить значення автономного "Я". З одного боку, це значення утворилося завдяки інтелектуально-філософському контексту, а з другого – воно породило конфлікт з традиційним "ethos-ом" спільноти, в якому чуттєво-раціональне „Я” домагається індивідуальної свободи поведінки. Водночас "Я", перебуваючи в суспільстві, продовжує залишатися в кон-

тексті *етосу*, означеного певними чеснотами морального ґатунку. За Ферґюсоном, зберегти чесноти – означає надати соціальності цивілізованій якості або сенсу громадянського суспільства. Чесноти інтерпретуються як необхідна умова розгортання нової економічної практики задля підтримки в ній властиво людяності, сенс якої – в здійсненні внутрішніх людині благ, чи “стандартів досконалості”. Добре про це висловився Е. Макінтайр: “А. Ферґюсон вбачав у інституціях сучасного ринкового суспільства загрозу деяким традиційним чеснотам. Соціологія Ферґюсона постає емпіричним корелятом... концептуального розгляду чеснот...”, вона прагне зробити “наочним *емпіричний причинний зв’язок* [підкреслення моє – А.К.] між чеснотами, практиками, інституціями”²²⁷. Істотним елементом зв’язку є інтерпретація свободи, застосована Ферґюсоном, що зберігає значення внутрішнього самовизначення особи.

Шотландці пояснювали соціальність як таку, що складається під впливом двох груп чинників: матеріального інтересу та альтруїстично-ідеалістичних знаків життя людини.

Потрібно віддати належне теорії Ферґюсона в тому, що хоча вона не може вважатися “сучасною”, однак її ідеї знаходять дедалі більше зацікавлення за останні кілька десятиріччів. У основному це стосується ідей про важливість моральної сфери в громадянському суспільстві – ідей, що залишаються на марґінесі удаваної соціології, “звільненої від вартостей”. Знову привертається увага до важливості громадянської і політичної відповідальності, що упродовж тривалого часу перебуває під загрозою сліпого покладання на закони й форми схвалення чи осуду, породжувані раціональним розумом державних службовців.

Таким чином, значення *свободи* в Ферґюсона поставлене під знак впливу і поширення передусім публічної сфери суспільства, яка: а) означається громадською активністю індивідів щодо розуміння ними спільного блага і б) пов’язана з моральними чуттями особи, що формують її приватну сферу і водночас складаються під її впливом. Очевидно, тут йдеться про свободу, означену сприйняттям або несприйняттям людьми певної системи цінностей, яка є основою громадянського суспільства.

Вплив праці Ферґюсона на інтелектуальну культуру Європи, окрім того, визначався також дискурсивними особливостями лексики і мови. У ній було запропоновано низку концептів і термінів, що одер-

²²⁷ Макінтайр Е. Після чесноти. – С. 289.

жали визнання в майбутньому. Це стосується зокрема концепту *цивілізація*, який вжив Фергюсон одним із перших; вислову *примноження нестатків*, який детальніше опрацював Гегель; терміна *суперструктура*, що взагалі вперше був застосований до соціальної дійсності (Маркс вжив його у значенні надбудови). Під враженням теорії Фергюсона ще в 1776 р. радикальний мораліст Річард Прайс [Price] написав суперечливий трактат "Огляд природи громадянської свободи, принципів врядування та справедливості і політика у війні з Америкою", в якому підтримав повстанців проти державної монополії Британії. Прихильність Фергюсона до опору колоністів, що вони чинили імперській урядовій економічній політиці, не завадила йому висловитися проти застосування ними насилля. Небезпеку він вбачав у тому, що влада військової сили може перетворити громадянське суспільство в мілітарну державу, тоді її основою могла б стати не свобода і права громадян, а група "корумпованих і порочних людей", зібраних в органах влади. Врешті, увага Фергюсона до *корупції* влади складає одну з пріоритетних тем у дослідженні громадянського суспільства і спостерігається упродовж всієї книжки.

Найбільший вплив праці Фергюсона мали все ж не в Британії, а на континенті, особливо в Німеччині. Упродовж століття після виходу книжки з друку вчені Німеччини перебували під впливом його ідей. Окрім названих на початку розділу імен, слід також згадати про Шиллера, який перебував під впливом *етичного* світорозуміння; Гегеля, з його історичним підходом до суспільних процесів; Маркса, який скористався аналізом перспектив *поділу праці*; Зомбарта з його відкриттям передумов соціології. Проте показово, як зазначає Ф. Оз-Зальцбергер, що жоден з названих читачів Фергюсона не був зацікавлений його концептом *громадянської чесноти*.

Поза тим, дослідження громадянського суспільства Фергюсоном визначило зміст соціальної активності в координатах подвійної етичності чи звичаєвості: вона складається, по-перше, навколо зацікавлень громадянським добром, в контексті яких стосунки між людьми тяжіють до щирості, рівності, ввічливості, доброзичливості і свободи, та, по-друге, навколо корисливості, вигоди, підлеглості, покори, нещирості й улесливості. Це, за словами Фергюсона, стосунки за принципом "*господар – раб*" або "*патрон – клієнт*", що спонукують до залежної ієрархічної субординації, ошуканства й корупції. На основі першого типу етичності (звичаєвості) здійснюється цивілізаційний прогрес, тоді як етичність другого типу, навпаки, спричиняє згасання норм чеснотливої

поведінки через применшення її значення в очах народу, викликану некритичним сприйняттям поширення комерційних або ринкових відносин.

Одна з провідних ідей щодо сутності громадянського суспільства полягала в тому, що його класичне розуміння витлумачувалося як суспільство за розмірами *невелике*, властиво *національне*. Суть національного означається тут єдністю суспільних інтенцій (морально активних) з формами врядування, належними до них, що сукупно визначають якість держави. Суспільство покликане забезпечувати свободу розвитку талантів людей, а відповідна йому держава здійснюється як суспільна воля, покликана гарантувати права громадянам, рівним перед законами. Фергюсон, зокрема, писав: "Грубий чи простуватий спостерігач міг би відзначити розмаїтість, яку він бачить у житті і заняттях різних людей, а не в житті різних націй ... Багато таких відмінностей можуть виникати серед цивілізованих націй з причин кліматичних, чи з джерел стилів життя (*fashion*), які все ще незрозумілі і неясні; проте принципові відмінності, що на них маємо опертися, походять з тієї підстави, на якій люди зобов'язуються діяти в сенсі їхньої *національної спроможності*; або з конституції врядування, яка прописує терміни [*terms*] суспільства для його суб'єктів і має величезний вплив на формування їхнього розуміння і звичок"²²⁸.

Ідея про співмірність соціальної єдності народу та його держави привела Фергюсона до надання пріоритету цивілізованому, громадянському суспільству перед державою щодо їхнього існування і розвитку та до пріоритету малої держави перед великою. Тенденцію до створення великих держав, що панувала на той час, він пояснював на прикладах нецивілізованих форм комерціалізації спільноти, превалювання егоїстичних інтересів серед урядовців і чиновників, що вносять у суспільство корупцію норм та звичаїв, девальвують соціальне значення чеснот.

²²⁸ Ferguson A. An Essay... – P.180-181.

3.3. Громадянське суспільство з погляду консерватора і революціонера: полеміка про свободу і рівність між Е. Берком і Т. Пейном

3.3.1. Дилема свободи – рівності

Розвиток теорії громадянського суспільства, тісно взаємопов'язаний з концепціями свободи і прав людини, відбувався в XVIII ст. переважно в Англії. Іншою країною, де свобода усвідомлювалася як первинна потреба людини і суспільства, була Франція. Тут концепція свободи носила вплив раціоналістичної парадигми, чим, очевидно, можемо пояснити певну байдужість французів до власне теорії громадянського суспільства, – вони були надто занепокоєні “пригодами розуму”. Натомість практична боротьба за свободу в Англії призвела не лише до створення трактатів і політичних заяв, але й до усталених соціальних традицій, що носили морально-етичні виміри. За час, який охоплює понад дві сотні років політичної боротьби в Англії, потреба індивідуальної свободи стала провідним ідеалом, що втілювалася в громадських традиціях та інститутах. Тому фактично всі англійські і шотландські теоретики по-різному визнавали роль і значення громадських традицій і звичаєвості в усьому, що стосувалося поширення свободи і досягнення соціальної стійкості. Справа розуму полягала переважно в тому, щоб селекціонувати краще серед гіршого і нести універсальні принципи задля взаєморозуміння людей. З цього приводу Ф. Гаєк зазначав, що “історія знала дві основні традиції в теорії свободи: одну емпіричну і безсистемну, а другу теоретичну, раціональну. Перша ґрунтується на інтерпретації традицій та інституцій, які мимовільно утворилися і недостатньо зрозумілі, друга націлена на створення утопії, що часто була правильною, проте її ніколи не вдавалося втілити в реальність”. Остання виглядала раціональним і правдоподібним явищем “французької традиції з її підлесливим припущенням про безмежну силу людського розуму”²²⁹. Гаєк висловлює думку, що «дві традиції остаточно злилися в ліберальному русі XIX сторіччя».

Тим часом проблематизація свободи посилювалася ростом промислового виробництва і радикальними змінами в традиційному аграрному суспільстві, пов'язаними з розвитком міст та комерціалізацією економічної сфери. Домагання свободи приватної ініціативи перерос-

²²⁹ Гаєк Ф. Конституція свободи. – Львів: Літопис, 2002. – С. 64.

тало в ствердження громадянських прав. Процес їх розширення проходив надто повільно, зокрема в ділянці виборчих прав. Скажімо, в Англії воно було надто обмеженим: на 1832 р. п'ять із шести чоловік було позбавлено таких прав. Принцип універсального політичного громадянства або повної громадянської свободи не визнавався в Англії до 1918р.

У Франції в період XVIII ст. надто жорсткими залишалися феодално-васальні залежності. Вони стримували не лише політичну, але й комерційну свободу і приватну ініціативу. Заважали станові, корпоративні, релігійні, політичні й традиціоналістські перепони. Прагнення політичної свободи переростало в прагнення усунути „феодалний багаж” на шляху до соціальної рівності. Однак коли свобода стосується індивіда і має приватне значення, то рівність є таким явищем, що стосується передусім взаємозв'язку з іншими людьми. Проблема рівності має виразно суспільний характер: тобто людина може чути рівною чи обмеженою у можливостях тільки в контексті певної спільноти, або, як виголошувало гасло Великої Французької революції, – в *братерстві*. Звідси виникає пряма претензія до політичної влади, яка не репрезентує більшості населення. Інакше кажучи, проблема свободи стосується прав людини, що можуть здійснюватися лише за умов представницької, демократичної влади. Існує деякий парадокс у тому, що демократичні режими, які виникають із запровадження певних концепцій рівності, в спробах самоствердження можуть набувати авторитарного характеру, ворожого або щонайменше байдужого до гарантій індивідуальної свободи кожного члена спільноти. Тому вимога беззастережної соціальної рівності є політично загрозовою, а егалітарна ідеологія має тенденцію до тоталітаризму в соціальній організації і тяжіє до втручання влади в сферу індивідуальної свободи. Такої думки був зокрема Е. Берк, вважаючи, що „рівність – це рабство”. Він займав тверду позицію в тому, що традиційні інститути суспільства, серед них державна влада, є основою соціального порядку і таким чином – свободи. Необхідними елементами підтримування порядку є звичаї народу. Вони існують у вигляді інституцій самоврядування, сім'ї, громадських організацій, університетів, або ж громадянського суспільства.

Отже, теорія громадянського суспільства може інтерпретуватися в цілком протилежних парадигмах залежно до значень, які надаються взаємозв'язку свободи і рівності. Властиво в такому аспекті можна тлумачити думку Ф. Гаєка про злиття французької та англійської традицій: йдеться про взаємне визнання громадянського суспільства

як соціальної основи забезпечення принципів свободи і рівності, незважаючи на відмінності у визначення змісту останніх.

Французька традиція тяжіла до надмірної вимоги свободи як соціальної рівності і справедливості. Умовою їх досягнення вважається здатність суспільства до мобілізації активної громадської, колективної волі, що на рівні політичної *організації* домагається свободи для всіх. Небезпека такої раціональної інтерпретації криється в тому, що межі колективного втручання в приватне життя санкціонуються не просто розумом, а розумом того, хто домігся вершин політичної організації. Натомість у контексті британської традиції подібне втручання розглядається як шлях до абсолютизму чи аристократії.

Важливим моментом англійської лінії інтерпретації свободи через визнання звичаїв і традицій є їх інтегрування з етичними (звичаєвими) нормами виживання, які не походять винятково з розуму і не є наслідками продуманого задуму. Традиції з системами взаємин, стосунків і відносин між людьми в приватній, публічній і державній сферах складаються одночасно з продукуванням відповідних норм, зобов'язань, інституцій та належних знаків, значень, понять, концептів, врешті мови і мовлення, які в сукупності певним чином зумовлюють *сприйняття* довілля і *взаєморозуміння* людей. Іншими словами, традиція з такого погляду є явищем *семіозу*; саме в контексті останнього здійснюється суспільний розвиток "інституцій, моралі, мови і законів", разом з якими "зростає і може успішно діяти людський розум"²³⁰. Звідси випливає, що "успішне вільне суспільство, – на думку Гаєка, – буде завжди суспільством на межі традицій"²³¹.

3.3.2. Едмунд Берк: свобода в контексті традиції

Отже, британська традиція свободи виросла на основі інтерпретації чинників розгортання звичаєвості та її інститутів. До цієї інтерпретативної лінії належить також теорія француза Монтеск'є. Близькими до неї будуть також погляди А. де Токвіля. У контексті названого підходу склалося переконання, що поширення свободи відповідає властиво *громадянському поступові* людства, в основі якого лежить розвиток таких норм, звичаїв та інституцій, що покликані визнавати переду-

²³⁰ Див.: Там само.

²³¹ Там само. – С. 68.

сім цінність свободи людини. Прибічником "британської традиції" щодо пояснення свободи і рівності був Е. Берк (1729-1797). У трактаті "Роздуми про революцію у Франції" він виступив проти просвітницького проекту суспільства, що опирався на раціоналізм французьких мислителів. Берк поділяв погляди Г'юма на природу людини і значення розуму, але підкреслював здатність останнього до самостійної і творчої активності. Зберігаючи упродовж життя глибоку прихильність до християнства, Берк інтерпретував свободу і громадянське суспільство в консервативному значенні традицій.

У розділі "Свобода і влада" він підкреслює, що свобода пов'язана з гідністю людини і шанує передусім її моральне значення. Метафізична абстракція свободи для нього є двозначною й оголеною щодо її справжнього значення. Хоча свобода й на рівні абстрактного підходу зарахована до "благодатей людства", проте цього недостатньо, щоб розуміти її сенс. Вітаючи людей з благодаттю, потрібно переконатися, що вони її справді одержали, а оцінюючи дійсне значення нової свободи, яка прийшла з французькою революцією, необхідно знати, "яким чином цю свободу поєднали з врядуванням, із силою громадськості, з дисципліною в армії; ... з моральністю та релігією, ... з громадськими та суспільними звичаями... Без них свобода, що існує, не є добродійною"²³².

Е. Берк окреслює значення свободи як спроможність індивідів "робити те, що їм подобається", проте суть її залежить від спрямованості дій. Бо "коли люди діють спільно, свобода стає *владою*"²³³. Перетворення свободи на владу певної групи людей може мати виправдання лише тоді, коли наміри групи можуть бути ідентифіковані з добрими намірами народу. Єдиною умовою визначити ідентифікованість слугує не абстрактна метафізична схема, а інтегрованість намірів свободи з тим, що в минулому було перетворено в добрі звичаї і традиції. Останні, на погляд Берка, стають "інституціями добродійності", що виникли задля "блага людини". Сукупність "інституцій добродійності", разом з традиціями і звичаями, що супроводжують їх утворення, стає основою *громадянського суспільства*. Контекст перетворення свободи в інституції добродійності визначає координати розмежування "справжніх прав людей" від "просто прав". Тут думка Берка асоціюється з принципами Гоббса і Лока щодо розмежування природних і громадянських

²³² Берк Е. Свобода і влада // Консерватизм. Антологія. – К.: Смолоскип, 1998. – С. 287.

²³³ Там само.

прав на основі залучення розуму і спільноти. Таким чином, громадянське суспільство створюється в напрямку функціонування "інституцій добродетності", через які здійснюються конкретні громадянські права в конкретній спільноті з її набутими традиціями свободи. Берк розрізняє *громадянські права* (справжні) від *прав людини* взагалі і вважає, що претензія людини на частку політичної влади не належить до природних прав у громадянському суспільстві, "адже я розглядаю тут громадянську суспільну людину і ніяку іншу"²³⁴, – наголошує він. Влада завдячується не природному праву, а традиції; вона штучного походження, "є винаходом людської мудрості". З неї виростає "політичний розум", що є принципом розрахунку; "він допускає – заради моральних переконань – додавання, віднімання, ділення, множення, але на моральній, а не метафізичній чи математичній основі"²³⁵.

Поняття прав людини в його метафізично-абстрактному аспекті Берк сприймає критично. Вони нагадають йому "щось *середнє*, тобто таке, що не піддається визначенню" і займає "компромісне місце між добром і злом, а в деяких випадках – між злом і злом". Допоки прибічники "прав людини" перебувають під впливом абстрактних уявлень про свободу на рівні природних прав, то "марна справа їм щось казати про звичаї предків, фундаментальні закони батьківщини, усталену конституційну форму – здобутки, які підтверджені тривалим досвідом, зростанням громадянської міці, національним процвітанням. Вони зневажають досвід як вияв розуму неосвічених людей... У них, бачте, "права людини"²³⁶.

Таким чином, Е. Берк застерігає від перебільшування значення абстрактного образу свободи, що інтерпретується на рівні її метафізичного розуміння в сенсі природних прав людини. Контекстом здійснення громадянського суспільства є не просто політична сфера, а властиво звичаєвість *національної* спільноти, організованої в державу. Послідовне розгортання звичаєвості, в якій наявні, так би мовити, "загуслі" громадянські права, має завершуватися створенням справедливого врядування (держави), відповідного до складеної етичності. Отже, дбайливе ставлення до набутої звичаєвості чи традиції творення громадянського суспільства є умовою здійснення індивідуальної свободи і справедливого врядування. У цьому чується голос консер-

²³⁴ Берк Е. Права людини // Консерватизм. – С. 282.

²³⁵ Там само. – С. 285.

²³⁶ Там само. – С. 281.

вативної настанови щодо інтерпретації громадянського суспільства Е. Берка.

Орієнтація на свободу як загальну рівність не переконувала Берка з двох причин: по-перше, вона засновувалася винятково на раціональному проєкті соціального порядку а, по-друге, передбачала революційний злам звичаїв, усталених народом. Небезпека впливала з перебільшення значення змін та новизни, що мали вноситися від імені, як іронізував Е. Берк, „нечулого серця й неприступної для сумнівів совісті“. Навальні революційні зміни входили в суперечність з „мірою збереження сталості“ засад культури і загрожували суспільній безпеці з боку революціонера, залюбленого власним розумом. Берк вважав, „що терпінням ми досягнем більшого, ніж силою“; терпіння працює засобами спільного досвіду багатьох генерацій.

3.3.3. Томас Пейн: права людини

Трактат “Права людини” [Rights of Man] Т. Пейн написав у 1790 р., коли перебував у Франції, будучи під враженням другої після американської – Великої Французької революції*. У присвяті Джорджу Вашингтону Пейн говорить, що трактат покликаний захистити принципи свободи: “це моя молитва за права людини”. Підбадьорений падінням Бастилії і особливо знаменитою “Декларацією прав людини і громадянина”, Пейн вітає проголошення народного суверенітету натомість абсолютистської влади. Він надто захоплений декларуванням індивідуальної свободи і тому без вагань надає перевагу т. зв. “Новому світу” перед світом традиційним і застарілим, пов’язаним з авторитаризмом не лише державної влади, але й деспотією й заскоружлістю ставових звичаїв, пересудами та аристократичним гонором. Трактат – це передовсім полеміка з Едмундом Берком, який виступив з критикою Французької революції. Пейн прагне довести, всупереч поглядам Берка, право людини і народу на опір “незаконному”, деспотичному правлінню, визнаючи базовий законодавчий принцип рівності й симетричності з ним республіканської соціально-політичної структури.

За Пейном, державна влада повинна бути обмежена на користь громадянського суспільства, оскільки всім індивідам притаманна при-

* Томас Пейн народився в Англії 1737р. 1774р. емігрував до Америки, ставши поборником її незалежності. Опинившись у політичній немилості, п’ятнадцять років провів в Англії і Франції, там стає свідком Великої Французької революції. У 1802р. повернувся до США, де в 1809р. помирає. Книжка «Права людини» - бестселер, найбільший на той час від початку книгодрукування.

родна схильність до суспільного життя, яке існує ще до виникнення держави. Людям властива природна "соціабільність", яка спонукує їх до мирних і доброзичливих відносин, що складаються через конкуренцію і тяжіють до *солідарності*, ґрунтуючись на взаємному зацікавленні та спільному розумінні соціальної мети. Держава з її законодавчими функціями – це лише влада, делегована від народу задля загальної вигоди суспільства. "Уряди могли постати або з народу, або над народом", – підкреслює Пейн²³⁷.

Приймаючи постулат про "*єдність людства*", Пейн робить висновок, що "всі люди народжуються рівними і мають рівне природне право. Їхнє життя та права визначені *Творцем* цього світу, а не попереднім поколінням"²³⁸. Один з найтяжчих гріхів держави полягає в тому, що вона віддаляє людину від її свободи та рівності й охороняє видумані спадкові бар'єри в суспільстві, привласнюючи при цьому владу. Індивід, заплутуючись у політичних тенетах влади, знеособлюється через відчуження від інших та втрату своєї природної свободи. За таких політичних і соціальних умов, – коли свобода індивіда не здійснюється, – складається система громадянського відчуження, а влада набуває деспотичного характеру. Це означає, що влада не ґрунтується на правах людини.

Концепція прав людини Пейна розмежовує природні і громадянські права – перші "лежать в основі" всіх других.

"*Природні права* – це ті права, які належать людині в її праві на існування"²³⁹. До них, на думку Пейна, належать "всі інтелектуальні права, чи права на власну думку", а також всі права на особисту діяльність задля власного щастя, "якщо вони не завдають шкоди природним правам інших". Природні права індивід може здійснювати самостійно.

"Громадянські права – це ті права, які належать людині в її праві бути членом суспільства"²⁴⁰. В основі громадянських прав лежить природне право, але для його задоволення потрібна співучасть суспільства. До них, вважає Пейн, належать усі права, що "стосуються безпеки і захисту", однак суспільство нічого *не надає*. Людина набуває в суспільстві свій капітал у формі права. Кожне громадянське право походить з природного. Недопустимо від імені уряду зазіхати на природні

²³⁷ Пейн Т. Права людини. Л.: Літопис, 2000. – С. 51.

²³⁸ Там само. – С. 46.

²³⁹ Там само. – С. 48.

²⁴⁰ Там само.

права індивіда. Т. Пейн застосовує методологічний принцип оцінки стану суспільства та уряду в сенсі їх взаємовідповідності чи адекватності. "Кинувши оком по світу, надзвичайно легко виокремити уряди, які постали із суспільства, чи суспільного договору, і ті, про яких цього не можна сказати"²⁴¹.

Варто особливо наголосити, що запропонований Пейном підхід фактично порушує серйозну проблему т.зв. органічного чи природного походження держави відповідно до природного соціального і громадянського розвитку. Постає гостре питання про *адекватність політичних структур* певного суспільства та його *громадянського поступу*. На добу абсолютизму і поширення імперських структур державного панування над народами подібна тема не могла мати великої прихильності серед влади панівних європейських країн. Справді, як висловився в ХІХ столітті лорд Ектон, "Європа була не готова стати домівною вільних держав. Тільки в Америці зародилися прості ідеї, що люди повинні дбати про власну справу і що нація відповідає перед Небом за дії Держави – такі ідеї, тривалий час замкнені в серцях самотніх мислителів і заховані серед латинських фоліантів, вибухнули назовні, покоривши світ, який вони мали змінити, під назвою "Права людини"²⁴². Розв'язок проблеми адекватності "громадянського поступу" суспільства та його державного вивершення міг усвідомлюватися на основі логіки сталого поширення звичаєвості і традиції та їх заперечення з тим, аби надати особливі повноваження раціональним чинникам прогресу. Пейн, зрозуміло, притримувався другої точки зору і був прихильним до революційної творчості народу, яку виправдовує „найвищими поривами свободи“. Проте в будь-якому разі проблема адекватності суспільства й уряду чи народу і держави веде до розуміння того, що, за словами Пейна, "уряди постають або з народу, або *над* народом"²⁴³. Водночас така проблема усвідомлювалася як перетворення суспільства в *національну* державу за умови адекватності громадянського поступу народу й соціокультурного сенсу врядування. Рух у напрямку адекватності, природності і виникнення національної держави відбувався на шляху просування до громадянського стану суспільства²⁴⁴.

²⁴¹ Там само. – С. 49.

²⁴² Цитування подано за книгою: Гаск Ф. Конституція свободи. – С.182.

²⁴³ Пейн Т. Права людини. – С. 52.

²⁴⁴ Другою стороною проблеми адекватності суспільства з державою є взаємодія на рівні *культури – цивілізації*. Якщо до цивілізаційних явищ належать політичні інституції та їх взаємодія, то останні також не завжди виростають з народу, над яким домінують.

Пейн називає три категорії урядів (держав) за критерієм їх адекватності з суспільством чи народом. До *першої* категорії належать "уряди *ідолопоклонств*", що виникають внаслідок інтриг духівництва, оракулів, жерців на початках історії. До другої категорії належать "уряди *сили*", що історично виникали внаслідок завоювання одних народів іншими. Це уряди завойовників, які підтримують соціальну нерівність, ієрархію та поділяють народ на владу і підлеглих, або на вільних і рабів. Дух підкорення і деспотизму опановує людські стосунки, що підлягають відповідній диференціації за *титулами*, званнями, привілеями, станами, манерами. "Уряд сили" поширює васальний тип поведінки; велич свободи поступається перед принципом підкорення. Окрім сили, необхідним чинником підтримки штучної соціальної цілості стає обман і корупція.

До *третьої* категорії належать "уряди *спільних інтересів* суспільства та прав людини", вони виникають "із суспільства" або "з народу". Рушієм формування "народного уряду" є природне право людини на свободу, яке набуває громадянського або суспільного значення лише в контексті спільних дій народу. Такі спільні дії не обов'язково повинні бути масовими і щоденними. Достатньо, аби вони знайшли оформлення у конституції як політичному документі, прийнятому на основі народного представництва, наприклад Національною асамблеєю Франції. Конституція країни є справою народу, а не уряду, вона має передувати владі і визначати принципи, на яких повинен ґрунтуватися уряд. Конституція розглядається як необхідна умова виникнення врядування із суспільства чи народу, делегати з якого здійснюватимуть законодавчу владу.

Таким чином, спільні дії народу в напрямку перетворення природних прав індивідів на рівні громадянські права призводять до формування відносин *рівності* перед законом і до створення громадянського суспільства. Необхідною умовою громадянського стану є виникнення "народного" уряду, що діє на основі конституції, яка диференціює владу з метою її контролю. Водночас здійснення громадянських прав, що вповні можливе лише при народному уряді, на переконання Пейна, вносить до соціальних відносин *демократичні* норми. Вони сприяють найкращому вияву талантів людей і вносять у суспільство дух рівності. Тому там, де діють громадянські права, громадська думка змінює традиційне значення таких слів, як *герцог*, *граф*, *дворянин*, надаючи їм "мізерного" і саркастичного сенсу. Адже те, що "в одних країнах зветься аристократією, а в інших дворянством, постало з урядів, які появи-

лися після завоювання"²⁴⁵. Разом із втратою ваги і значення титулів та станів зникатиме "дух підкорення та деспотизму", здійснюватиметься "універсальне право" громадянина.

Громадянські права разом з "урядом із народу" визначаються на рівні творення нації або національної держави. „Нація є джерелом (чи основою) усієї суверенності"²⁴⁶ натомість королівської влади. Логіка міркувань Пейна засвідчує, що поступ народу до стану громадянського суспільства є одночасно його рухом до національного суверенітету і демократії. Останнє складається за умови, що "уряд постає із суспільства чи народу".

Така логіка була закріплена фактом Французької революції і проголошена в "Декларації", яку вона викликала до реальності значною мірою. Наведу кілька її приписів: "1. Люди народжуються і залишаються вільними та рівними у правах... 2. Мета всіх політичних об'єднань – гарантувати природні і невід'ємні права людини. Такими правами є свобода, власність, безпека і спротив пригнобленню. 3. Істинним джерелом суверенності є нація. Жоден ІНДИВІД, ані ГРУПА ЛЮДЕЙ не можуть бути наділені владою, яка явно не походить з цього джерела"²⁴⁷.

У полеміці з Е. Берком Т. Пейн вважає, що видатний англієць не розуміє суті конституційного ладу і неправильно тлумачить Французьку революцію як "творіння з хаосу". Посилаючись на значення традиції, Берк не взяв до уваги, на думку Пейна, те, що революція відбувалась внаслідок ментального революційного передування, що існувало в Франції. "Ментальність народу змінилася ще раніше і нова послідовність справ природно впливала з нової послідовності мислення"²⁴⁸. Найвагомішим чинником ментальності були і залишаються "єдині вирази духу свободи".

Полеміка між Е. Берком і Т. Пейном була все ж не цілком адекватною стосовно розуміння взаємозв'язку свободи і розуму. Е. Берк, як людина з великим досвідом політика-практика, в умовах сталого поширення політичних форм свободи в Англії, більше покладався на інституційну еволюцію в сенсі забезпечення громадянських прав індивіда. Він з пересторогою ставився до "революційного духу народу", який не обмежений у своїх діях ні законодавством, ні навіть звичаєвими но-

²⁴⁵ Там само. – С. 63.

²⁴⁶ Там само. – С. 72.

²⁴⁷ Там само. – С. 95, 132.

²⁴⁸ Там само. – С. 76.

рмами. Велика Французька революція, проголосивши гаслом свободу і права людини, дуже швидко показала хибність припущення про те, що "відколи влада опинилася в руках народу, усі ґарантії супроти зловживань цієї влади стали непотрібними"²⁴⁹. Вибрані представники народу, покладаючись на свою нову політичну свободу і на свій же розум, незабаром почали більше турбуватися власними повноваженнями, ніж проблемами захисту кожного індивіда від сваволі представників влади. Берк радше передчував неминуче посилення державної влади, викликане самонадіям раціоналізмом революціонерів, а не послаблення її тиску на індивідуальну свободу. Берк покладався на еволюційний *громадянський поступ*, у якому беруть участь різнопланові чинники, зокрема релігійний досвід народу. Т. Пейн віддавався все ж романтичному баченню майбутнього людства, покладаючись на принцип "*рівності прав людини*", що може бути втілений у життя з висоти його раціональної інтерпретації, апелюючи при цьому до республіканського напрямку розвитку, який має стати спільним для всіх народів світу. "Усі цивілізовані нації погодяться, що *громадянський уряд* необхідний, але громадянський уряд є республіканським урядом"²⁵⁰.

Таким чином, Т. Пейн, покладаючись на соціальну потребу дотримання прав людини, що веде до утворення "уряду з народу" і громадянського суспільства, вперше виразно обґрунтував чітку й істотну відмінність між громадянським суспільством і державою. Пріоритет щодо здійснення прав людини перейшов до самого суспільства, яке створює належну конституцію і державу для ґарантування громадянських прав²⁵¹. Для Пейна громадянське суспільство постає як "земне втілення Богом даного природного права".

Книжка „Права людини”, на думку Дж. Кіна – відомого сучасного інтерпретатора творчості Т. Пейна, стала спробою демократизації теорії національної ідентичності. "Пейн робив висновок, що боротьба за представницьке врядування, тобто регулярні вибори, обмежені часом повноваження урядів та парламентів, загальне виборче право, свобода преси, об'єднань та інші громадянські свободи – усе це призводить до необхідності визнання права кожної нації самій вирішувати

²⁴⁹ Гаек Ф. Конституція свободи. – С. 201.

²⁵⁰ Пейн Т. Права людини. – С. 111.

²⁵¹ Обґрунтування цієї думки маємо в Дж. Кіна: Keane John. Despotism and Democracy. The Origins and Development of the Distinction Civil Society and the State 1750-1850, in Civil Society and the State: New European Perspective. London and New York, 1988. – P. 48.

свою долю”²⁵². Отже, шлях до громадянського суспільства є відновленням природного стану справ – “системи принципів, які об’єднують мораль з політичним щастям та національним процвітанням і є такими ж універсальними як правда та існування людини”²⁵³. Пейн вірить в те, що в історію людства прийде такий час, коли людина оволодіє своїми правами й окремі вільні нації утворять спільну всесвітню цивілізацію. Він красномовно стверджує, що “настав час позбутися всіх тих пісень і тостів, які сприяють розвитку рабської свідомості та придушують здатність мислити... Якщо твердити, що якийсь народ непридатний для свободи, то це те ж саме, що сказати ніби народ сам вибрав собі бідність і що йому більше подобається стогнати від податків, аніж не відчувати цього тягара. Це лише служить доказом того, що ті, хто при владі, непридатні керувати цим народом...”²⁵⁴

3.3.4. Висновки

У теорії Т. Пейна соціально-політичний розвиток людства прямо узалежнюється з громадянським поступом народів. Останній здійснюється завдяки виведенню значення свободи з-під опіки державної влади й інтерпретації її в сенсі здобуття *незалежності* індивіда й конкретного народу передусім від політичної деспотії. Здобуття політичної свободи і проголошення національного суверенітету є необхідною передумовою реалізації громадянських прав. З іншого боку, громадянські права можуть бути здійснені за умови відповідності (чи адекватності) напрямку громадянського поступу до врядування, яке має визначатися представництвом конкретного народу, який є суб’єктом цього поступу. Неадекватність між громадянським поступом і врядуванням свідчить про існування загарбницької влади, що діє силою примусу й авторитаризму. Навпаки, адекватність громадянського поступу спільноти, що визначений потребами свободи, чи природних прав народу, до інституцій врядування виступає в формі суверенітету демократичної національної республіки. Зачатки подібної ідеї знаходимо вже в А. Фергюсона. Значною мірою близькими в Фергюсона і Пейна є дискурс щодо *свободи – гідності* та означення тенденції *громадянського поступу*, що однаково протистоять “клієнталізму”, або “рабським навичкам”. Проте, на відміну від А. Фергюсона, а особливо Е. Берка,

²⁵² Кін Дж. Громадянське суспільство: Старі образи, нове бачення. – К.: К. І. С., 2000. – С. 84.

²⁵³ Пейн Т. Права людини. – С. 131.

²⁵⁴ Там само. – С. 145.

Т. Пейн імплікує громадянський розвиток з революційним духом і розривом традицій.

Т. Пейн чи не вперше поєднав соціальність громадянського суспільства з демократичними нормами політики і життя. Здобуття прав людини Пейн пов'язує з умовами солідарності, які мають довершуватися створенням національної держави. Окрім того, значення солідарності набуває виразних рис унезалеження індивіда від проявів насильства і примусу, які виходять від державної влади. Солідарність стає проявом здійснення свободи людини, яка виражається в громадянських правах та національно визначеному соціальному ладі, відповідному до їх забезпечення. Очевидно, не можна також погодитися з поглядами, які поширені в оцінках Пейна, ніби він цілковито заперечував потребу існування держави як інституції, що захищає громадянські права. Т. Пейн дійсно заперечував майбутнє деспотичної, монархічної держави. Однак він дотримувався думки, що громадянські права можуть допильновуватися лише в соціальному просторі національного суверенітету.

Теоретична інтерпретація громадянського суспільства у XVIII ст. увиразнює ще одну важливу ідею й відповідну соціальну дійсність. Вона полягає в тому, що свобода індивіда не стає фактом його дійсності автоматично, скажімо, після його звільнення від станових чи будь-яких інших, у тому числі й матеріальних, обмежень. Як влучно зауважувала Г. Арендт, на додачу до визволення потрібне товариство інших людей, які були б у подібному становищі *сприйняття* свободи як *можливості* власного самоздійснення. Тобто має формуватися певний загальносприйнятий соціальний простір, і формується він заодно з належною дискурсивною практикою. Інакше кажучи, важливим є процес соціального і національного *семіозу*. Він складається щонайменше на трьох рівнях цивілізаційного процесу: а) внутрішніх психологічних механізмах самоконтролю, б) зовнішніх соціальних інституцій, учасниками яких є індивіди з розвиненим самоконтролем (або потребою свободи), в) належної дискурсивної практики, що обумовлюється відносинами між вільним і відповідальним індивідом та соціальними інституціями. Сюди належить мовно-мовленнєва практика з усіма створюваними текстами: від літературних до музичних. Таким чином, соціальна дійсність, у якій окреслюються інституції та чинники громадянського суспільства, по-перше, тісно пов'язується з процесами розвитку культури, а по-друге, *політичний процес з первинного в догромадянському стані перетворюється на допоміжний у власне громадянському просто-*

рі. Тобто, політичні інституції є необхідною умовою закріплення громадянської соціальності, але не самодостатньою. Справді, там, де люди не створюють належної політичної структури, "поведінкою скеровує не свобода, а повсякденні потреби життя" (Г. Арендт). Однак політична активність сама собою також не є достатньою для ствердження свободи людини в модерному суспільстві. Ідеалом свободи тут справді стає "суверенність" свободи волі, або "буття, незалежне від інших, а в кінцевому підсумку, панівне над ними". Саме Томас Пейн, за словами Г. Арендт, наполягав на тому, що "аби бути вільним, досить, щоб людина цього захотіла". Дану ідею Лафает використав стосовно сенсу революційного перетворення Франції в *національну державу*: "щоб народ став вільним, досить того, щоб він того захотів"²⁵⁵. Кажучи в дусі ідей ХХ століття, „якщо люди визначають ситуації як реальні, такі ситуації будуть дійсними за своїми наслідками”.

Соціальність, яка стає підґрунтям громадянського суспільства в сенсі солідарності автономних індивідів щодо розуміння свободи й потреби в ній, набуває *національного* характеру на основі синтезу власне дискурсивних практик. У зв'язку з цим слушною є думка, що соціальний лад, з якого "виростає" громадянське суспільство, історично набуває національного характеру й передує та зумовлює належні політичні інституції. Це також обумовлює застереження про можливість політичного "експорту" громадянського суспільства.

З іншого боку, неповнота громадянського суспільства, що позначається неповнотою дії принципів свободи і рівності, є виявом „феодального багажу”. Такий стан соціальності неминуче супроводжується так званим „семіотичним зволіканням” у дискурсивних практиках, коли офіційна і неофіційна мова не знаходить нових значень термінів і слів для фіксації соціокультурних „зсувів”. Консервація „феодального багажу” відбувається, в тому числі, й у свідомості на рівні семіотичного затримання знаків, значень і символів „феодального” характеру. Це стосується розрізнення соціального статусу між людьми, репродукуванням „нових” табелів про ранги, відзнак честі і гідності, дарованих владою чи самопроголошеними олігархічними узурпаторами „всенародного визнання”, таємних і напівзакритих продуцентів сеньйорату, кавалерів, "людей року" тощо, які реалізують потребу чиношанування від імені гільдій, лож чи церкви. Затримання „феодального багажу” в індустріальну еру стає обернено пропорційним до розгортання дійсності рівних громадянських прав і свобод. Як компенсаційна форма фео-

²⁵⁵ Див.: Арендт Г. Що таке свобода. – С. 171.

дальних пережитків та їх семіотичного зволікання викристалізуються радикальні політичні ідеї та рухи XIX століття. З обґрунтуванням цієї думки можна познайомитися в книжці Адама Селігмана²⁵⁶.

Таким чином, там, де частина населення, - а там могли перебувати не лише робітничий клас, але й цілі етнічні групи за умов імперської структури влади, - була відлучена від членства в національній спільноті або ж від повноцінного громадянського суспільства, виникла потужна революційна ідеологія здійснення націоналістичних і комуністичних (соціалістичних) проєктів.

²⁵⁶ Seligman A. The Idea of Civil Society. – P. 103-110.

РОЗДІЛ 4

**I. КАНТ: ГРОМАДЯНСЬКИЙ СТАН
ЯК ЗДІЙСНЕННЯ СВОБОДИ**

Дилема між справедливістю і правовим рівнем відносин та чеснотами моральними, або ж громадською (публічною) і приватно-індивідуалістичною сферами, окреслила суть проблеми соціальності в XIX і XX ст. Її гостро поставив ще Д. Г'юм, піддавши критиці моральні засади розуму, що оперує абстрактними і загальними поняттями.

I. Кант уперше виразно сформулював теоретичну проблему відносин між окремим /індивідуальним та універсальним/соціальним з погляду на роль і природу розуму. В аспекті суспільного життя вона увиразнювала співвідношення між публічною (громадською) і приватною сферами в сенсі здійснення вільної волі людини.

Кант намагається залишатися в контексті етичного бачення (розуміння) громадянського суспільства, певним чином продовжуючи шотландську інтелектуальну традицію. У центрі свого підходу ставить проблему свободи і пов'язаної з нею рівності.

Свобода, рівність і моральна пересторога щодо використання людини як засобу будь-чиїх цілей визначають концептуальну основу вивчення природи громадянського суспільства в Канта.

**4.1. Свобода в аспекті
універсальних принципів розуму**

У праці "Що таке Просвітництво" (1784) I. Кант розгорнув програму піднесення ролі і значення розуму в житті людини і людства. Він міркує, що людина повинна досягнути мужності жити власним розумом і вийти за його допомогою зі стану незрілості, в якому вона опинилася з власної вини. Для цього "потрібна лише свобода, а саме – свобода на відкрите використання свого розуму". Кант підкреслює, що властиво відкрите використання розуму, *публічне*, а не лише приватне, "може призвести до Просвітництва в середовищі загалу" і здатне позитивно

вплинути на "світове громадянське суспільство"²⁵⁷. "Покликання до вільного думання" притаманне людині від природи і поєднується зі здатністю приймати самостійні рішення, в яких вона має бути цілком автономною.

В іншій праці "Ідея всезагальної історії у всесвітньо-громадянському плані" (1781р., до неї ще звернемося пізніше) Кант обґрунтовує думку, що максимальна свобода може бути досягнута лише в "спільному правовому громадянському суспільстві"²⁵⁸, яке він розглядає як "справедливе громадянське облаштування". Такого соціального стану людство може домогтися засобами індивідуального розуму, діючи вільно від інстинктів, здійснюючи в тому "природні задатки для доцільного розвитку". Природні задатки, пов'язані із застосуванням розуму, "розвиваються цілком не в індивіді, а в людському роді"²⁵⁹. Кант вважав, "що всі люди рівні в своїй здатності до автономії, що моральна відповідальність і людська гідність також ґрунтуються на такій здатності..." Отож він сформулював ідею, що "індивіди мають користуватися рівною повагою внаслідок їхньої автономії..."²⁶⁰

Ідея автономії індивіда не була новою. Її сліди губляться ще в старожитній прихильності до вільної людини, здатної до саморегульованої поведінки. У модерну добу на новому світоглядному ґрунті згадану ідею обґрунтовував Ж.-Ж. Руссо. Кант пішов значно далі в теоретичному плані. Автономія індивіда визначається в значеннях свободи від зовнішнього примусу, насильства, неволі чи маніпуляції та від внутрішніх мотивацій, спонуканих бажаннями, пристрастями чи упередженнями. Свобода є відсутністю зумовленості як такої, що діє в природі як форма детерміністичних взаємозв'язків чи законів. Вільна людина – це передусім її дії, що мають бути наслідком *вибору*. Основою вибору є розум, суть якого в його універсальних принципах.

Поведінка, якщо вона залежить від *об'єкта волі* або воління, не може вважатися дійсно вільною. Замість об'єкта волі потрібно розпізнати закон, який *a priori* безпосередньо визначає саму волю.

²⁵⁷ Кант І. Відповідь на запитання: Що таке Просвітництво? // Мислителі німецького романтизму. – Івано-Франківськ: Лілея. – НВ, 2003. – С. 159.

²⁵⁸ Кант І. Ідея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / Соч. в 6-ти томах. – Т.6. – М., 1966. – С. 9-10.

²⁵⁹ Там само. – С. 6-7.

²⁶⁰ Кекес Дж. Зasadничі цінності лібералізму // Лібералізм. Антологія. – К.: Смолоскип, 2002. – С.109.

Такий закон, на думку Канта, ми не можемо розуміти емпірично. Умовою розуміння "закону", який регулює воління людини і спрямовує її вибір до правди і справедливості, може бути лише *суб'єкт*. Суб'єкт передує будь-якому попередньому досвіду. Його головна спроможність полягає в можливостях об'єднувати в єдину картину різноманітні чуттєві сенсації й утримувати їх у свідомості. Суб'єкт зі свого власного джерела забезпечує принцип єдності, або трансцендентальну аперцепцію, без чого сприйняття світу було б лише потоком непов'язаних і мінливих емпіричних репрезентацій.

Свобода, таким чином, існує передовсім через сферу розуму, який здатен усвідомлювати узалежнення людини від чуттєвого досвіду і не погоджується сприймати себе як цілковито емпіричну реальність. Бути вільним означає бути незалежним від тих *причинових* спонук поведінки, які зумовлюються бажаннями та їх об'єктами. За ситуації об'єктивного детермінування волі особи не може йтися про власну вільну волю. Свобода має місце лише тоді, коли особа спонукана до дії *самоволею*, тобто коли виникає автономія своєї волі.

За Кантом, чисто емпірична основа розуму, що постає як спричинюваний винятково зовнішнім впливом, усуває моральні засади індивіда і не може слугувати поясненням людської свободи. Оскільки чуттєвий досвід людини є завжди обмежений і неповний, то універсальність і всезагальність законів, що конституюються науковим мисленням, може мати лише розумову природу. Такий підхід вніс революційне зміщення в інтерпретацію ролі людського духу й особливо продуктивної уяви щодо конституювання умов суспільного життя. На сторінках "Критики чистого розуму" І. Кант не подає обґрунтування свободи як такої. Річ у тім, що розум, за Кантом, функціонує на основі понять і категорій, що мають універсальний і необхідний характер і не можуть залежати від волі суб'єкта. У такому аспекті категорії і поняття залишаються заледве чи не інструментом прогресу фізики та функцією матеріальних взаємодій. Отже, на рівні "чистого розуму" свобода також не стає доконаним явищем. Лише в сфері практичного розуму, де виникає дійсність людської *відповідальності*, з'являється теж дійсність свободи. Свобода здійснюється в якості деякого духу, характерного лише для людей, якому властиве розрізнення між ними чи, точніше, між їхньою автономною волею. На рівні практичного розуму поняття універсального закону фізичного буття перетворюється в поняття морального закону, адже свобода – це далеко не хаотична дія і не випадковість, що може нести руйнівні наслідки. Бути вільним – це бути

здатним воліти так, як я повинен того хотіти згідно з моральною всезагальністю. Лише автономія, що має моральну природу, може бути основою для вільних дій людей у сфері практичного розуму. Індивід як автономна моральна істота стає вільним, оскільки він є законодавцем власної поведінки з погляду на її універсальне моральне значення. Людина серед відповідальних відносин не лише несе тягар свободи – вона стає єдиною своєю метою. Свобода людини має сприяти автономії кожного, а не обмежувати її безвідповідальним втручанням.

Таким чином, кантівська інтерпретація свободи виводить її на новий рівень, не зумовлений обставинами й гетерономним бажанням. Навколишній *об'єктний* світ, світ об'єктів не є головним чинником вільної поведінки особи. Тобто поняття свободи виходить поза фізичний контекст, значення якого складаються на підставі *референційного* відсилання свідомості до явищ природи з метою ствердження чи спростування певного об'єктивного стану справ. Сумніву піддається сам статус *об'єктивності* як цілковитої відокремленої незалежності щодо участі людини.

Запроваджена нова основа розуміння свободи, означена загальною критикою емпіризму і досвіду як несамодостатнього підґрунтя для активності і розуму, і суспільства. Людина, як істота активна, за Кантом, керується теоретичним і практичним розумом, а також моральним ідеалом, означуваним її вільної волі. У цьому стверджується її здатність *долати* емпірично обумовлені факти й речі і непокоїтися *ментальними* образами (уявою) моральних ідеалів і особистих цілей. Свобода, по суті, дана не просто як факт природної свободи волі, а радше як *феномен*, що постає в контексті активності розуму. Вона набуває феноменологічного значення і полягає в тому, щоб бути здатним чи охочим зробити те, що особа *має* зробити, до чого вона покликана. Діяти ж так, як того хтось просто хоче (сама особа чи її правитель або володар), – це ще не вияв трансцендентної сутності свободи, яка в суспільстві наповняється ціннісними знаками. Правдива свобода має моральне значення тоді, коли людина діє незалежно від того, може чи не може її дія бути схваленою. Власне таке значення феномена свободи передбачає визнання за індивідом цілковитої автономності поведінки, а взаємне визнання автономності є передумовою правового регулювання суспільних стосунків. Отже, суб'єкт, як активна сила, бере участь у творенні довколишнього світу в двох його вимірах: емпірично-матеріальному і суспільно-ціннісному. Свобода, за Кантом, – це

людська здатність самостійно *розпочинати* дію чи вносити зміни в соціальний світ.

Ми підходимо до важливого повороту, здійсненого Кантом у інтерпретації свободи від емпіричного її значення до аксіологічного. Аби зорієнтуватися, потрібно нагадати про роль "творчої уяви", якій Кант надавав особливого значення. Уява – це зовсім не сліпа гра чуттєвих образів, вона має *продуктивний* вимір, що уможлиблює "пов'язаність різноманітного" та досягнення певної єдності. Така здатність уяви пояснюється "єдністю аперцепції" – одним з центральних понять філософії Канта, покликаним витлумачити своєрідну природу сприйняття і розсудку. "Первинній синтетичній єдності аперцепції" підпорядковуються всі уявлення, "оскільки вони повинні мати здатність бути пов'язаними в одній свідомості"²⁶¹. І пов'язаність, і єдність аперцепції не можуть бути виведені емпірично чи з минулого досвіду. "Пов'язаність якогось Різноманітного взагалі не може увійти в нас через чуття, ... воно є актом самодіяльної уяви, ... всяке пов'язання є дією розсудку, ... і поміж усіх уявлень *пов'язання* є єдине, яке не дане через об'єкти, а може бути створене тільки самим суб'єктом..."²⁶²

Природу розсудку Кант інтерпретує як "здатність до *знань*". Знання ж "полягають у певному відношенні уявлення до об'єкта. Об'єкт же є те, в понятті чого *об'єднано* Різноманітне даного споглядання"²⁶³. Об'єктивна значущість будь-чого окреслюється Кантом таким контекстом єдності свідомості (самосвідомості), в якому складається (створюється) "відношення уявлень до предмета". Відтак "чисте розсудкове пізнання, ... яке є цілком незалежним від усіх умов чуттєвого споглядання, є засадою первинної *синтетичної* єдності аперцепції"²⁶⁴. Важливо наголосити, що Кантівське узалежнення *об'єкта* від уяви, самосвідомості і процесу пізнання цілком по-новому в Модерному часі окреслює проблему об'єкта і об'єктивності. Її сучасне висвітлення потребує відійти від парадоксів кантівської епістемології. Пропонуємо застосувати семіотичний варіант інтерпретації. Це буде, звичайно, ревізія поглядів Канта, але вона матиме сенс з огляду на креативні можливості його теорії та усталену недооцінку кантівської епістемології з погляду її апологетики.

²⁶¹ Кант І. Критика чистого розуму. – К.: Юніверс, 2000. – С. 107.

²⁶² Там само. – С. 104.

²⁶³ Там само. – С. 108.

²⁶⁴ Там само.

4.2. Спроба розрізнення об'єкта і фізичних речей в аспекті семіотичних відношень

У силу суперечливості теорії Канта дана проблема розглядалася передусім у гносеологічній площині. Однак коли поставити наголос на *відношенні* як спонтанній передумові об'єднання уяви зі своїм предметом (рiччю), то на перший план впливає аксіологічний нюанс відношення, оскільки воно здійснюється в контексті самосвідомості. Як зауважує з приводу кантівської концепції Гіларі Патнем, „все, що ми говоримо про об'єкт, стосується лише форми: вона є такою, що впливає на нас... *Хоч би що* ми говорили про будь-який об'єкт, воно не буде описом об'єкта, який він є „в собі”, незалежно від його впливу на нас, на істот, наділених нашою раціональною природою... Наші уявлення про об'єкти не є копіями незалежних від духу речей”²⁶⁵. За Кантом, „об'єктивна значущість” або об'єкт будь-чого є наслідком відношення, в якому активний суб'єкт виражає свою зацікавленість. Тобто поза відношенням людини існує світ речей невідомих; зацікавлене (в будь-якому сенсі) відношення позначає, скажімо, фізичну річ своєю увагою і засобом уяви перетворює її в об'єкт, надаючи певного значення. Центральна роль тут належить категоріям, у координатах *значень* яких складається відношення людини (суб'єкта) до світу. Звідси Кант говорить про *трансцендентальну* єдність аперцепції, „через яку все дане у спогляданні Різноманітне об'єднується в понятті об'єкта”²⁶⁶. Виходить, що хоча єдність (як і її означення в об'єкті) не існує в розрізнених феноменах, останні все ж можуть бути зібрані в *одно* (об'єкт) завдяки уяві, що здатна продукувати єдність. „...Всі явища суть самі по собі не *речі*, а тільки уявлення і ніяк не можуть існувати поза нашою душевністю...”, – пише І. Кант і продовжує: „Отож, предмети досвіду *ніколи* не дані самі по собі: вони дані тільки в досвіді, а поза ним зовсім не існують. ...Дійсним є все те, що стоїть у контексті зі сприйняттям за законами емпіричного поступу”²⁶⁷ (курсив мій – А. К.). Отже, уява простягається далі простого зовнішнього (часово-просторового) розташування речей і поєднує феноменологічні об'єкти в такому відношенні, де в контексті *сприйняття* можуть набувати значення прикладені поняття – *знаки*. Висловлюючись мовою сучасної семіотики,

²⁶⁵ Патнем Г. Розум, істина й історія / Пер. з англ. – К.: Видавничий дім „Альтернативи”, 2003. – С. 72.

²⁶⁶ Кант І. Критика чистого розуму. – С. 109.

²⁶⁷ Там само. – С. 299.

фізична річ (або ж ідеальний образ) перетворюється на об'єкт (стає значенням) тоді і лише тоді, коли стає знаком, позначеним відношенням (увагою) сприйняття людини. Поза таким відношенням об'єкти (і т.зв. об'єктивний світ) не існують, принаймні для людини. "Об'єктивність" є продуктом пізнавального відношення, елементом якого є знання, що існує через свідомість і свідоме (категоріально-поняттєве) мислення. Іншими словами, об'єктивність – це стан *впорядкованості* явищ і предметів, який виникає в контексті свідомості і мислення, що здійснюється в координатах деякої суми виокремлених, визначених і акцентованих знаків – значень. Тому, наприклад, можемо спостерігати й оглядати явища в будь-якій послідовності, сприймаючи їх безвідносно – індиферентно. Проте мислити, розуміти явища можемо лише в певному порядку, що його прийнято окреслювати *об'єктивністю*, створюваною участю розуму й інтелекту. Хоча уява має творчу, продуктивну здатність, вона не цілком вільна і підлягає впливові понять та категорій, базові характеристики яких визначаються необхідністю, універсальністю (всезагальністю) і, на чому хочу особливо наголосити, – *відношенням* або зацікавленістю, пов'язаними з "душевністю". Саме з останньою характеристикою додається аксіологічний акцент інтерпретації свободи.

4.3. Суб'єктивні засади автономії

Нового значення набуває суб'єктивний світ, персональність людини. Вона стає багатшою під впливом здійснювання свободи, дух якої промовляє в людині дарованою їй свободою волі. Фактично людина набуває свободу, здобуваючи власну автономію, але вона водночас покликана *визначитися* щодо власної *відповідальності* за свою долю, а також усі дії, що можуть бути адресовані іншим. Визначення носить моральний зміст відповідальності за здійснення власної свободи.

Кантівське визначення свободи, з одного боку, підказувало людині привабливий і захоплюючий ідеал прагнути до самовияву і самоздійснення. З іншого ж боку, цей ідеал залишався на рівні орієнтиру, свобода зоставалася радше справою певної самосутності, аніж справжньою дійсністю. Її розгортання стосувалося приватності індивіда і могло інтерпретуватися лише в моральних значеннях. Свобода перетворювалася в принцип, з яким повинні узгоджуватися вчинки особи. Однак самі вчинки, що неминуче виходили в публічну сферу, набували "ознак необхідності, або ж належності до правильного" вибору, обумовленого телеологічно. Свобода під знаком *повинності* залишалася хіба

формальним виявом людської здатності до неї. Формально свобода здійснюється в формі людських прав і належного законодавства. Реалізація їх у житті виявляється непростою справою. Кантівська універсальна сутність свободи входить у суперечність з її здійсненням або *існуванням*, оскільки останнє завжди може бути лише конкретним, пов'язаним з практичними діями й правовою відповідальністю перед іншими. Окрім того, подібна логічна суперечність фактично є "вивернутою" імплікацією головної суперечності Модерну, що усвідомлювалася між причиновістю в природі та спонтанністю й автономією вчинків людини. Не випадково Кант визначає сутність правових відносин пов'язаністю їх з можливостями примушувати. Інакше кажучи, кантівське значення свободи окреслювало цілком лише одну реальність – *особисту* свободу людини, що виявлялася в автономності суб'єкта. Наступний крок передбачав би виявити природу суб'єкта з огляду на пізнавальні можливості. Так проблема свободи, інтерпретована через знання, зіштовхувалася з необхідністю детермінізму чи сваволі або переміщалася до трансцендентальної сфери в сенсі "абсолютної спонтанності дій".

Кантівська філософія відкрила новий вимір людської суб'єктивності, обґрунтувавши її активну й конструктивну роль. Відбулося важливе зміщення в діалектиці суб'єктно-об'єктивних взаємодій. Об'єктивна дійсність вже не могла ототожнюватися з фізичною реальністю. Остання була передусім сукупністю "речей по собі", тоді як об'єктивність могла поставати тільки в співвідношенні з суб'єктивністю. Об'єктивність стосувалася тепер не реальності, що перебуває поза людським сприйняттям, а перетворювалася в *дійсність, сприйняту* людиною засобами споглядання, уяви, категоризації. Тобто об'єкт – це така річ чи предмет, які потрапили в поле *сприйняття* суб'єктом. На думку Канта, можна допустити існування речі самої по собі, безвідносно до сприйняття і досвіду, але тоді ми про неї нічого не знаємо. "Назвати якесь явище дійсною річчю [ще] перед сприйняттям – означає ..., що воно не має жодного значення"²⁶⁸. За логікою кантівської інтерпретації реальності, об'єктивна дійсність набуває радше значення "об'єктної" дійсності, що виникає винятково за участю людини. Людина як суб'єкт має суб'єктивну спроможність диференціювати себе від світу речей, а також від дійсності, створеної *іншими* людьми. Кожна людина покликана на рівні власної суб'єк-

²⁶⁸ Кант І. Критика чистого розуму. – С. 299.

тивності конституювати передусім свою автономію, незалежність, виявляти свою ж суб'єктивність. Умовами цього є людська комунікація або *спільний*, загальний чи універсальний інтерес, у контексті здійснювання якого відбувається спільне позначування певних реальних та уявних речей, перетворюючи їх в об'єкти спільноусвідомлюваних і спільнозрозумілих значень. *Об'єктна* дійсність, таким чином, стосується не просто одиниць досвіду, зовнішніх людині, а є виявом значень, набутих суб'єктивно під впливом практичного розуму. Об'єктна дійсність, на відміну від так званої об'єктивної реальності, виказує міру просування до глибин конвенційної (спільної) суб'єктивності, дійсність якої можлива завдяки мисленню, уяві і розуму, що існують лише у взаємозалежності людей на рівні знаково-символічної комунікації. Об'єктність – це характеристика спільної або сукупної суб'єктивності, піднятої до знаково-символічних форм комунікації. Об'єктність також не залежить від суб'єктивності одинака, проте вона є дійсністю сукупної, або су-спільної суб'єктивності, що існує в формі спільнозрозумілих знаків, значень, символів і *сприйняття*. Об'єктна дійсність цілком здатна виконувати те, що називається первинною дією на людину, проте вона не існує поза людиною як фізична реальність. Людина здатна повсякчас вносити нові елементи до світу саме у вигляді певних *об'єктів* чи явищ, вкладаючи до суспільної дійсності властиво свободу своєї волі, визначаючись серед інших своєю автономією. Прагнення людини до свободи або ж до автономії передбачає потребу диференціювати власну суб'єктивність від будь-якої іншої суб'єктивності. З погляду історії, відбувається процес поглиблення людської суб'єктивності або сталого прирощення нових знаків, значень та об'єктів, умовою чого є наявність об'єктивного світу, попередньо набутого, або су-спільної суб'єктивності. Оскільки об'єктна дійсність є творіння людського духу, то кожна нова генерація стоїть перед проблемами передусім корегування й реінтерпретації того, що вже стало набутком попередньої суб'єктивності. У цьому сенсі *свобода – це шлях звільнення від чужої суб'єктивності і здатність встановлювати власні кореляти значень, пов'язані з конкретним життєвим світом людини та її планами (метою) щодо себе*. За Кантом, на споді суб'єктивного перебувають не знання, а трансцендентальні умови *віри*, з якими споріднена можливість свободи. Тобто свобода не має підпорядковуватися референтному знанню про природу. Сфера її існування – суспільне життя.

Таким чином, об'єктивність тепер перетворена на об'єктність, а універсальні принципи і поняття – на норми відповідальної спільнови-

знаної поведінки. Людина перестає бути детермінованою містичною "об'єктивною реальністю", а постає істотою "біо-су-спільною", або солідаристською.

4.4. Соціальність як "мережа об'єктів" у сукупності з їх сприйняттям

Світ соціальності перестає бути чимось "нелюдським", детермінованим зовні і сталим у сенсі "об'єктивної реальності", що її "відображає" людина. Соціальність тепер має інтерпретуватися як "об'єктна дійсність", елементами якої, поряд з асоціативними зв'язками, сеньйоральними явищами, родинним господарством і державними інституціями, є також поняття, концепти, теорії, ідеї, уявлення, віра, звичаї, традиції, естетичні смаки, літературні й наукові тексти, оповіді, громадська думка, правові норми, технічно-промислові засоби (мертві без кваліфікованого вжитку) тощо.

Нова соціальність значно "м'якне" щодо свого тиску на людину саме через те, що з неї дедалі більше виокремлюється *приватна* сфера індивідуального життя, яке найповніше здійснюється в сенсі формування простору дозвілля особи й вивільнення її від жорсткого ієрархічного підпорядкування навіть в умовах соціально заангажованої праці. Сфера дозвілля, що стало нарощується в історичному процесі, не просто визначається мірою *волі* індивідів, яку вони здобувають, вивільняючи свої здібності від одномірного виживання задля повноцінного самоздійснення. Дозвілля, другим боком якого є міра приватності і свободовиявлення, зумовлює нові орієнтири, ідеали, знаки і значення, тексти і символи, що ними просякає нова соціальність. Автономізація індивідуального історично перетворює соціальність, зовнішню щодо людини, вилучаючи з неї дедалі вагоміші долі індивідуальної суб'єктивності, посилюючи їх значення і роль у суспільному житті. Більше суб'єктивності означає більше властиво людського, особистого на рівні суспільних процесів і більше свободи на рівні приватної і публічної активності. Оскільки суб'єктивні значення можуть мати дійсність лише в контексті комунікації, то йдеться радше про міру спільноусвідомлюваної "соціальної інформації", що визначається фактично спільнонабутою *міжсуб'єктивністю*. Станом існування останньої є семіотична мережа значень, розуміння яких окреслюється об'рями культури.

Таким чином, Кант поставив проблему, яку сучасний розум вирішує поза так звану "об'єктивною реальністю" чи формально окрес-

леною свідомістю, або репрезентативним мисленням, спрямованим до *відкриття* істини на основі референційного знання про природу. Поглиблення розуміння людської суб'єктивності, яка існує завдяки самоусвідомленню людини в контексті самоусвідомлення інших, спричиняє кардинальні зміни в інтерпретації соціальності і свободи. "Старий порядок, вибудований на об'єктивних структурах і нормах, не мав би далі бути адекватним, структури мають розкришуватися, і настає пора для нової ери"²⁶⁹.

Досвітки провістив ще І. Кант, але надто тривалим виявилось затемнення від залюбування т. зв. "чистим розумом" та його раціоналістичними імплікаціями, підхопленими кантіанцями. Не так І. Кант, як його послідовники, зредукували людину парадоксальним чином до позаісторичної сутності, що стала уявлятися в контексті *позаісторичної спільноти* або якоїсь єдиноістинної *об'єктивної* реальності, безвідносної до конкретної соціально-культурної дійсності. Під впливом подібної інтерпретативної ідеї виникла "продуктивна уява", згідно з якою (в додаток до іноді справді нестерпних соціальних умов) людина воліла бути поза конкретною спільнотою, намагаючись ідентифікуватися з якоюсь придуманою "*надспільнотою*" та визначати нею в сенсі т. зв. "нейтральної об'єктивності" власні життєві орієнтири. В її основу покладена думка, що ідентичності особи не залежать від соціального змісту мети та цілей, які вона ставить, а визначаються впливом апріорних форм мислення і споглядання. Інтерпретація свободи, запропонована кантіанцями, фактично звужувала її соціальний простір до моральної автономії особи і непрямо санкціонувала сприйняття суспільства як сукупності атомізованих суб'єктів, що взаємоузгоджують дії під тиском обов'язку і закону. З іншого боку, кантівська інтерпретація свободи відкрила самоствердження людини в термінах телеологічної орієнтації і спрямувала на відповідальні норми вдосконалення і самоздійснення, що тісно взаємопов'язані з продукуванням цінностей та чеснот.

4.5. Між естетичним смаком і суверенністю знань

Ідейний сенс теорії Канта далеко не вичерпується "Критикою чистого розуму". Як відомо, І. Кант розглядає значення свободи в кі-

²⁶⁹ McLean George F. Freedom, Cultural Tradition and Progress. The Council for Research in Values and Philosophy. Washington, D.C. – 2000. – С. 8.

льких вимірах: "чистого розуму", "практичного розуму", естетичного смаку. У першому випадку свобода означається через каузальність, з якої не можуть бути виведені *всі* явища світу. Для пояснення їх "необхідно припустити ще й каузальність через свободу", що означається допущенням "абсолютної спонтанності причин"²⁷⁰. Відтак свобода в трансцендентальному сенсі є "особливим видом каузальності", що "протистоїть законові причиновості" природного середовища. Фактично, свобода, трактована Кантом в трансцендентальному вимірі, пов'язана з пізнавальним і *непізнавальним* відношенням суб'єкта до світу. Другий аспект відношення виводить значення свободи поза коло емпіричної причиновості і доповнюється відношенням, яке залежить не від знань про природу, а від людини. На такому рівні свобода переходить межі сприйняття її в парадигмі "від-і-для" (в контексті простого вибору між об'єктами або речами) і приростає значенням аксіологічного відношення. Якщо в першому разі свобода мислиться на рівні емпіричного розуміння буття, де людині надається можливість вибору між собою як чуттєвим тілом і зовнішніми, чуттєво-даними тілами-сенсаціями, то в другому свобода мислиться як відношення людини-цінності до вартості (або цінностей), що сягає іншої людини і світу як такого. Саме в даному відношенні свобода трансцендується, сягає свого сенсу в свободі волі *іншого*; такого іншого, що його свобода може лише сприйматися як її *визнання*, як гідність іншого до вільної дії, але не як об'єкт моїх інтересів. Серед вартостей найважливішим виявляється значення *мети*, до якої людина прямує і якою зумовлюється суть її відношення до світу. Відтак свобода у сенсі аксіологічного відношення сприймається як можливість *самовдосконалення* в напрямку визнання *гідності* іншої людини та продукування і присвоєння належних цінностей. Як тлумачив Кант у третій "Критиці" (праця "Критика здатності судити" написана після двох попередніх і є підсумовуючою щодо змісту першої і другої), поряд з необхідністю, даною категоріями чистого розуму і суспільним обумовленням свободи, остання досягається і здійснюється також в естетичних формах, заснованих на уявленнях про красу і потворність та пов'язаних з ними *симпатіях* (задоволенням) і *смаком*. Тут для Канта особливо важливим є те, що завдяки вільній грі уяви і розсудку *первинно* складається оціночне відношення, а не просто задоволення чи незадоволення. Смак, таким чином, як естетична вартість має аксіологічне значення і зумовлює сприйняття задоволення чи огиди. Цікаво, що, взявшись вияснити відношення між сма-

²⁷⁰ Кант І. Критика чистого розуму. – С. 274.

ком і генієм у “Критиці судження” (1790), Кант звернувся за допомогою до прикладу з красивою жінкою. Він пише, що коли ми говоримо, це красива жінка, ми не думаємо нічого більше, аніж те, що природа репрезентує певні цілі в погляді на форму жіночої фігури. Відтак ми повинні побачити поза простою формою *концепт*, у якому об’єкт мав би мислитися засобами логічно обумовленого естетичного судження [курсив мій – А.К.].

Кант звертається до вказаного прикладу, щоб чітко розмежувати відмінності між природною і штучною красою, між красою вільною і зваблювальною і, врешті, між зваблювальною і штучною. Краса жінки не є красою усіх типів і визначається *відношенням* до людини. Природна краса містить у собі вільну красу; остання приписується об’єктам, з яких можливо вивести чисте естетичне судження смаку, що ґрунтується на одній лише *формі* об’єкта. Для цього не потрібно жодного *концепту* щодо ймовірного стану об’єкта. Скажімо, тюльпан є вільною природною красою. Його краса не має відношення до мети. Краса жінки відмінна і від вільної, і від природної краси. У ній ми *шукаємо* те, що є *репрезентацією* краси з погляду нашого *вміння*. Так виникає штучна, або мистецька, краса, що є продуктом митця. “Мета штучної краси полягає в тому, щоб репрезентувати досконалість красивої речі, отже, на початку повинен бути концепт того, чим річ має бути”²⁷¹. Логічно, що в продукуванні краси концепт досконалості відіграє головну роль, і пов’язаний він передусім із прагненням досконалості людини, яка висловлює свій смак. Досконалість передбачає *концепт*, уявлення досконалості. Так, на думку Канта, штучна краса потребує лише контекстуальності естетичного судження, проте “досконалість, щодо якої спрямована зваблювальна чи прихильна краса жінки, є моральною досконалістю, досконалістю людськості, ... що потребує однаково й телеологічного судження, й судження смаку”²⁷². Окрім того, як зауважує з приводу естетики Канта Поль Рікер, „назвати річ прекрасною – означає визнати, що ця річ „містить принцип задоволення для всіх. Прекрасне – це те, що без причини є предметом усезагального задоволення”. Відокремлення універсальності від об’єктивності, пов’язання її з тим, що подобається без причин і що, до того ж, містить мета, яка не слугує засобом для бажаного та наперед визначеного наміру, є надзвичайно сміливим кроком у вирішенні питання універсальності,

²⁷¹ Elam Diane. Women on the Edge of Modernity *in*: Women: a Cultural Review Vol. 11. № 1/2, 2000. – P. 121.

²⁷² Ibid. – P. 122.

адже здатність до передавання не впливає з наявності універсальності²⁷³.

З даного естетичного судження випливає те, що, крім референційного знання про природу, людське розуміння опирається на *концептуальне* відношення до світу. Кант пов'язує розум також з потребами ствердження відданості людській *спільноті*, формами чого виступають *концепти*, спільнонабуті в мові і культурі.

Судження, за Кантом, як властиве усім особам, є формою ментальної активності, в процесі якої відбувається "поділ-світу-з іншими". З цього приводу Г. Арендт вважає, що відкриття Канта щодо публічного значення судження про смак виводять останнє на рівень політичних чинників. Кант "глибоко усвідомлював громадське значення краси", засноване на, здавалося б, цілком суб'єктивному смакові, проте для смаку первинним є світ як такий, а не його земні випадкові явища чи життєві інтереси індивіда. Якщо пошук істини опирається на знання референційного ґатунку про природу чи виокремлені факти, що потребують підтвердження логічними аргументами, то сприйняття краси чи смакові судження поширюються через *переконання*. Останні спрямовані на *порозуміння* з іншими і досягнення згоди. Умовою порозуміння є звернення до суспільних і соціальних відносин та цінностей, що постають у формі ідей та *концептів* (понять). Не буде зайвим пригадати, що значно пізніше Е. Дюркгайм вважатиме концепти чимось на зразок "перевесел", які в дійсності конституюють походження неписаних соціальних контрактів; концепти – це визначальна ознака соціабільності. Емпіризм, як показував Кант, неадекватно пояснює природу концептів і, по суті, нехтує їх спонукальною чи навіть зобов'язувальною природою. Для Канта стало ясно, що навіть якщо людина може діяти, як вона захоче, вона не може думати так само довільно. Вона перебуває під впливом чи в полоні ідей та концептів, що, як гадав Кант, утримують у собі трансцендентальне значення. На відміну від Канта, Дюркгайм вважав концепти *соціально-спільними*, здатними спрямовувати колективну поведінку й визначати межі ритуалів та захоплень. Концепти в Канта випереджають пізнання референційного ґатунку, формуючи переконання, елементами яких є вартості краси та естетичного смаку. Переконання спрацьовують тоді, коли індивід виходить у громадський, публічний простір. Варто погодитися з думкою Г. Арендт, що "культура й політика, відтак, належать до однієї сфери, бо йдеться не про знання чи істину, а радше про судження й

²⁷³ Рікер П. Право і справедливість. – К.: Дух і літера, 2002. – С. 147.

рішення, про тверезий обмін думками про громадське життя та спільний світ і про рішення щодо того, до яких дій удаватися в цьому світі...²⁷⁴.

На відміну від референційного (з природою) знання, неререференційні елементи концептуалізації можуть бути адекватними лише в умовах деякої найширшої системності. Цією системою концептуалізації розуміння є культура із сіткою суб-культурних значень, а її квінтесенцією є смак. Якщо ж погодитися з Арендт, то визнаємо "смак, основний вид культурної діяльності, як одну з політичних якостей людини..."²⁷⁵ Якщо допустити, що значення політики Арендт фактично вважає синонімом практичної й етичної діяльності у римському контексті, тоді можна погодитися з такою її сентенцією: "смак є політичною здатністю, що справді гуманізує прекрасне й творить культуру"²⁷⁶. Однак це стосується культури не етнічної і навіть не національної, а політичної культури. Історії відомі приклади, коли культура злилася з політикою на підставі спільного смаку її носіїв, але на практиці це, бувало, оберталось тоталітарною політичною системою, єдина легітимність якої полягала властиво в культурно-мовній ідентичності носіїв влади з тим народом, від імені культури якого здійснювалася імперська політика.

Важливо звернути увагу на ще один симптоматичний для Модерності нюанс кантівської теорії. Опираючись на ідеї Г'юма, Кант зробив рішучий крок до "очищення" природи концептів від втручання позалюдських сил. Концепти – це продукти людини, передусім людського розуму. Не природа речей і не надлюдські сили зумовлюють зміст концептів. Вони є людськими артефактами чи переконаннями. Умови виникнення концептів (понять) Кант пов'язує з розрізненням *аналітичних* і *синтетичних* суджень. Зміст останніх пов'язаний з емпіричними зовнішніми фактами і когнітивними здібностями людини. На думку Е. Геллнера, „когнітивні вимоги можуть бути встановлені лише двома способами. Вони можуть встановлюватися завдяки *нашим* рішенням і

²⁷⁴ Арендт Г. Криза культури: її соціальне та політичне значення // Арендт Г. Між минулим і майбутнім. – К.: Дух і літера, 2002. – С. 232.

²⁷⁵ Там само. Арендт додає міркування про те, що "всі ми дуже добре знаємо, як швидко люди впізнають одне одного, коли відкривають схожість у тому, що їм подобається, а що ні. З погляду цього спільного досвіду смак не тільки вирішує, яким має бути світ, а й також, які люди у ньому належать одне одному". Арендт висловлює тривогу перед спокусою розглядати смак як суто аристократичний принцип організації соціальності.

²⁷⁶ Там само. – С. 234.

переконанням; і вони можуть бути встановлені завдяки емпіричним фактам, що однаково не залежать ні від нашої волі, ні від нашого соціального ладу. *Tertium non datur...* Таким чином, можливі лише два види базової легітимації знання: один з них перебуває в нас, а інший – в природі²⁷⁷. Звідси впливав дуже важливий світоглядний висновок: а) зовнішня природа і соціальний порядок незалежні одне від одного; б) незалежність від соціальності знань про природу та істина, прийнята референційно, становлять людський підмурівок будь-якої влади.

У світлі нового розуміння незалежності знань про природу (референційних) істина тепер виглядає як сама в собі суверенність, причетність до неї людини дарує незалежність від всього, що має відношення до чуттєвості, емоцій, історії, соціальності і, здавалося, самого людства. Несподіваним наслідком для самопочуття людини, яка вбиралася в шати *вченого*, стає відчуття того, що нове бачення істини позбавляє її, – головню того, хто на неї дивиться, – пов'язаності зі звичаями, спадковістю, обрядами, врешті, з культурою й будь-яким авторитетом влади чи церкви. Референційна істина тепер сама по собі є найвищий авторитет, що позбавляє себе заледве чи не будь-якого оціночного відношення. Авторитет істини починає претендувати на універсальний характер витлумачення, що має риси об'єктивності, або транс-етнічності, транс-культурності і транс-соціальності, незважаючи на те, що *знак* істини й надалі фігурує у вигляді поняття (концепту). Уловлюючи, очевидно, двозначність нового знака, І. Кант підстраховує його, як і будь-які концепти, відсиланням до трансцендентних, наділених метафізичним характером неемпіричних компонент, серед яких найвагоміші відводить для *віри*. Це, звичайно, зовсім легко не зауважувати, особливо коли перечитуєш теорію Канта з точки зору другої половини ХХ ст. Незважаючи на суверенність істини про природу, за обрієм її усвідомлення відкривається сфера властиво людська, де людина здійснює даровану їй свободу, здобуваючи автономний моральний простір.

²⁷⁷ Gellner Ernest. *Plough, Sword and Book. The Structure of Human History*. The University of Chicago Press, 1988. – С. 126.

4.6. Самозумовлювальна свобода приватності

Кант вважав, що людина за природою не є ні доброю, ні лихою, а стає такою чи іншою. Відсутність просування шляхом присвоєння (ідентифікації) цінностей свободи неминуче штовхає людину до ідентифікації з явищами, що існують навколо неї без її *вільної* участі. Тоді людина потрапляє під вплив дії сил *примусу* і ледве чи знає про свою свободу діяти відповідно до власного практичного розуму. Поза здійсненням свободи, людина мало що знає про можливість свого приватного світу, вона байдужа до потреб особистої автономії, а то й ворожа їй.

Природа людини за своєю суттю не має бути ворожа свободі, навпаки, – вона здатна конституювати її у згоді з розумом. Цей аспект творчості Канта підкреслює сучасний американський філософ Дж. Маклін. Його праці, присвячені природі громадянського суспільства, є методологічно виваженими й евристичними. Дж. Маклін вважає, що Кант чітко окреслив центральну дилему Модерності між нагромадженням референційних знань про природу та новими можливостями свободи індивіда у соціальному світі. Оскільки природничі науки засновані на виясненні причин за принципами універсальності й необхідності, то яким чином тоді взагалі можлива свобода? „Кант зміг побачити, що для захисту свободи і сприяння їй в матеріальному світі потрібен третій набір категорій, а саме категорії естетичного міркування. Вони інтегрують сфери матерії і духу в гармонію, яка може бути поцінована не з погляду знань про природу, як у першій „Критиці“, і не особистої свободи, що опрацьовано в другій „Критиці“, а з погляду людської творчості, що в сукупності елементів творить життя і смисл дійсності, яка розширюється і збагачується”²⁷⁸.

Кант намагався з’ясувати, яким чином вільна особа може відноситися до природи і до суспільної структури без примусу – творчо і вільно. З цього приводу він у „Критиці здатності естетичного судження” вказує, що, працюючи в напрямку інтеграційної єдності, уява не вступає у суперечність зі структурами категорій і поняттями „першої *Критики*” чи регулятивним ідеалом практичного розуму „другої *Критики*”.

²⁷⁸ Маклін Дж. Ф. Громадянське суспільство: свобода у новому тисячолітті // Громадянське суспільств як здійснення свободи: центральносхідноєвропейський досвід. За ред. А. Карася. – Львів: Льв.нац. ун-т ім. Ів. Франка, 1999. – С. 15.

Роль творчої уяви має особливе значення саме в естетичному вимірі активності індивіда, який приймає рішення не лише під впливом універсальних вимог розуму та практичної *відповідальності*, але й під впливом естетичних оцінок та пріоритетів, що також зумовлюють уяву і через неї активність. Уява в Канта сягає поза сталу реальність і вносить до світу властиво людський вимір. Висловлюючись сучасною мовою, уява є чинник конституювання *віртуальної* реальності, в контексті якої виникають нові значеннєві відношення та суто людські доцільності. Вони є основою внесення певного "порядку" у навколишній світ речей; віртуальне впорядкування, що первинно виникає через уяву, створює численні образні єдності та зразки дій серед розмаїтого й невичерпного світу. Творча уява у філософії Канта не підлягає обмеженню жодними апріорними категоріями і, навпаки, залучає до своїх можливостей універсальні, напрацьовані науковими методиками. У цьому сенсі уява виконує гармонізувальну функцію, пов'язуючи мислення, чуттєву природу людини та її відповідальну активність у єдине ціле. Важливо те, що людина, осягнута з погляду здатності до творчої уяви, цілком спроможна, за Кантом, до творчої праці в соціальній дійсності. Звідси зовсім недалеко до думки, що свобода особи має бути чутливою і до мислення та свідомості, і до людини як біологічної істоти. Вона стосується не лише суджень, висновків та зобов'язань практичного життя, а також означається відчуттям краси, уявленнями щодо приємного й огидного, радісного й потворного. Адже наші дії супроводжуються образами, що генеруються спробами *розуміння* світу відповідно до воління чинити те, що вважатимемо добрим і гарним, прийнятним для нашої доби. Отже, йдеться про участь людської особи як такої, взятої в її цілісній природі. У даному разі стає можливим розглядати вияв людської свободи "радше в термінах існування, аніж в термінах сутності і водночас зважати на проблему відношення до Творця, який дарував свою милість" у сенсі життя людини. "У світлі такого підходу, естетика уможлиблює індивідові прямувати шляхом вільного здійснювання власного існування в людському житті..."²⁷⁹ Дж. Маклін, застосовуючи методологію М. Адлера, називає даний тип вияву свободи "третім рівнем" її здійснення, класифікуючи як "екзистенційну свободу самоконституювання і самозумовлення". Таким чином, людська свобода стає водночас метою, творчим джерелом, маніфестацією, оцінюванням і суддею всього того, що ми можемо запропонувати силою уявлення. "Вона є метою в значенні здійснення життя як розумного і

²⁷⁹ McLean G. Freedom, Cultural Tradition and Progress. – P. 10.

вільного в цьому світі; вона є *творчим джерелом*, оскільки через уяву свобода розкриває нескінченні можливості для вираження людини; вона є *маніфестацією*, тому що подає їх для нашої свідомості відповідно до нашого знання про реальність і життя; ... і вона є *арбітром*, тому що забезпечує основу, на якій наша свобода вибирає способи підтвердити чи відхилити, прийняти чи уникнути певних напрямків самоздійснення²⁸⁰.

Свобода, досягнута на рівні її екзистенційного людського буття, постає динамічним центром міжлюдських взаємодій. Щодо її суспільного виміру, то свобода "третього рівня" може розглядатися в аспекті *можливості самовдосконалення характеру* перед лицем іншої людини.

У праці "Основи метафізики моралі" Кант означає специфіку морального стану здатністю людини діяти на основі вільної волі. Така дія передбачає виокремлення автономності і приватності серед собі подібних: щоб бути моральною, дія має бути заснована на можливостях свободи самовдосконалення. Бути вільним – це бути автономним у моральних вчинках, а "моя максима" має бути такою, яку, як моральний чинник, Я – і ніхто інший – сам даю собі. Оскільки моральний порядок є універсальним, тоді максима, яку я ставлю перед собою, має сприйматися як універсальний закон для всіх. Контекстом такого сприйняття знову ж є аксіологічно-критична сфера життя, в якій кожна людина для себе має бути самоціллю. Тут я позначав би насамперед існування приватної сфери, за Кантом, – сфери здійснення свободи і моральної дії.

Свобода тепер перестає бути лише "звільненням від примусу", виявом "спонтанності" – вона набуває значення сили, що підносить і спрямовує людину до "славного ідеалу універсального царства", що має мету в самій людині та утворює нового ґатунку публічності.

4.7. Дилема громадянського (публічного) і приватного

Публічність стає тим центральним поняттям і концептом, на основі реінтерпретації якого виводиться нова соціальність. За Кантом, *суб'єктивна* ідея, навантажена чуттєвістю або т. зв. природністю сприйняття, перетворюється в *об'єктивну* ідею завдяки її пов'язаності з новим тлумаченням Розуму.

Поняття публічності в Канта пов'язується з полем розумових дискусій і раціональної критики. Відтак публічність стає рівнозначною

²⁸⁰ Ibid. - P. 10-11.

до критичної властивості розуму людей певного суспільства і за своїм змістом дорівнює глибині і суті критичних міркувань у суспільстві щодо проблем індивідуальної свободи та її соціального здійснення. Міра критичності мислення особи відповідатиме мірі її індивідуальної автономії і відповідної соціальної спроможності.

Публічність у сенсі її відкритості до дебатів стає очевидною протилежністю до такої політико-державної сфери, у якій панує дух необхідності і колективного примусу. За Кантом, індивідуально-егоїстичні інтереси підданих абсолютистської держави перебувають у конфлікті з політичною системою суспільства, але зовсім не з загальним добром. Перші цілком узгоджуються з останнім завдяки синтезувальній природі розуму. Для Канта "публічна сфера стає сферою права і взаємної, раціональної згоди, або колективною волею. Вона не мала безпосереднього етичного значення, яке відводилося для приватної активності особи"²⁸¹.

Соціальність набувала значення юридичної спільноти на відміну від сфери моралі, яка стосувалася приватності. Відтак Кантові не вдалося подолати розриву між публічною і приватною сферою суспільства. Саме за розрив між юридичним і етичним у розумінні суспільного життя його критикуватиме Геґель.

Публічна сфера, за Кантом, постає через утвердження ідеї права або творення універсального правопорядку, що має охоплювати взаємини між людьми у суспільстві. У "Метафізиці моралі" Кант наголошує на тому, що правові норми соціальність набуває на основі об'єднання людей у спільноту, де вони перебувають у стійких різноманітних відносинах. Правовий аспект відносин визначає покликання здійснювати особисту свободу і досягати індивідуальної автономної поведінки. Свобода, взята у значенні незалежності однієї особи від волі іншої, є джерелом її правового здійснення у суспільстві.

Важливим елементом здійснення права кожної людини на власну свободу знову-таки є розумова активність. Правові відносини можуть складатися лише на основі розумового взаємовизнання прав за кожним індивідом. Оскільки розум є носій трансцендентних ідей і має апіорні форми, то правове поле суспільства набуває відповідного значення через інтерпретацію свободи. З одного боку, свобода має трансцендентне походження і є основа моральної поведінки людини, а з другого – як спільний для всіх природний стан – вона досягається функцією розуму, що вносить універсалізувальне значення в емпіричній

²⁸¹ Seligman Adam. The Idea of Civil Society. – С. 44.

лад індивідуального буття речей і людей. Соціальність, здійснювана під впливом розумової активності та інтенції особи до усвідомленої свободи, набуває правового стану, в якому люди свідомо визнають свободу один одного і підлягають спільним юридичним законам, здобуваючи при цьому соціальні можливості самоздійснення. Очевидно, що за загальності юридичних норм можливості самоздійснення стають *рівними* для всіх людей відповідно до усталеної соціальності. У цілому соціальність з рівними можливостями і правами Кант називає *громадянською*. Це соціальність, у якій розум є законодавцем юридично узгоджених норм громадської (публічної) поведінки, що не суперечать моральному сенсу свободи, яка, проте, цілком залишається свободою лише на приватному рівні життя. Громадянська соціальність передбачає, за Кантом, відповідну політично-державну форму легітимності громадянського стану. Суспільство здобуває пріоритет у становленні соціальності і державного устрою, проте такий пріоритет не означає, що правовий статус громадянства і публічності, відповідної до нього, може існувати поза державою. Кант не поділяє поглядів на природно-правові засади держави, а, навпаки, інтерпретує правовий стан соціальності на основі трансцендентально-апріорних засад розуму. Соціальність громадянського суспільства не складається, так би мовити, "від природи", а є станом, запровадженим універсальною властивістю розуму. Лише в суспільстві, де люди мають можливість належати до певного громадянського устрою, на зміну природному станові ворожнечі приходить стан громадянського миру, що тяжіє перетворитися у т. зв. "вічний мир" між народами.

Істотною ознакою такого перетворення в теорії Канта стає наявність суспільства нації-держави. Найкращим соціальним устроєм, який відповідає юридично правовому статусу публічних взаємин може бути лише *республіка* або ж недеспотична національна держава, що обумовлює правовими відносинами соціальний устрій людей "у межах одного народу за правом державного громадянства"²⁸². (Ще звернемося до цієї проблеми в іншому – аксіологічному – аспекті).

Встановлення громадянського стану соціальності має стати умовою вирішення проблеми війни і миру між народами: "Для держав, що мають намір вийти із протизаконного стану війни одна з одною, немає іншого засобу, ніж той, за допомогою якого окремі держави стають

²⁸² Див.: Гусев В.І. І. Кант: Філософське обґрунтування ідей миру // Наукові Записки Національного ун-ту "Києво-Могилянська академія". Т. 18. Філософія та релігієзнавство. – К., 2000. – С. 10.

громадянськими державами, а також об'єднуються в міжнародну систему держав"²⁸³.

Публічність, у якій з'ясовуються межі і можливості свободи та встановлюються правові норми, є найважливішим політичним чинником державного врядування. Оскільки публічність передбачає вільний вияв критичного розуму і звичайного розсудкового мислення, то держава повинна визнати і забезпечити вільне висловлювання думки для публічного обговорення політичних і громадських справ. Особливо важливого значення в розширенні сфери публічності і трансформації соціальності Кант надавав інтелектуальному чиннику. Інтелектуальна свобода є надзвичайно вагомою передумовою для зміни політичної деспотії і трансформації публічної сфери суспільства в сенсі її відкритості. Там, де запанує відкритість у публічному житті суспільства, стане непотрібною поширена в деспотичних державах таємничість у прийнятті рішень. Усунення таємничості і прихованості намірів, що бояться світла публічності, є передумовою встановлення стійкого громадянського простору задля справедливості й тривалого миру і в середині країни, і між державами. Кант, покладаючись на силу розуму, політичну сферу суспільства пов'язує з правами та мораллю. На його думку, не мораль має пристосовуватися до вимог влади, а, навпаки, політична влада має ґрунтуватися на принципах моралі. Не діючи безпосередньо, принципи моралі, проте, є спонукою до створення і функціонування публічності, що складається за правовими нормами. "Несправедливими є всі *вчинки* стосовно права інших людей, максими яких несумісні з публічністю"²⁸⁴, – пише І. Кант.

У розумінні мислителя публічність є місцем зустрічі і перетину політики й моралі, про що йдеться в праці під назвою "Про згоду політики і моралі з погляду трансцендентального поняття публічного права" (додаток до трактату "Таємна стаття до вічного миру"). Згідно із запропонованою інтерпретацією справедлива соціальність складається на основі іманентної інтелектуальної (розумової) активності членів спільноти в публічній сфері та активності моральної – у приватній. Відтак несправедлива соціальність є результат відсутності уконституйованої публічності й недиференційованості еволюції людської активності суспільного і державного рівнів. Це є головна перешкода для індивідуальної свободи та її інтелектуально-правового забезпечення. Громадянський стан суспільства здійснюється як інтерпретація *особливого ста-*

²⁸³ Кант І. Сочинения в 6 т. – Т. 6. – М., 1966. – С. 15.

²⁸⁴ Кант І. Там само. – С. 303.

тусу значення концептів публічності, права і моралі. Усі вони, в свою чергу, зберігають віднесеність до трансцендентальних і апіорних джерел розумової активності.

Варто також зауважити, що у філософській системі Канта, яка стала новою інтерпретативною основою розуміння суспільства, зберігається наголос на особливому значенні диференціації, або *розрізнення*, продуктивної активності розуму. У "Критиці чистого розуму" І. Кант пише: "Значна, а може, й переважна частина діяльності нашого розуму полягає в *розчленуванні* (Zerglieder-ungen) наявних уже в нас понять про предмети". І саме такий спосіб активності розуму "дає справжнє апіорне знання..."²⁸⁵.

Таким чином, розрізнення між суспільством і державою (виокремлення публічної сфери) тлумачиться на основі апіорної здатності розуму та моральної активності людини. Як відомо, Кант висловлювався в той спосіб, що "найвища мужність – це жити власним розумом", бо саме тоді здійснюється царина свободи і відповідальності людини за власні погляди, думки і вчинки. Відповідальність, властиво, належить до публічної сфери міжособових стосунків. На рівні приватності і моралі йдеться радше про *обов'язок*, що визначається об'єктивним відношенням індивіда до морального закону. На понятті обов'язку ґрунтується "категоричний імператив", який промовляє силами зобов'язання, повинності чи належності чинити саме так, а не інакше. Відповідальність стосується взаємозв'язків між людьми, що можуть здійснюватися лише в контексті дискурсивних практик. Слушно з цього приводу висловився сучасний німецький філософ Манфред Рідель, вважаючи, що "відповідальність" є поняттям *комунікативним*, "в якому перехресшуються мовні та реальні стосунки особи... Відповідальним є кожен, хто вступає в ситуацію "промови та відповіді"²⁸⁶. Інакше кажучи, свобода в громадській чи публічній сфері промовляє значенням відповідальності, що має водночас і *особисту*, і *соціальну* основи. Поза відповідальністю в громадській сфері свобода й моральна автономія особи здійснитися фактично не може і потрапляє в уявний простір інтелектуального очікування й неперервних дискусій під впливом усе нових і несподіваних "*знань*". Під впливом останніх неблаганними бувають *переконання*, що змінюються аж до протилежних, бо емпіричні знання ніколи не бувають вичерпними, зате часто стають хибними, помилко-

²⁸⁵ Кант І. Критика чистого розуму. – К., 2000. – С. 43.

²⁸⁶ Рідель М. Свобода і відповідальність // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – С. 81.

вими, і саме в іпостасі неправдивості вони здатні *зумовлювати* позірно вільні інтелектуальні дискусії духом хибних переконань і несвободи. Фактично, дискурсивна практика, означена байдужістю щодо усталених культурних норм (у розумінні Ф. Гаєка), не має достатнього потенціалу для "конструювання", вільного від панування хибних переконань суспільства, оскільки тяжіє патернами нехтування та зверхності щодо відповідальної суспільної участі на рівні публічних взаємодій. М. Рідель, запозичуючи ідею М. Вебера, визначає протилежність між моральною і політичною активністю як протилежності "двох типів етики – етики переконань та етики відповідальності"²⁸⁷.

4.8. Передумови міжнародного громадянського світу

До досвідний, або поза досвідний, сенс розумової активності Кант інтерпретує через поняття трансцендентальних ідей. Вони надають інтелігібельну змогу для існування передусім *можливого й належного* світів, на відміну від світу дійсного, контекстом якого є "сприйняття за законами емпіричного поступу" через пов'язаність з природними законами причиновості. "Натомість під свободою в космогонічному сенсі я розумію, – слова І. Канта, – спроможність *спонтанно* [курсив мій – А.К.] розпочинати той чи інший стан... Свобода в цьому значенні є чистою трансцендентальною ідеєю, вона, по-перше, не містить нічого запозиченого з досвіду, по-друге, її предмет також не може бути даний визначенням у жодному досвіді..."²⁸⁸

Розрізнення спонтанного від нормативного та вільного від примусового виступає інтерпретативною основою для тлумачення природи миру й інтеграції народів через союз держав. Союз сам по собі не може складатися під примусом і бути самоціллю. Його правдиве значення полягає в забезпеченні миру між народами. Союз, або "федералізм вільних держав", не може перетворюватися в одну державу, бо це суперечило б можливості вільного розвитку народів, що складає суть міжнародного права. На думку І. Канта, створення світової держави, – що інтенціювалася в проімперських політичних тенденціях його часу й пізніше, – неминуче було б замахом на свободу людини, бо держава, що в свою основу закладає принципи злиття народів, перетворюватиме спонтанно вільні передумови суспільної еволюції в необ-

²⁸⁷ Там само. – С. 83.

²⁸⁸ Кант І. Критика чистого розуму. – С. 319.

хідно примусові. Велетенська держава обмежуватиме національний суверенітет народів і неминуче набуватиме деспотичної політичної форми. З огляду на здійснення відповідальної свободи і публічності, що передбачає диференціацію народів у суверенні соціально-політичні утворення задля усвідомленого об'єднання останніх у мирному "громадянському суспільному союзі держав", Кант був противником ідеї космополітизму, "вважав її небезпечною для справи свободи і миру"²⁸⁹.

Важливим є також наголошування І. Канта на тому, що процес формування громадянського стану суспільства збігається з процесом формування суверенних *національних* держав. Однак держава, за Кантом, як дійсність політичного суспільства не збігається з дійсністю громадянського суспільства. Публічність, що утворюється завдяки критичній активності розуму та з суспільної потреби відкритих дискусій, є тим простором громадянського суспільства, який відрізняє його від держави. Деспотична держава, в якій публічна сфера відсутня, має уступати місце республіці, або національній державі, що складається через позитивну взаємодію з відкритою публічністю, або громадянським суспільством. Республіканське, або ж конституційне, управління суспільним життям він пов'язує із забезпеченням народіві можливості вільно дебатувати суспільно-політичні проблеми завдяки застосуванню розумових розсудково-раціональних переконань та аргументів.

Загалом І. Кант не подолав суперечності між публічним і приватним, встановленої ще Д. Г'юмом. Навпаки, як стверджує А. Селігман, у працях Канта "приватна сфера моралі і етики залишається відлученою від репрезентативного образу суспільства як юридичної спільноти... Кант, більше ніж хто інший, радше абсолютизував відмінність, позначену Г'юмом, а не подолав її... Розрізняючи право і обов'язок від етики і залишаючи останню за приватною сферою, теорія Канта залишила нерозв'язаною гостру проблему етичної репрезентації статусу публічної сфери"²⁹⁰. Однією з причин цього було те, що Кант фактично не розрізняв моралі й етики, що свідомо робив Гегель. Але таке розрізнення не надто непокоїть сучасних дослідників громадянського суспільства, як можемо спостерігати, зокрема, в праці цитованого вище А. Селігмана. Очевидно, з цієї причини поняття й явище обов'язку він долучає до публічної сфери, відриваючи його від моральної. Справді,

²⁸⁹ Гусєв В. І. Кант: філософське обґрунтування ідеї миру. – С. 11.

²⁹⁰ Seligman A. The Idea of Civil Society. – С. 44.

на рівні відповідальності обов'язок має бути компонентом публічності, але вже в контексті етики, а не моралі.

4.9. Культурні засади громадянського стану

Може здаватися, що Кант погоджується з Г'юмом у своєму тлумаченні розуму. У "Критиці чистого розуму" аналізується головна епістемологія наукового пошуку, який, врешті, нездатний сягнути "речей-по-собі". Проте в "Критиці практичного розуму" Кант зупиняє увагу на перевагах застосування свободи в суспільному житті. Головним чинником є практичний розум, у ньому людина, не зважаючи на емпіричну зумовленість вчинку, залишається цілком вільною, покликаною керуватися *інтелігбельною* спонукою. Свобода розуму забезпечена інтелігбельним характером, а це є неунікною основою відповідальності людини у всьому, що вона чинить з власної волі. Кант фактично робить подвійну реінтерпретацію значення і свободи, і моралі порівняно, зокрема, з шотландцями. Перша полягає в зміщенні наголосу з морального почуття і природної симпатії до *схем*²⁹¹ інтелігбельного розуму, який обдаровує універсальністю. Друга стосується переміщення значень чеснот від суб'єктивності і приватності до такого ментального стану, що є об'єктивним і публічним (громадським). Чесноти за участю розуму є передумовою *солідарного* суспільства, яке складатиметься з *людяних*, відповідальних індивідів – спільників, покликаних здобувати свободу в приватній сфері. Такий підхід Кант доповнює міркуваннями з "Критики здатності судити". Названа праця підсумкова і має для Канта особливе значення – в її світлі тепер мають бути адаптовані усі його попередні погляди, зорієнтовані на первинне значення людської свободи. Тут були остаточно освячені (умовами свободи людини) норми публічного права, потреби суспільства в раціональному діалозі та відкрита критика в царині громадянського суспільства. Відтак останнє набуло диференціації щодо держави, проте не в цілому, а в аспекті його культурної цінності.

Маємо ще один дуже важливий крок – Кант пов'язує громадянський і культурний стани суспільства, навіть певним чином їх ідентифікує. За Кантом, дієздатність судження є найпридатнішою для продуктивної уяви, яка з матеріалу, наданого природою, створює дещо зовсім інше, те, що сягає поза нею. Таким "іншим" продуктом уяви стає

²⁹¹ Кант свідомо застосовує поняття «схема», що пов'язане з інтелігбельною властивістю розуму, для розрізнення із «образом», що має характер наочності.

культура²⁹². Кант відносить до культури лише такі цінності, які слугують для блага людини і громади. Йдеться радше про культуру "плекання" і виховання, яка відрізняється від "навичок" і "технічного вміння", що класифікуються як *цивілізація*. По суті, в третій "критиці" естетичний розум надає свободі людини додаткового "культурного" значення. Нові виміри значень свободи продукуються ресурсами людської культури і відіграють важливу роль, часом – фатальну, в суспільному житті.

Таку думку Кант висловлює також у праці, присвяченій здійсненню "всесвітнього громадянського стану". Він вважає, що "завдяки мистецтву й науці ми досягли високого ступеня *культури*". Так, зовні люди надають перевагу штучній ввічливості й гостинності в спілкуванні між собою, виявляючи тим самим норми *цивілізації*, "але нам ще багато не вистачає, щоб вважатися *морально досконалими*". Кант наголошує, що "ідея моральності відноситься до культури; проте використання цієї ідеї, коли вона зводиться лише до подоби морального в проявах любові до честі та зовнішньої пристойності, складає лише *цивілізацію*"²⁹³. Кантове розрізнення культури і цивілізації практично вперше спрямовує нас на проблему *автентичності* між наявним державним станом, або соціальним ладом, та культурно-моральними засадами суспільства. Адже саме останні, на думку мислителя, мали складати основу *громадянського* стану конкретного народу й бути запорукою громадянського миру в світі.

Очевидно, написання третьої "критики", яку Кант не задумував заздалегідь, коли працював над першою, викликане його вимогами до філософії і науки взагалі: служити практичним засобом для розуміння остаточної мети людського розуму. У праці "*Логіка. Посібник для лекцій*" 1800 року Кант означає: "практичний філософ – наставник мудрості вченням і ділом – є філософ у власному сенсі. Адже філософія – це ідея досконалої мудрості, що вказує нам остаточні цілі людського розуму"²⁹⁴. Найвиразніше про такі цілі Кант і говорить у третій "Критиці", де прагне підтримати свободу в реальному світі і запроваджує для цього нову групу понять. Вони покликані інтегрувати духовний і матеріальний світи, які гармоніюють у творчій праці людства – такій праці, яка збагачує і розширює позитивний сенс суспільного життя. Центра-

²⁹² Див.: Кант І. Соч.: в 6-ти т. – Т. 5. – М., 1966. – С. 330-331.

²⁹³ Кант І. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / Вказаний том. – С. 17.

²⁹⁴ Кант І. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – С. 332.

льне є питання свободи, означеної в сфері практичного розуму, може бути узгоджена зі сферами необхідності й універсальності, притаманними чистому розумові. Якщо в суспільстві дії мусять бути необхідними й універсальними, тоді свобода залишатиметься хіба на дні людських сердець і буде похована в раціональному людському розумі. Тоді й публічне життя може перетворитися в імперсональне, штучне і вимушене. Збереження соціального імперсонального стану штовхатиме людський дух до сприйняття радше емпіричних фактів і строгих законів. Мудрість філософів застосовуватиметься хіба для схвалення гонитви в джунглях конкуренції і підтримки великих бюрократів або ж для активного споживання різного інтелектуального мотлоху, де так легко бути *"філодоксами"*²⁹⁵ чи генераторами запальних переконань.

Поза усіма загальнонеобхідними і національно-практичними зацікавленнями люди спільні у своєму цілком безкорисливому сприйнятті краси. Звідси естетичне судження не належить до когнітивного і не базується ні на теоретичному, ні на практичному розумі. Кант наполягає, що естетичне судження має бути незалежне у своїй чистоті від будь-якого спеціального інтересу, а не слугувати передумовою упередженого чи марновірного сприйняття. Він вважає, що коли особа висловлює судження про красу якогось об'єкта, цілком усвідомлюючи свою незалежність від будь-якого приватного інтересу чи власного упередження, тоді вона прямує шляхом справжньої свободи. У розділі *"Критика телеологічного судження"* Кант пов'язує естетичну, творчу свободу з універсальною впорядкованістю і в цьому – з доцільністю всесвіту. Значення свободи в естетичному вимірі вказує на те, що свобода є знаком певної доцільності впорядкованого космосу. "Краса зоряного неба" і "моральний закон у серці людини" – не суперечать, а доповнюють одне одного. Реальність є власне телеологічною через дійсність людської свободи у впорядкованому всесвіті.

Позитивне значення свободи, що його Кант пов'язує з естетичною аксіологією, розкриває покликання людини в новому сенсі: вона дійсно може бути господарем своєї долі як творча особа з мистецькими прагненнями. Завдяки здатності сприймати красу людина покликана творити культурні цінності (етико-естетичні і наукові), змінюючи свій приватний стан, підносити буття до нової мистецької якості. З іншого боку, це є процес іманентного росту можливостей свободи для люди-

²⁹⁵Термін Канта на позначення "віртуозів ума", що прагнуть лише спекулятивного знання, не звертаючи уваги на те, чи сприяє це знання кінцевим цілям людського розуму.

ни, суспільства і держави. Коли естетичний досвід передається як частина традиції, він поступово конститує культуру.

Отже, культура складається як певний спосіб, зразок впорядкування дійсності на основі виявлення індивідуальної волі і безкорисливого естетичного смаку, що виважує розум передчуттям його меж та вибором доцільності. Культурна сфера життя (третя "критика") узгоджується з громадянським станом (друга "критика") і з державою. Ще в праці "Ідея загальної історії у всесвітньо-громадянському плані" Кант висловлював думку, що історичний процес невпинно наближає людський рід до встановлення правового громадянського суспільства. Такий правовий устрій складається в межах одного народу за правом державного громадянства.

Держава об'єднує в собі різні сутності. Проте культурні засади пов'язуються з формуванням громадянського стану, засобом якого народ перетворюється в націю, поєднуючись власне культурною традицією здійснювання свободи. Однак, – і це надто важливо для розуміння тогочасних проблем, – далеко не увесь народ, не всі піддані держави є нацією. Усі, хто живе поза культурною традицією, поза автономним виявом приватності і свободи, залишаються в позагромадянському просторі і перебувають у стані зневіреного юрмища і холопства. Світоглядний рівень останнього стає передумовою деспотичної форми правління. І навпаки, прагнення до громадянського стану є також прагненням до республіканської, недеспотичної держави. Культурницький (аксіологічний) підхід до інтерпретації суті громадянського суспільства і держави спонукає Канта не погоджуватися з поширеними тоді в Німеччині поглядами Лессінга і Гердера, які завбачали в державі як такій виняткову загрозу людині. Громадянський процес він порівнював з національним образом держави.

4.10. Висновки

Кант залишив праці, де намагався подати антропологічно-психологічні портрети представників різних націй²⁹⁶. Однак для нашої теми важливіше інше – фактичне поєднання *процесу* формування громадянського суспільства і процесу формування держави-нації на засадах культурної творчості. Цікаві також переконання Канта, що націю

²⁹⁶ Йдеться, зокрема, про ранню працю „Спостереження над почуттям піднесеного і прекрасного“, та „Метафізику моралі“ (1797р.) і про „Антропологию“, написану в 1793 р.

(читай громадянський стан) можна зіпсувати; що культурі шкодить асиміляція; що космополітизм (у чистому вигляді) має аморальне значення; що насильна зміна культурної традиції (не цивілізаційної) шкідлива для морального стану суспільства і підризна для автономії чи свободи індивіда, оскільки усуваються норми відповідальності.

Таким чином, у Кантівській концепції соціальності поєднано проблеми ідентичності та автентичності між громадянським станом суспільства, його культурною еволюцією та недеспотичною державою. Як правило, культурна ланка в названій проблемі або недобачалася, або вилучалася. Якщо брати до уваги не одну "Критику чистого розуму", а всю творчість Канта, то соціальність він інтерпретує також через значення культури, в якій разом зі свободою великою мірою втілювалася етика відповідальності, а загалом – світ краси і творчості.

Громадянська соціальність у Канта, з одного боку, пов'язана з політичною і публічною сферами, а з другого сягає до культурної творчості, де найревніше автономізується приватність людського серця. Розрив між публічним і приватно-моральним зумовлюється теоретичною дихотомією між необхідністю і свободою, перенесеною на дихотомію природи і культури. Дихотомічний розрив, у силу трансцендентального характеру розуму, прийнятого Кантом, долався в задумі раціонального і культурного підкорення природи. У цьому світлі, морально-етичне (як і релігійне) залишалося відокремленим від соціального порядку (соціальності) автономністю приватної сфери. І. Кант змодернізував значення громадянського суспільства, витлумачивши його на основі універсальних людських прав, що простягаються поза будь-який партикулярний політичний лад, і водночас надавши йому культурного сенсу. Фактично соціальність громадянського суспільства Кант окреслював "верховенством права" в публічній сфері, яке розглядав як мету людського суспільного поступу. Він відкинув застаріле поняття влади, опертої на майновий ценз в абсолютистську добу, і застосував поняття громадянського суспільства (*staatsbürgerlicher Gesellschaft*), яке витлумачив у дусі Французької Декларації 1789 р. Інтерпретація соціальності крізь призму права, публічності і свободи дала значний інтелектуальний поштовх для наступного демократичнішого розрізнення держави й суспільства та подальшого його усвідомлення в поняттях індивідуалізму та універсалізму.

Із Кантового внеску до філософії свободи виносимо дві важливі тенденції. *По-перше*, осмислюючи свободу людини в аспектах універсальних категорій мислення та відповідальної особистої дії, Кант пере-

носить наголос на значення *активної ролі суб'єкта* в суспільному житті, яке він (суб'єкт) покликаний *змінювати*, виявляючи автономну приватну волю. Зміни приходять у життя не просто під впливом зовнішніх обставин чи якогось об'єктивного світу, а завдяки творчому інноваційному духові, породжуваному людською суб'єктивністю як такою, що не зводиться ні до "чистого", ні репрезентативного мислення. *По-друге*, вияв свободи як одночасне здійснення суб'єктивності прокладає шлях до нового розуміння і суб'єктивності, і свободи. Перша набуватиме екзистенційного сенсу, про що виразно скаже вже К'єркеґор, а друга передбачатиме залучення антропологічних особливостей культурного розвитку людства. Властиво культурологічна проблематика поступово опиниться в центрі уваги філософської та соціологічної думки, знаменуючи кардинальний поворот до антиметафізичного й неklasичного типів філософування. Проблему суб'єктивності щодо конституюванні дійсності збагатить виникнення новітніх напрямків феноменології, екзистенціалізму й герменевтики. У контексті останніх набуде реінтерпретації саме значення *об'єктивних* конституант свободи і свідомості на користь зміщення акцентів від суб'єктивності до міжсуб'єктності. Тепер свобода людини набуватиме іманентної прописки під знаком відповідальності в громадянській сфері.

Ще один важливий висновок з теорії І. Канта полягає в тому, що він ідентифікував свободу дій індивіда з конструюванням автономної приватності, яка водночас зберігає значення моральності. Іншими словами, моральна дія особи дорівнює здатності виявляти і здійснювати відповідальну свободу. *Підневільна* поведінка не має морального характеру, але це не означає, що в суспільстві таких дій є менше, ніж дій, спонуканих індивідуалістичними орієнтирами.

РОЗДІЛ 5
**ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО
ЯК ПРОБЛЕМА МЕТАФІЗИКИ ГЕГЕЛЯ**

5.1. Теоретичні засади

Філософська творчість Гегеля належить до найвпливовіших у соціально-політичному процесі Європи. Наш інтерес до неї має подвійну мету: висвітлюючи гегелівську концепцію громадянського суспільства, виявити особливості власне інтелектуального впливу на перебіг суспільних орієнтацій його ідей та сучасників, байдуже, чи ставали вони прибічниками, чи непримиренними критиками гегелівської філософії.

Г.В.Ф.Гегель, залучаючи науку, історію, релігію, політику та культуру, намагався в єдиній теорії досягнути нескінченності світу і поєднати його з досвідом і знаннями людини. Він зробив це за допомогою концепції Абсолютного духу, або розуму, пов'язуючи його з теорією діалектики, покликаної вичерпно пояснити суть конфліктності, руйнації і суперечностей у суспільстві. Така тотальна філософська система, яку Гегель назвав абсолютним ідеалізмом, належить до метафізики, незважаючи на інтелектуально-методологічний опір самого автора. Щодо антиметафізичного опору, то Гегель мав попередників у особах Дж. Лока, Д. Г'юма і частково навіть І. Канта. Уже простежувалася інтерпретативна тенденція розглядати розум як такий, що недостатньо оснащений для вичерпного розуміння світу. Поширеною була іронія про балакучих майстрів всезагальних метафізично-схоластичних споруд. Г'юм прямо стверджував, що метафізика неможлива через нездатність розуму вийти за межі чуттєвого досвіду. Однак Гегель, тісно прив'язавшись до соціально-політичних проблем німецької філософії, спромігся синтезувати кілька інтелектуальних напрямків свого часу. Він вбачав завдання філософії в тому, щоб створити загальну теорію реальності, ідентифікувавши усі її виміри зі специфікою духу і розуму, пам'ятаючи, що реальність є розумною і єдиною. Гегель перебував у епіцентрі значних інтелектуальних і соціально-політичних зрушень. На його світорозумінні позначилися впливи І. Канта, Просвітництва і Романтизму, Гете і Новаліса, Французької революції і колосальних політичних змін у Європі на початку XIX ст. Не залишався поза еволюцією в поглядах і сам філософ. У праці 1796р. "Перша програма системи німецького ідеалізму" він прагне показати, що "не існує ідеї

держави, що держава є дещо механічне, так само як не може бути ідеї машини. Ідею виявляє лише те, що має своїм предметом свободу. Отже, ми повинні вийти за межі держави! Адже будь-яка держава не може не розглядати людей як механічні коліщата... значить, вона повинна зникнути"²⁹⁷. Однак у пізній праці "Основи філософії права" читаємо, що мета книги "осягнути й відобразити державу як дещо розумне в собі"²⁹⁸.

У названій праці Геґель уперше дав теоретичне обґрунтування громадянського суспільства як такого. Однак, щоб уповні зрозуміти його теорію, ми повинні взяти до уваги ті базові принципи, якими пронизана філософська система Геґеля. Вони (принципи) є базовими ідеями – знаками інтерпретативної основи соціальності і свободи.

Звернемо увагу на задум Геґеля, який він засвідчує в уже названій "Першій програмі..." і який, безперечно, виник і під впливом "Критики здатності судження" І. Канта. "Ідея, яка все об'єднає, – пише Геґель, – ідея краси в найвищому платонівському сенсі слова. Я переконаний, що вища дія розуму, яка охоплює всі ідеї, є дія естетична і що істина і благо споріднені лише в красі... Філософія духа – це естетична філософія"²⁹⁹. Геґель висловлює програмну думку, яка, як видається, не знайшла належної оцінки ні серед прибічників Геґеля, ні серед його критиків. Він пише: "Спочатку я розвину ідею, яка, наскільки мені відомо, нікому не приходила до голови: ми повинні створити нову міфологію (підкреслення моє – А. К.), але така міфологія повинна стояти на службі ідей, бути міфологією розуму. Доти, доки ми не надамо ідеям естетичного, тобто міфологічного характеру, народ не виявить до них зацікавлення, з іншого боку, доки міфологія не стане розумною, філософ буде її цуратися"³⁰⁰.

Гадаю, що висловлена думка могла б по-новому висвітлити Геґелеву теорію і дещо підказати про задум "діалектичної логіки" (в якій суперечності, як і в міфологічному мисленні, є нормою розуміння) та її "народно-большевицьке" сприйняття.

Крім названих естетичності й міфології, до базових інтерпретативних знаків Геґеля належать інші ідеї: реальність є розумною; соціа-

²⁹⁷ Геґель. Работы разных лет. В двух томах. – Т. 1. – М.: Мысль, 1972. – С. 211-212.

²⁹⁸ Георг В. Ф. Геґель. Основи філософії права або природне право і державознавство. (Переклад з нім. Р.Осадчука і М. Кушніра). – К.: Юніверс, 2000. – С. 14.

²⁹⁹ Геґель. Работы разных лет. – Т. 1... – С. 212.

³⁰⁰ Там само. – С. 213.

льно-історичний процес здійснюється як розгортання раціональної структури Абсолютного духу; в людській історії латентно присутній дух або розум; сутність духу – це свобода, що розгортається в поняттях самосвідомості і здійснюється в *етичній* сфері суспільства; Абсолютний дух і свобода розкривають себе не просто в індивідуальності людини, а в духові всього народу.

У “Феноменології Духа” Геґель висловлюється так: “Духовна сутність свідомості уже була позначена як *етична субстанція*, але дух є *етичною дійсністю*,... як *безпосередня істина* він є *етичним життям народу*”³⁰¹.

Ідею про те, що дух є етичною дійсністю і життям народу, Геґель проводив послідовно: вона є центральною щодо розуміння значення громадянського суспільства в “Філософії права” 1826 р. і, що цікаво, дуже виразно сформульована в “Першій програмі...” 1796 р.: “Оскільки в майбутньому вся метафізика буде належати до *моралі* – дану ідею Кант на прикладі двох практичних постулатів лише проілюстрував, але не *вичерпав*, то етика стане не чим іншим, а завершеною системою всіх ідей, або, що одне й те ж, всіх практичних постулатів”³⁰².

Концепт “дух народу” (volksgeist) є одним з центральних за значенням у теорії Геґеля, в тому числі і в теорії громадянського суспільства. За змістом він близький до того, що Кант мав на увазі під культурою в її естетичному вимірі, і до того, що культурою називаємо нині. Більше того, саме Геґель спровадив мислення в тому напрямку, що дух народу існує в історичній і життєвій єдності його культури і виявляється в мові, релігії, мистецтві, музиці, поезії, архітектурі, моральності, звичаях, філософії, науках і праві. Саме “дух народу” складає для Геґеля онтологічного ґатунку основу соціальної єдності і є умовою здійснення індивідуальної свободи.

Загалом геґелівська інтерпретація опиралася на дві інтелектуальні тенденції, що окреслювали дискусію про громадянське суспільство – універсалізм Канта і Фіхте та консерватизм у домаганні національно-культурної єдності. Важливими джерелами теорії Геґеля були також думки шотландців про об’єктивацію економічного суспільства і цивілізовані взаємини.

³⁰¹ Геґель Г.В.Ф. Феноменология духа. С.-Пб., Наука, 1994. – С. 233-4.

³⁰² Геґель. Работы разных лет. – С. 211.

Гегель здійснив спробу пов'язати синтетичну теорію можливостей індивідуальної свободи і розкріпачення людини з тенденцією народів до єдності, або, як він висловлювався, "соціальної інтеграції".

Центральною проблемою, частково успадкованою від теорії "доброзичливого" (громадянського) суспільства Канта від концепції національної єдності Фіхте, була проблема практичного (і теоретичного) узгодження традиції, культури або *ethos(y)* з тим, що виникало як модерна свобода індивіда. З іншого боку, Гегель був під враженням праць Ф. Шеллінга, в яких історичний процес трактувався як розгортання суперечностей між свободою і необхідністю та свободою і законом. Шеллінг зокрема проблему „формування громадянського устрою намагається пов'язати ... з поняттям прогресу та його критеріїв”³⁰³, - зазначається в статті В. Лисого.

Стан німецьких земель того часу характеризувався політичним і соціальним партикуляризмом, якому відповідав стан людини, що дедалі глибше занурювалася в економічну приватність та індивідуалізм. Німеччина перебувала під подвійним тиском обставин: традиційно феодальних, аристократичних зв'язків і бурхливим поширенням міського середовища, викликаним початком індустріального поступу. Розпад традиційної сільської громади (на другому полюсі соціальної дійсності) супроводжувався інтенсивним ростом атомістичного індивідуалізму в містах. Гегель зовсім вчасно поставив діагноз тенденції нестримного соціального партикуляризму і загрозової атомізації суспільства. Окрім того, європейські суспільства, як і сама Німеччина, перебували в постійних конфліктах, супроводжуваних перманентними війнами і знедоленням людей. За таких умов потреба єднання, солідарності була природною і надто актуальною. Романтичний дух намагався знайти вихід у пошуках культурної ідентичності людини і суспільства. Політичні вимоги доповнювалися пошуками соціальної ідентифікації народу, розшарованого на різноманітні групи і верстви. На порядку денному визрівала потреба національної ідентичності, що мала підґрунтям розширення свободи людини та прагнення унезалежити приватне життя. Людина хотіла чути вільною, обирати своє становище, змінюючи обставини навколо себе, – вільною, в тому числі й від обмежень, накла-

³⁰³ Лисий В. П. Шеллінг про „формування всесвітнього громадянського устрою” як „єдиної основи історії” // Громадянське суспільство як здійснення свободи: центрально-східноєвропейський досвід / За ред. А. Карся. – Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 1999. – С. 137

дених традиційними усталеними цінностями. Однак прагнення людини самій створювати своє становище часто супроводжувалося крайнім суб'єктивізмом, який розгорнувся в автономно-недоторканій *приватній* сфері і часто свідомо ставав викликом суспільним нормам і звичаям.

Спостерігаючи за подіями і наслідками Великої Французької революції із середовища інертної Німеччини, Гегель переконався, що принцип суб'єктивності й індивідуалізму став найдієвішим чинником у політичній сфері. У праві на суб'єктивну окремішність та праві на індивідуальне визнання вбачає ключові знаки модерного часу. Навіть у період пізнішого свого консерватизму Гегель високо шанував "безсмертної слави" Лютера та "прапор вільного духу", піднесений Реформацією. Тривалий час Гегель виголошував тост з нагоди відзначення штурму Бастилії і підкреслював, що будь-який законний політичний порядок повинен розпочинатися з універсального принципу свободи. Революційні зміни, на думку Гегеля, звільнили індивіда від підкорення усталеному соціальному стану. Революційні зміни відбувалися в усьому: від активності людини супроти консерватизму громади (комуні) до прагнення науково звільнитися від руйнівних стихій природи. Якщо не брати до уваги вкрай прихильне ставлення Гегеля до політичних та інтелектуальних змін у сенсі свободи та незалежнення людини, не матимемо повної картини ідейних переконань, що є дуже бажаним навіть у разі його радикального звинувачення в підвалинах тоталітаризму. Гегель не був простим апологетом докколишньої новизни. Свобода для нього також мала різні боки. Про це зокрема дізнаємося з шостого розділу "Феноменології духу", де т. зв. "абсолютна" свобода перетворюється в безмежний жах і терор. Передумови перетворення знаходимо у *відчуженні*, через яке дух існує в сфері "чистої свідомості" та дійсності світу. Дійсність світу, за Гегелем, є об'єктивованим духом, або ж "етичним життям народу"³⁰⁴.

5.2. Ідейні передумови концепції громадянського суспільства

Гегель сприйняв інтелектуальний доробок попередників з виразним республіканським наголосом у підході до суспільних процесів. Передусім він критично відгукнувся щодо кантівського поділу суспільства на публічно-правову й морально-приватну сфери та, вважаючи

³⁰⁴ Гегель. Феноменология духа. – С. 235.

недостатнім Кантове поняття "мораль", запровадив додаткове поняття "Sittlichkeit", яке українською може тлумачитися і як *моральність*, і як *моральні устої*, і як *звичаєвість*, врешті, як *етичність*. У цій книжці користуватимусь переважно термінами "етичність" і "звичаєвість".

Слід пам'ятати, що Гегель надавав особливого значення розрізненню моралі й етики, вважаючи його вкрай важливим для розуміння природи громадянського суспільства й держави. У вступі до "Основи філософії права" він писав: "*Мораль і моральність* (моральні устої), які, звичайно, вважають однаковими за їх смислом, тут розпадаються в суттєво відмінних значеннях. Здається, зрештою, що й уявлення їх розрізняє"³⁰⁵.

Українськомовному читачеві не просто засвоїти автентичні думки Гегеля, користуючись російським перекладом "Философия права" (Москва, 1990 р.). Річ у тім, що логіка гегелівського обґрунтування громадянського суспільства зведена на основі строгого розмежування понять і значень, як вже зауважено, моралі та звичаєвості (етичності). Гегель, до речі, був послідовний щодо власного принципу про те, що "істиною в філософії називається відповідність поняття реальності... Тому мертва людина ще є існування, але вже не істинне, а лише позбавлене поняття наявне буття..." Втілюючи розуміння громадянського суспільства і держави, Гегель веде думку через виокремлення 1) *абстрактного права*; 2) *моралі*, де ідея свободи, духу набуває існування як "суб'єктивність волі"; 3) *етичності*, де ідея свободи набуває певних форм ідентифікації між моральним як суб'єктивною волею індивідів та їх загальними способами дії, тобто йдеться про низку втілених ідентичностей на рівні *звичаїв* та *звичок*, що складають об'єктивовану інституційну сферу сім'ї, громадянського суспільства і держави. Однак у російському перекладі натомість маємо розділи: 1) *Абстрактное право*; 2) *Моральность*; 3) *Нравственность*. При тому, що відмінність між другим і третім є досить ефемерною і надто дискусивною щодо широти значень у російському середовищі. У "Философском словаре" (М.: Политиздат, 1991) на стор. 305 під гаслом "*нравственность*", наприклад, читаємо таке: "см. *Мораль*", – зауважмо – не "*моральность*". Значення ж останнього поняття взагалі не подано у вказаному словнику. Якщо йти за логікою Гегеля, і поняття (значення) відповідальні за дійсність, то в такому разі дійсність громадянського суспільства позбавляється значення, принаймні гегелівського.

³⁰⁵ Гегель Г.В.Ф. Основи філософії права. – С.48.

Геґель вважав, що коли обмежуватися лише моральним регулятивним принципом, який не поєднаний з цариною права, це вестиме до вилучення останнього з етичної репрезентації соціальності. Відтак він здійснив теоретичне об'єднання *етичної* дійсності життя з погляду на значення *ethos* зі значенням *публічної* свободи індивіда. Як зазначає А. Селіґман, Геґель і пізніше Маркс різним способом намагалися подолати відмінності між законодавством і моральністю, між юридичною спільнотою (*community*) й етичним життям, які вперше виокремив Д. Г'юм в опозиції до думки шотландського просвітництва і "абсолютизував" І. Кант³⁰⁶.

Геґеля цікавили передумови стійкої і справедливої єдності людей у суспільстві, або засади онтології соціальної інтеграції. Таке завдання цілком відповідало духові часу і було надто актуальним для тодішньої Німеччини в політичному сенсі. Вже були опрацьовані три головних підходи в інтерпретації громадянського суспільства, які Геґель спромігся синтезувати в одну теорію. Він апелював до поняття природного права і кантівської універсалістської інтерпретації людини як носія правової і моральної свідомості та узагальнив відмінності між державою і суспільством, дискусювані в Просвітництві. Опираючись на концепцію Ферґюсона і враховуючи нові дослідження в ділянці політичної економії, Геґель підійшов до громадянського суспільства як середовища матеріальних інтересів.

Соціальна філософія Геґеля полягала в спробі виявити онтологічну основу стійкої і позитивної єдності людей у суспільстві, показати раціональні форми здійснення соціальності в умовах відчуження і розкрити зміст вільного розвитку особи в сенсі історичної еволюції. Це потребувало теоретично виборсатися з двох поважних проблем: що таке етичне життя, джерелом якого є успадкований від попередників *ethos*, з яким людина повинна миритися, аби зберегти власну ідентичність, і водночас яким чином етичне життя надається до змін і може враховувати новітній суб'єктивний порив до свободи, автономії і приватності.

Поза все своє захоплення пафосом свободи і суб'єктивізмом індивідуальності як духом часу, пов'язаним з ним, Геґель не йшов за інтелектуальною модою і схилився до стриманого судження про цінність індивідуалізму. Вивільнення від обмежень, накладених традиційною звичаєвістю, на думку Геґеля, мало носити розумний характер, підлягаючи раціональним нормам суспільного життя. Властиво індивідуальна свобода людини набувала інституалізованих форм у контексті росту

³⁰⁶ Seligman A. Idea of Civil Society. – С. 45.

громадянського суспільства. Геґель застосовував німецький термін "bürgerliche Gesellschaft" для означення суспільства бюргерів, міського народу, що бере участь у вільному ринковому обміні.

Зауважмо, що для Геґеля це не цілком те ж саме, що й значення латинського терміна *societas civilis*, з якого походить англійський переклад. У Римському праві латинський термін позначав публічну сферу, відокремлену від родинної, сімейної. Саме в такому сенсі цей термін застосував Лок, а пізніше – англійські автори. Розмежування публічного і приватного як морального залишилося неподоланною проблемою І. Канта. До Геґеля поняття громадянського суспільства зазвичай інтерпретувалося в контексті таких відносин між суспільними і урядовими інституціями, що відповідали ліберальному вільному економічному ринку і поняттю "мінімальної держави". Частково і Геґель приймає цей підхід, крім мінімалізації урядових інституцій. Однак громадянське суспільство він опосередковував двома опозиційними явищами: сім'єю, яку громадянське суспільство долає у сенсі її патріархального змісту та нових індивідуальних економічних інтересів, і державою, яка як форма політичної сфери долає крайній суб'єктивізм інтересів громадянського суспільства. Таким чином, соціальність, що мала бути позитивною основою інтеґрації людей-індивідуалістів, не редукується лише до громадянського суспільства з його "ethos" та інституційними формами, а передбачає додаткові чинники. Вони складаються передовсім у духовній сфері життя і є іманентними до розвитку самосвідомості індивідів.

5.3. Інституалізовані форми свободи

Духовні чинники суспільного поступу і позитивної соціальної інтеґрації детально проаналізовані в програмній праці "Феноменологія духу". Геґель намагається вивести послідовну низку явищ, через які складається самосвідомість людини в зв'язку з самознанням. Спочатку особа сприймає світ з погляду *панування* над ним, яке розпочинається з елементарного дитячого прагнення володіти предметами. Геґель називає дії, спрямовані на оволодіння, прикладами волі *неґації*, або, як іноді він говорив, принципом смерті. Він вважав, що принцип неґації, або смерті, властивий для *самості* характерним сприйманням *предметів*, заснованим на бажанні заперечити, подолати, захопити, оволодіти ними. Відтак кожна самість на початках прагне стверджувати своє відношення до світу, заперечуючи або, іншими словами, "убиваючи" іншого. Так точиться неперервна "боротьба" за виживання, в якій са-

мість людини домагається визнання власного панування над іншим. Суперечність полягає в тому, що людина потребує одна одну навіть для того, аби ствердити своє верховенство. Геґель вважає, що Я не може знати себе в ізоляції від другого Я. (Зауважмо, що такий погляд істотно відрізняється від позиції Декарта, чиї аргументи обумовлювали достатність самоізолюваної рефлексії). Проте, щоб вижити, індивід потребує не знищувати, а підтримувати життя іншого індивіда, а це означає просунути у власному світогляді на крок далі. Новим шаблоном самоусвідомлення стає відношення *володар-раб*. Напруження тут нарастає як форма гострішого запитання: як довго раб визнаватиме іншого за свого володаря? Тим часом раб ставатиме принаймні свідомим свого вміння оперувати речами і в своїй праці бути незалежним від них. Залежно від змісту праці раб може ставати незалежним від природи завдяки власному вмінню і праці, тоді як його володар залишатиметься залежним від праці раба³⁰⁷.

Геґель намагається наголосити дві речі: те, що свобода має феноменологічний характер і пов'язана зі станом самоусвідомлення людини, і те, що навіть у становищі раба зберігається простір для свободи та її творчих можливостей. Активне усвідомлення свободи уможливується лише *взаємовідносинами* між людьми, через які суб'єктивність підноситься до людської самості. Важливим чинником піднесення індивіда є, за Геґелем, потреба *визнання*. Тут бачимо спільність у поглядах шотландців, Канта і Геґеля. Однак визнання для останнього здійснюється не просто через чуттєву і публічну сфери. Взаємовизнання, через яке індивіди виявляють свободу, вимагає певних *структурних взаємодій*, що складаються в групових ролях, діях, які повинні бути здійснені, та в *звичаєх*, які доводиться поважати. Структури взаємодій не є логічним наслідком самості, попередньо досягнутої. Навпаки, вони є способом її здійснення. У такому сенсі самість особи відповідає станові соціальної взаємодії. Звідси виринає дуже важлива проблема. Спроба її інтелектуального розв'язку спричинила драматичність цілого ХХ століття: чи соціальні патерни, цінності, норми і звичаї повинні вважатися такими структурами взаємодії, що логічно випереджають природу людини, чи, навпаки, вірування та цінності живуть у головах людей і передують утворенню структур взаємодій (як вважав, наприклад, Вебер). Геґель вважав, що ніхто не може бути ні власни-

³⁰⁷ К. Маркс на основі геґелівського спостереження зробить у "Капіталі" висновок, що оскільки людина, працюючи, змінює довколишню природу, то вона водночас змінює і свою власну природу.

ком, ні громадянином, ні навіть батьком, якщо він не усвідомлює значень, що можуть бути інтерпретовані через вірування і ставлення до інших. Це означало, що для Геґеля соціальна теорія, яка виходила з первинності атомізованих індивідів, не могла бути правдивою. Свобода має сенс лише в контексті патернів взаємовизнання.

Свобода виступає основним інтерпретативним знаком і самоусвідомлення, і саморозвитку, і прогресивних змін в історії. Водночас історія також набуває нового значення в сенсі прогресивних змін у самоусвідомленні свободи. Чинником тут є розум, який Геґель пов'язує зі значенням Абсолютного духу. Геґель вважав, що Дух є латентним для історії, а сутністю духу є свобода. Світова історія – це процес, у якому Дух маніфестується в доцільності людського буття як значення власної свободи. Звідси прогрес людськості здійснюється через усвідомлення людиною свободи. Не думаю, що ми мали б заперечувати сьогодні ідею і переконання Геґеля щодо значення свободи в суспільному і особистому житті.

Пояснюючи розгортання Духу в історичному процесі, Геґель застосовує два *знаки* інтерпретації: а) розум або раціональні поняття свободи, де розкривається розумова істина і б) людську пристрасть або бажання, хотіння. Геґель не сприйняв Кантівського "чистого розуму" як умови принципу єдності між суб'єктом і світом. Подібно до Спінози, який запропонував принцип *conatus*, або жадання, що покладає умови єдності, Геґель звернувся до аристотелевого *orexis*, або бажання, хотіння. Через пристрасть здійснюються приватні цілі і досягається задоволення потреб, еґоїстично орієнтованих, саме тут, на думку Геґеля, найглибше джерело активності людини. Приватна і суб'єктивна воля завжди спрямована на задоволення своїх природних інстинктів, потреб і нахилів. Бажання є значно ближче до "ядра людської природи", аніж мораль та закони, що накладають на них обмеження, адже "нічого значного в світі не було здійснено без пристрасного бажання", – вважав Геґель. Однак серед людських пристрастей і волі прокладає шлях Абсолютний дух. Щоб пояснити, яким чином це відбувається, Геґель застосовує досить містифікований концепт "хитрості розуму", через який Абсолютний дух спрямовує історичний процес у напрямку усвідомлення і виявлення свободи. Перебуваючи в контексті певної доцільності Абсолютного духу, хитрість розуму здійснюється в двох основних формах: 1) в утворенні націй-держав, що успішно виникали впродовж історичного розвитку; 2) у діях видатних історичних осіб, які здійснюють величні історичні зміни.

Концепт "хитрості розуму" нагадує уже відому від Адама Сміта "приховану руку", – там і тут вони спрямовують хід вільних суспільних перетворень; різниця між концептами стосується обсягів їхньої активності.

Для Гегеля хитрість розуму здійснюється не стільки в економічній сфері, як у духові народу. Абсолютний дух, оскільки він абсолютний (загальний, інтегральний), маніфестує себе не просто в індивідуальній суб'єктивності, а в духові народу. Попередньо вже наголошено, що "дух народу" означає дещо дуже близьке до сучасного розуміння *культури*. Тепер зауважимо також, що "дух народу" є важливий інтерпретативний знак. Через його застосування Гегель спрямовує увагу на проблему онтології людської єдності, що має органічно відповідати не примусу і сліпій необхідності, а розгортанню свободи у світі. Таким чином, до онтологічних передумов розгортання самого духу в людській культурі належить свобода. Вона є основа стійкої єдності людей, а така єдність маніфестується в понятті і дійсності культури. Тут Гегель, по суті, продовжує думку І. Канта і вбачає культуру найважливішим знаком вільного самоздійснення людини в контексті вартісного вибору. Людська суб'єктивність може розкриватися в двох напрямках: через пристрасті навколо потреб, інтересів і жадань і через вартості навколо приросту смислових елементів розуміння себе і світу. Якщо в першому випадку йдеться про *самоздійснення* як таке, що відбувається в предметно-речовому просторі життя, то другий шлях веде до *самовдосконалення* самого себе серед сукупності вартостей. Важливим моментом самовдосконалення, на відміну від стихії і випадковості самоздійснення, є обов'язкова наявність активного розуму людини, або ж *поняттєве* самоусвідомлення. Власне останнє й окреслює зміст *суб'єктивної волі*, яка, за Гегелем, є внутрішня форма буття моралі, а "вираженням волі як *суб'єктивної*, або моральної, стає *вчинок*"³⁰⁸. Якщо ж помислити про сукупність вираженої суб'єктивності морального ґатунку³⁰⁹, то будемо мати проблему тієї чи іншої *ціннісної* основи суспільної ідентичності (єдності), що проявляється в т. зв. *характері* народу або, як тепер прийнято говорити, в ментальності³¹⁰. Звідси виникає, проте, поважна

³⁰⁸ Гегель Г. В. Ф. Основи філософії права. – С. 107.

³⁰⁹ "Тільки вираження моральної волі стає вчинком," – підкреслює Гегель. – Див.: там само.

³¹⁰ Гегель, як раніше і Кант, і Фіхте та інші, знаходив у собі "суб'єктивну волю" говорити про народи, скажімо, таке: "Французи – це той народ, що найбільш говорить про чесноти... Німці, на відміну від них, вдумливіші..." (Там само. – С. 149).

проблема: яким чином складаються *відмінності* між суспільними ідентичностями? Ясної відповіді в Гегеля немає. Пояснення хіба шукатимемо в понятті *розвитку*, що вимірюється самоусвідомленням свободи, та в понятті "діалектика". Культура ж є такою органічною єдністю усіх духовних проявів, у якій здійснюється дух народу та його стиль життя.

Гегель підводить до висновку, що культурно організований "дух народу" *втілюється* в форму *нації-держави* і є виявом інституційної форми свободи народу. Держава є органічною єдністю, що складається з інституційної політичної сфери та урядування, які утримуються цілістю культури. Однак правдива єдність, або досконала єдність, – це нація, яка складається з держави, культури та урядування. За його словами, саме *нації* є справжніми індивідуальностями в світовій історії. Хитрість розуму проявляється в тому, що власне нації-держави є об'єктивними передумовами усвідомлення індивідами своєї свободи, тому, вважав Гегель, людина не може бути незалежною від нації-держави, бо є її залежною частиною, подібно як клітини організму. Наші думки, цінності, вірування, вподобання – усе походить з культури, а індивід є носієм культурних значень. У таких міркуваннях Гегеля знайдемо ідею Аристотеля про те, що індивідуальні чесноти здійснюються у вигляді полісного життя.

Щодо проблеми суспільних та індивідних ідентичностей, які складаються в розгортанні історичного процесу, то Гегель стає на шлях виправдання, по суті, аксіологічної тотожності будь-якого ґатунку. Вибір між добром і злом як вартостями носить, за його задумом, діалектичний характер. Це принаймні те центральне поняття, значення якого дозволило інтерпретувати зло як необхідну стадію на рівні анти тези, що є передумовою вищого рівня синтези добра. У даному пункті раціональна логіка розгортання діалектики прийшла в суперечність з пафосом свободи. Адже логіка зла, яке стає необхідною *раціональною* стадією для добра, усуває свободу в значенні абсолютної цінності духу й уступає тисковій обставині зла. Діалектика Гегеля, таким чином, носить містичний характер і виступає міфологемною формою інтерпретації буття. Цілком зловісною вона стає в його "учнів" Маркса і Леніна, які створили з неї цілком раціональний логічний метод виправдання і підбурювання класової боротьби, знищення класу експлуататорів і "ворогів народу". Тепер, через десять років падіння "імперії зла" під назвою СРСР, соціальність якого була зведена на основі т. зв. діалектичного тлумачення історичної перспективи, доводиться визнавати,

що діалектика справді може працювати, – як і багато інших ідей, концептів та ідеологем, – проте її сферою є не стільки сама дійсність, як розум, що відповідно інтерпретує дійсність. Іншими словами, дух руйнації, що панував за комуністичного світобачення, спочатку виник як його віртуальна діалектична можливість. Видається, людство змогло пересвідчитися, що потреба в “діалектичній логіці”, яку обґрунтовували марксисты-ленінці, дивним чином переплелася з руйнацією людської свободи. Що ж тоді насправді означала свобода людини в інтелектуальній перспективі Гегеля?

Визначення індивіда як вільної істоти, яка має стосунок до власності, пов’язане в контексті громадянського суспільства з функціонуванням сталої основи взаємодій та інституалізованих ролей, які за своїм змістом стають дедалі формальнішими. Адже володіння власністю не є тією якістю, що її людина здобула із себе самої. Індивіди громадянського суспільства повсякчас перетворюють можливості своєї свободи в предметний світ власного володіння. Хоча, на думку Гегеля, розвиток людини Нового часу сягнув кульмінації в тому, що вона звільнилася від ідентифікації з випадковими, химерними соціальними ролями і цінностями.

Таким чином, інтерпретація свободи в контексті суспільно-історичних змін нового часу і формування громадянського суспільства стала не прихильною до вже популярного методологічного індивідуалізму. Для Гегеля це має принципове значення. Він робить висновок, що хоча свобода є іманентним чинником історії, вона не існувала в минулих епохах у якомусь прихованому вигляді, що остаточно розкритий у добу модернізму.

Людина є більше відповідальною за саму себе, аніж будь-які зовнішні чинники впливу чи *обставини*. Свобода іманентна світові, але приходить до нього завдяки рухові самосвідомості осіб, які складають певне суспільство. Суб’єктивна самосвідомість може успішно розвиватися лише в контексті об’єктивної самосвідомості суспільства, тому індивідуалізм не може бути тотожним свободі ні в історичному, ні в суспільному сенсі, адже індивідуалізм як форма самоідентичності людини з довколишнім предметно-речовим світом є новим історичним явищем. Громадянське суспільство – це лише такий історичний стан, що відповідає *обставинам* формування індивідуалізму. Іншими словами, громадянське суспільство – це такі обставини, в яких особа ідентифікується з потребами своєї автономії серед предметно-речового світу як з єством власного індивідуалізму. Свобода тут означає здатність просува-

тися зі стану невизначеності до самовизначення, яке має значно ширший зміст за суб'єктивну чуттєвість, тому що контекст мого вибору окреслюється цінностями, об'єктивованими в соціальних структурах, зміст яких значно багатший за жадання чи будь-які суб'єктивні потяги, навколо яких складаються випадкові вподобання. У "Філософії права" Геґель пише: "Я – це так само перехід від позбавленої відмінностей невизначеності до розрізнення, визначення й встановлення визначеності як змісту, або предмета"³¹¹. Йдеться про те, що *свобода сягає самовизначення в людині через супутну інституалізацію в соціальності*. Проте в домодерній соціальності особисті ідентичності не могли бути відокремлені від соціальних ролей, здійснюваних особами. Поза дійсними соціальними групами особу чекала суспільна пустка, і вона занурювалася у стан самотності і відчаю.

У домодерних суспільствах кожна особа знаходила себе в ідентифікації з конкретною соціальною групою: плем'ям, родом, народом, державою або роллю, вірою, врешті, манерами. Французька революція, що замахнулася зруйнувати усталені соціальні групи і тим утворила нову соціальність, ніби здійснюючи порив до свободи, натомість оголила чисту суб'єктивність, де така ж сама чиста (абстрактна) свобода перетворилася в чистий жах, що здійснився у великому терорі.

Інституалізація індивідуалізму, що пов'язаний з тією ж чистою свободою, на думку Геґеля, здійснюється в новому типі соціальності – громадянському суспільстві. Таким чином, за Геґелем, громадянське суспільство – це дещо цілком нове; тип індивідуалізму, через посередництво якого перше і друге взаємостворюється, ніколи не існував раніше. Громадянське суспільство втілює негативний і позитивний аспекти свободи, водночас диференціюючи формальний процес від ціннісного змісту. По-перше, свобода набуває індивідуалістичної приватної інституційної форми. По-друге, вона проявляється як прагнення до визнання і здійснюється як публічна сфера взаємодій. По-третє, перша й друга форми інституалізації самоокреслюються і самовиявляються як громадянське суспільство, здійснюючи новий модерний тип соціальності через інституції, які дозволяють людям прагнути до самовизначення на основі т. зв. "чистої" свободи, не поєднуючи себе жорстко зі своєю соціальною роллю. Новою важливою рисою поведінки й самоусвідомлення особи стає здатність до самоконтролю й дотримання на цій основі обіцянки і угоди. Відтак особа має сприймати себе самою новим

³¹¹ Геґель Г.В.Ф. Основи філософії права. – С. 28. (В українському перекладі пропущена частка *як*, що дещо змінює значення).

способом – як вільну індивідуальність, здатну до самостійних рішень щодо власної долі, проте в значеннєвому полі взаємовизнання чистої свободи кожного. Відтак змістова суть громадянського суспільства так само тяжіє до визнання *чистої* свободи, що на конкретно-індивідуальному рівні життя завжди підмінюватиметься потребами й інтересами економічної вигоди або іншого меркантильного змісту. Нурт громадянського суспільства, таким чином, міг би заповнити зміст усіх соціальних структур лише духом конфліктності, суперництва і ворожнечі, тому громадянське суспільство не може замінити собою усієї соціальності як такої, що покликана здійснювати позитивну і відповідальну свободу. Такий підхід до здійснення свободи спонукав Гегеля до критики кантівського зведення моралі до приватної сфери. Він інтерпретує соціальну дійсність громадянського суспільства з огляду на її етичну суть, у якій немає чіткої диференціації між “є” і “належить бути”.

5.4. Етичність і громадянське суспільство

Гегель надавав принципового значення диференціації моралі і моральних устоїв, або етичності. У праці “Філософія права”, написаній у формі інтелектуального синтезу усіх попередніх ідей адаптації до практичного життя і суспільних проблем, Гегель подає чітку структуру морального та етичного рівнів конфліктності індивідів та їхнього прагнення єдності.

“Перший різновид свободи, – пише Гегель, – ми пізнаємо як *власність* – сферу формального й абстрактного права; ... Свобода, яку ми тут маємо, це те, що ми називаємо особою, тобто суб’єктом, вільним для себе й таким, який надає собі буття в речах. Проте ця гола безпосередність не відповідає свободі, і запереченням цього визначення виступає форма *моралі*,... тобто я вільний у самому собі, в суб’єктивному”³¹². Нагадаю, що загалом Гегель диференціює *об’єктивний* дух через здійснення в міжсуб’єктних структурах тих його значень, що втілені в інституціях і мають три виміри: абстрактне право, моральність та моральні устої, або етичність (Sittlichkeit).

Моральна філософія Гегеля має також т. зв. органістичні і (голістичні) витоки. Доводячи, що ніщо не може функціювати ізольовано одне від одного, він стверджував, що будь-що індивідуальне й особливе функціонує тільки як органічна частка загального. Пригадаймо, що

³¹² Гегель Г.В. Ф. Філософія права. – С. 48.

Гегель запровадив поняття "духу народу", який втілюється в тотальності культури, а також у соціальне, економічне і політичне життя народу через форми його інституційних взаємодій, які в цілому складають суть нації-держави. Саме нація-держава як найповніша органічна цілість є вичерпним втіленням культури, інституційного життя і моральності. У такому підході полягає суть гегелівської інтерпретації і етики, і громадянського суспільства.

Розвиваючи тему *свободи*, Гегель визначає поняття *права* через абстрактну співвіднесеність суб'єктивної волі з *реальністю*. Право – це "безпосереднє буття, яке надає собі свободу" певним способом, зокрема через володіння, або власність. Таким чином, через право усувається "гола суб'єктивність особи", і "тільки через власність особа виступає як розум"³¹³. Проте реальність, що перебуває в речі, зовнішній від суб'єкта, "виступає хибною реальністю", хоча поза нею суб'єкт не може набувати своєї зовнішньої визначеності і досягати значення власної індивідуальної або ж *приватної* автономності відношенням до останньої. "Близько півтора тисячоліття тому завдяки християнству почала утверджуватися *свобода особи* й стала, хоча й у незначній частини людського роду, загальним принципом. Що ж до *свободи власності*, то вона, можна сказати, лише з учорашнього дня дістала в деяких місцях визнання як принцип"³¹⁴, – наголошував Гегель.

Наявність автономії у володінні речами, що є зовнішнім виявом свободи волі й суб'єктивності особи, генерує потребу внутрішнього *самовизначення* волі. Самовизначення суб'єктивної волі Гегель інтерпретує як момент внутрішнього заперечення ідентифікації особи з предметним полем її володіння, або власності. Заперечення є, по суті, здатністю людини засобом мислення (розуму) *диференціювати*, або розрізняти, визначення своєї самості в предметно-речовому світі від стану розуміння обмеженості такого світу в аспекті самоздійснення людини і доцільності життя. Визначення особи через усвідомлення меж власності та її речових сенсацій відносно призначення людського роду належить до власне моральної активності. Іншими словами, особа в пошуках власної внутрішньої свободи прагне визначити волю свого суб'єктивного ества і не бути обмеженою зовнішнім предметним буттям. "Тому точка зору моралі – це за своєю формою право

³¹³ Там само. – С. 55.

³¹⁴ Там само. – С. 71.

суб'єктивної волі"³¹⁵. Відповідно, за Гегелем, "моральна точка зору виступає точкою зору відношення й необхідності або вимоги"³¹⁶.

Зауважимо, що Гегель, характеризуючи сенс моралі, робить це передусім за допомогою слова *самовизначення*, а не слів *самоздійснення* чи *самовдосконалення*. Через *самовизначення* волі особа усвідомлює власну суб'єктивність, що не зводиться до предметного світу, до володіння, а визначає міру свободи щодо зовнішнього тиску. Свобода – це далеко не спроможність *вибору* між обставинами найбажанішого шляху до насолоди. Такий варіант свободи, тлумаченої в контексті гносеології емпіризму, має для Гегеля значення свободи формальної або негативної. Так само вибір між вартостями як внутрішнім станом чистої суб'єктивності не може бути повним. Йдеться про поєднання зовнішнього і внутрішнього через визначення суб'єктивного єства людини простором свободи стосовно активного буття (зовнішнього) і до власної свободи волі. „Єство” набирає тут трансформованого значення – воно піддається зміні через “самовизначення в моралі”. Напрямок задається, по-перше, здатністю волі до *розрізнення* в собі самій або ж до *рефлексії* щодо власних меж, а, по-друге, волінням усунути таку межу і надати можливість змін власній суб'єктивності. Особа осягає можливості завдяки рефлексивній активності розуму, яка самопроявляється існуванням свідомості і висвітлює диференційоване значення суб'єктивної волі під знаком його (значення) *поняттєвої* ідентифікації. “Самовизначення в моралі, – пише Гегель, – треба мислити як чистий неспокій і діяльність, яка не може прийти до жодного, “що є”. Лише в *моральних устоях* [курсив мій – А.К.] воля тотожна поняттю волі й має своїм змістом лише його”³¹⁷.

Таким чином, поняття *самовизначення* надає філософській інтерпретації свободи волі дещо несподівано нового значення. Свобода тут перестає бути основою самоздійснення особи в колообігу симпатії чи антипатії або ж у напрямку одномірного прийняття (ідентифікації) панівного *ethos(y)* чи, навпаки, неприйняття його в сенсі пріоритету автономної поведінки власника й індивідуаліста. *Самовизначення* *тепер орієнтує на виокремлення можливостей зміни суб'єктивної волі в тісній пов'язаності її зі способом мислення (знанням), свідомістю і набутою соціальною дійсністю*. Свобода висвітлюється в можливостях зміни і розвитку радше власного *характеру* людини через самовизна-

³¹⁵ Там само. – С. 104.

³¹⁶ Там само. – С. 105.

³¹⁷ Там само. – С. 105.

чення його природи та набутих звичаєвих меж. Іntenція самовизначення в моралі постає в "суб'єктивній волі" як *вимога* до творчої зміни самої особи. Однак вона тісно корелюється з *необхідністю*, що притаманна для зовнішніх ролевих соціальних структур. "Тому необхідність, яка ще міститься в моральному, реалізується лише через *Sittlichkeit*"³¹⁸, або *етичне життя*, чи *звичаєвість*. На рівні моралі індивідуально "визначений природою характер" – це, за Гегелем, *чеснота*, а чеснота – це "скоріше моральна віртуозність". Гегель не утримується і каже, що французи, які найбільше говорять про чесноти, розуміють індивіда як "предмет власної своєрідності і природного способу дії". Піднятися над "природністю характеру" означає набути "другої натури" через ідентифікацію індивіда з "духом народу", що складається як *духовна* (а не природна) *звичка*³¹⁹. На цьому рівні звичаєвість означається *загальністю* через освячення духом, існує в стані "другої духовної природи". Гегель знову ж не утримується і наводить порівняння з "природним способом дії", властивим, на його погляд, французам, указуючи, що "німці, на відміну від них, вдумливіші, і в них той самий зміст набуває форми загальності"³²⁰.

Так поняття звичаєвості ("моральних устоїв") набуває особливого інтерпретативного значення. Воно розглядається передусім крізь призми: а) *ідентичності* особи і суспільства; б) *автентичності* "духу народу" і держави; в) пов'язаності свободи з необхідністю соціального плану. Якщо рівень *морального* вчинку виявляє саморефлексію поодинокого морального суб'єкта щодо свого місця (визнання) в суспільстві, то *Sittlichkeit* виражає форми здійснення практичного розуму (в Кантівському сенсі) в саморефлексії "народного духу" від успадкованих інституційних форм і традицій до універсальних об'єднувальних вартостей.

Гегель пише, що "в простій *ідентичності* індивідів з дійсністю моральне постає як її загальний спосіб дії – як *звичай*, його *звичка*, як *друга природа* [натура], що заступила першу просто природну волю..."³²¹ Звичай і звичаєвість Гегель інтерпретує як власне духовний стан – "звичай є належний до духу свободи"³²². На шляху до власної ідентичності особа покликана здійснювати моральний вибір. Через

³¹⁸ Там само. – С. 105.

³¹⁹ Там само. – С. 148-149.

³²⁰ Там само. – С. 149.

³²¹ Там само.

³²² Там само. – С. 150.

нього вона наповнює єство самосвідомості духовністю, довідуючись про власну свободу, і продовжує себе в новій духовній активності або характері чи соціальній ролі. Таким чином, суспільство набуває вигляду об'єктивованої звичаєвості, визначеної змістом ідентичностей людини з людиною, групою чи спільнотою людей. З природи ідентичності постає значення обов'язку, яке людина набуває в своїй суспільній природі. Гегель підкреслює, що "раб не може мати обов'язків, їх має тільки вільна людина". Тобто усвідомлення свободи є умовою прийняття нового соціального стану – такого, з яким можлива ідентифікація вільної моральної особи, що може діяти на основі правового визнання свободи волі усіх інших осіб певного суспільства. Це є ідентичність, що (а) набувається як дух свободи і (б) творчо змінює *природний* (вроджений) характер людини. Сукупна мережа набутих ідентичностей утворюється у вигляді об'єктивно-ваної духовності спільноти – народу і є його моральними устоями, або етичністю. Тут Гегель близький до кантівського визначення індивідуальності особи в аспекті аксіологічних впливів. Проте істотна між ним відмінність полягає в тому, що Гегель, пояснюючи соціальні норми ідентичності не просто як набуття людиною певних вартостей, передусім намагається показати, яким чином існуюча інституційна сфера суспільства стає гальмом і перешкодою для просування в напрямку свободи. Звідси випливає проблема, що неявно, але постійно присутня в характеристиці етичного життя: яким чином складається органічна єдність між "духом народу" та його політичною чи державною сферою? Для Канта це була проблема неавтентичності між культурою і цивілізацією. Гегель намагається витлумачити передумови онтологічної єдності людей у гармонійному суспільстві. Він здійснює свій задум, характеризуючи модерний світ з його підкресленим індивідуалізмом як світ інституалізації та актуалізації свободи.

Етичне життя Гегель інтерпретує винятково як соціально значуще. Ніхто з індивідів не може відокремити себе від "духу народу". Чи можливо стати поза вірування і вартості суспільства, в якому живеш? Таку проблему зустрінемо пізніше в Ф. Ніцше під назвою "по той бік добра і зла". Для Гегеля, бути "по той бік" – це бути поза етичністю і поза духовним життям народу.

Етичність (*Sittlichkeit*) розглядається в "Філософії права" як триступенева єдність сім'ї, громадянського суспільства і держави.

5.5. Від сім'ї до національної держави

Сім'я здійснює принаймні дві форми ідентичності особи: з варто-стями любові та довіри – на рівні *поняття* про шлюб та з *дійсністю* власності і майна – в зовнішньому її існуванні. Якщо перший рівень має винятково інтимний характер, то зовнішній рівень сім'ї, в якому здійснюється право на приватну власність, набуває значення певної відкритості, або ж родинної публічності. Геґель слушно зауважує напрямок трансформації сімейної інституції від патріархальної родини до *безлічі* сімей модерного часу на основі здійснення індивідуальної свободи. До того ж інститут сім'ї є складним соціально-культурним комплексом взаємин. У ньому, окрім суто виховної, присутні господарська і правова функції. За ідеєю Геґеля, моральна основа сім'ї складається супутно з розкладом патріархальної родини. Сім'я модерного часу, яка безумовно є вищим рівнем самоздійснення свободи, корегує інституції спадкового права, які вступають у конфлікт з новим (публічним) принципом свободи власності і водночас попередні форми правової сваволі змінює новими, наприклад, узаконенням *заповітів*³²³.

Тим часом сім'я, в концепції Геґеля, здійснюючи *господарські* потреби, породжувала примус щодо дій членів сім'ї. У цьому виражалася тривалість *природного* стану життя, який суперечив здійсненню свободи. Отже, вільна поведінка особи передбачала не просто руйнацію і трансформацію патріархальної родини, а зумовлювала усунення меж необхідності завдяки самовизначенню "другої (духовної) натури" людини. Природна зумовленість життя членів родини, що сприймалася за аналогією до фізичної необхідності, пов'язувалася в старому світі із соціальним статусом бідності. У Давній Греції з цього приводу панувало переконання, що сфера домашнього господарства і свобода несумісні. Свобода здійснювалася в *полісі*. Домашнє господарство (*oikos*) відводилося для слуг і рабів. Вільна людина асоціювалася з публічним життям полісу. Якщо домашнє господарство сім'ї означувалося строгою необхідністю виживати, то *поліс* власне складався з активності добровільної, - в ньому вільна дія людини забезпечувала умови рівності для всіх. Поліс у Давній Греції складався як сфера вільної дії активної особи, - особи, яка турбується справами *громади* або *су-спільними*. Зауважмо, що поняття *су-спільне* споріднене з римським словом

³²³ Заповіти – це "право сваволі", що посилюється з розпадом сімейних ланок, з ним "взагалі пов'язане щось відразливе й неприємне, бо я в ньому проголошую, хто ті, до кого я прихильний". – Геґель. Там само. – С. 167.

res-publica. Дія, що стосується усіх, громади, має бути відкритою, публічною, носити спільне значення і стосуватися організації громадського життя через саму громаду. Громадська активність людей, джерелами якої є універсальні інтереси і можливість свободи, перетворює первісну общину в громаду, де життя набуває *рес-публіканського* сенсу, а люди, активні й відкриті для громади, перетворюються в громадян. Громадська активність має відкритий характер, або є публічною, і служить су-спільним інтересам. Громадянин – це вільний діяч суспільства, зусилля якого спрямовані на здійснення відповідного типу самоврядування. Не держава створює громадянина, а громадський діяч створює державу через поширення вимоги відкритості, або публічності, в прийнятті спільно зацікавлених рішень. Природно, що на рівні родини, чи сім'ї, універсальні інтереси громадського ґатунку в сенсі їх публічності або відкритості для всіх були нечинними. Приватний простір життя тяжів до суб'єктивності і сваволі, позбавленої *самовизначення* людини саме в громадській/публічній сфері. Сімейні обов'язки поглинали інтенції до свободи за рахунок нужденної фізичної праці, поза якою людина не знала дозволля. Найвищою цінністю інституту сім'ї став шлюб, що має публічний характер і пов'язаний зі всією сільською громадою звичаєм весілля. Саме шлюб, на думку Гегеля, "спочатку виступає безпосередньою моральною ідеєю", однак "моральне припинення існування сім'ї полягає в тому, що діти", ставши повнолітніми, заявляють своє право на власність і створюють нові сім'ї, відходячи з батьківської³²⁴.

Таким чином, сім'я, на думку Гегеля, є початковим щаблем упровадження особи до *морального* життя народу і первинною соціальною групою, де людина осягає досвід взаємин. Сім'я стає для людини основою прагнення єдності, причому єдності, заснованої на почуттях і духові любові. Члени традиційної сім'ї не поводяться один з одним як особи з індивідуальними правами, а, власне, як члени єдиної спільноти. Як тільки члени сім'ї у взаємовідносинах наполягатимуть на індивідуальних правах, скажімо, діти проти батька або чоловіки й жінки одні проти одних, розпочинається процес трансформації традиційної сім'ї або її розпад. Отже, справа тут не стільки морального ґатунку, як приватно-майнового, економічного.

Відповідно в історичному аспекті через принцип набуття власності складаються нові взаємини в громаді і цілому суспільстві. З одного боку, зберігається і навіть наголошується святість добровільного шлю-

³²⁴ Гегель Г. В. Ф. Там само. – С. 164.

бу, а з іншого – поширюється сфера приватно-майнової власності, в якій суто моральні мотиви, засновані на свободі, поступаються місцем меркантильним, закоріненим у необхідність і примус “домашнього господарства” або уже просто матеріального виробництва. Перехід старожитньої сім’ї до нового стану організації матеріального виробництва позначає суть модерної форми суспільних відносин. Істотною їх частиною є те, що попередня громадська сфера активності, яка мала суспільне (або рес-публіканське) означення, переміщується тепер до нового політичного виміру, пов’язаного з регулюванням життя самоврядних громад у ширшому просторі державної влади. Тобто потреба єдності людей не може обмежуватися партикуляризмом автономних громад чи індивідів. Так само зміщується і значення приватної сфери. Тепер вона з чисто моральної взаємодії сягає потреб власності й свободи майнового володіння. Звідси Гегель виводить основу громадянського суспільства як проміжної дійсності між сім’єю і політичною сферою. Громадянське суспільство – це “світ *прояву* морального”, який не зводиться ні до моралі, ні до обов’язку, ні до свободи і не вичерпується приватністю та етичністю.

Таким чином, уже на першому рівні *Sittlichkeit* (сім’ї) давній *ethos* (звичай) приходить у суперечність з модерними моральними устоями. Принаймні в двох вимірах – правовому й універсальній моральності – нові моральні устої складаються навколо нових форм індивідуальної активності людей. *Норми* попереднього *ethos(y)* конфліктують з *актуальністю* сучасного життя. Моральна сфера з її суб’єктивно-приватними особливостями тепер не існує ізольовано від публічної (як у Канта), а здійснюється через інституалізацію нових форм самовизначення особи. Мало того, етичне життя може бути інтерпретоване як певна сукупність норм публічної сфери суспільства; в ній іманентно присутня також приватно-інтимна сфера морального характеру. Гегелю вдалося узгодити приватне і публічне завдяки новизні його інтерпретації власне *етичного* життя. Зміст останнього інтерпретується через здійснення свободи і *самовизначення* особи, що відбувається не через конфлікт індивідуалізму і публічності, а під дією партикуляризму морального вчинку, що має своєю метою здійснення загальної або універсальної волі народу. Повноту свободи Гегель побачив не стільки в приватній сфері, скільки в етичній, нормативній. У такий спосіб тиск морального обов’язку на інституційне ототожнення людини був замінений її добровільним самовизначенням у сфері етики. Водночас Гегелівська логіка вела до критичного сприйняття і індивідуалізму, і при-

ватної сфери як такої. Пізніше політичні рецидиви гегелівського підходу Ганна Арендт виявить в інтелектуальних передумовах тоталітаризму.

Таким чином, гегелівська інтерпретація соціальності в категоріях моральних устоїв, або звичаєвості (сім'я, громадянське суспільство, держава), відходить від попередньої дихотомії приватного – публічного. Соціальність тепер не є ні приватною, ні публічною, вона поєднує елементи одного й другого і набуває завершеності в політичній сфері, а досконале суспільство перетворюється, по суті, в політичну спільноту, яка не тотожна до громадянського суспільства. Такою політичною спільнотою є *держава-нація*.

5.6. Громадянське суспільство як дихотомія свободи і звичаєвості

Суперечність, що супроводжувала аналіз етичних устоїв на рівні функціонування сім'ї, набуває нових форм у громадянському суспільстві. Виникає очевидна проблема: "чи *Sittlichkeit*, або етичне життя, можливе лише як іманентний і сталий *ethos*, з яким індивіди повинні бути згідні, аби зберігати свою ідентичність, чи, можливо, мислити етичне життя в цілком модерній формі, що дозволяє і навіть вимагає поставити його під сумнів і також критично оцінити можливість плюралізму нормативних вартісних форм"³²⁵. Розв'язок такої суперечності можна простежити через порівняння гегелівських понять особа "в собі" і "для себе".

Гегель розрізняє два роди буття: буття "в собі", яке не є самосвідомим, і буття для себе, в якому людина стає самосвідомою особою. У переході від сім'ї до нового стану буття молода людина стає самосвідомою, визначеною особою зі сподіваннями, намірами, соціальними зв'язками, притаманними їй, і домаганнями від суспільства. Так людина відкриває перед собою власні приватні *потреби*, які в сукупності з потребами інших людей утворюють новий етичний простір – громадянське суспільство. Передусім за порогом сімейного дому особа, свідома своїх приватних потреб, ступає на економічну площину модерного суспільства. Тут здійснюються відносини між людьми з погляду на задоволення індивідуальних потреб та інтересів. Громадянське суспільство, вважає Гегель, є такою сферою відносин між індивідами, де вони ви-

³²⁵ Cohen Jeean L., Arato Andrew. *Civil Society and Political Theory*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England. – 1995. – С. 92-93.

конують свої економічні потреби і зацікавлені у взаємоорганізованій праці з диференційованими функціями. Інтерес, спільний для всіх, полягає в тому, щоб збільшувати економічну ефективність виробництва та обміну, створювати умови неперервного прогресивного росту і спільного виробництва суспільних потреб. Гегель знову нагадує про присутність "хитрості розуму". Хоча кожен індивід домагається задоволення власних потреб, загалом відбувається вигідне для усіх економічне поживлення, проте економічне життя суспільства створює властиві йому нові проблеми, що не можуть бути розв'язані на рівні лише економічних інтересів людей.

З ростом виробництва зростає також загальне число населення, але лише невелика його частка набуває великого багатства і достатку. Більшість залишається в злиднях, і водночас поширюється новий працюючий клас - міський пролетаріат. Останній перетворює задоволення найпростіших життєвих потреб у боротьбу за виживання, побільшуючи власну економічну і духовну вбогість. Міський пролетаріат потрапляє в залежність зовнішніх від особи обставин, створених, проте, людьми, що зумовлені механічною працею суспільства. Для нього втрачається сенс ідентифікуватися з даним суспільством. Навпаки, він ставиться до нього вороже, перетворюючись у незадоволений натовп. Водночас на протилежному полюсі суспільства в незначній групі людей утворюється надлишкове багатство.

Гегель описує соціальну поляризацію, викликану ростом індустріального виробництва, так як це пізніше робитиме К. Маркс, проте між ними є надто важлива розбіжність. Як і Маркс, Гегель завбачає розгортання іманентного для ринкової економіки конфлікту між пролетарями і багатіями, який може перерости в революційний вибух. На відміну від Маркса, Гегель вважає, що загрози пролетарської революції можна уникнути завдяки державним заходам і, більше того, спрямувати енергію суспільства на розвиток моральності й гуманності. Таким чином, напруженість і перманентна конфліктність, притаманна новітньому задоволенню потреб та інтересів, складається не просто в економічній площині, а й у сфері всього громадянського суспільства. Звідси "громадянське суспільство – це відмінність, яка постає між сім'єю й державою, якщо навіть його формування відбувається пізніше, як формування держави; бо, як відмінність, воно ставить попереду державу, яку воно, як самостійне, повинне мати перед собою, щоб існувати. Створення громадянського суспільства належить, між іншим,

до сучасного світу...³²⁶ Найважливіше питання громадянського суспільства – це питання про те, як усунути бідність: “це переважно те, що його рухає й мучить”³²⁷.

Громадянське суспільство стає таким рівнем *Sittlichkeit*, у якому найвищою мірою фіксується напруження між тим, що є, і тим, що має бути. Набута звичаєвість піддається людському розбрату і почасти розпадається під впливом егоїзму, який одержує загальне схвалення в економічній площині, тому громадянське суспільство сповнюється *відчуженими* формами людських взаємин, коли інтереси заступають особу. “У громадянському суспільстві кожен собі мета, – пише Гегель з певною іронією в бік Канта, – а решта для нього ніщо. Однак без відносин з іншими він не може досягти всіх своїх цілей: тому інші – це засіб для досягнення певної мети”³²⁸.

Громадянське суспільство – це площина, в якій гегелівські категорії розгортаються від системи потреб і законів до корпорацій і поліції, що виступають новою якістю суспільних ролей і складають основу громадянського інституційного життя. Важливими моментами є *характер роботи* і *майновий стан*. Саме в майновому стані людина посідає певне *особливе* місце в суспільстві, що визначається її потребами й інтересами, серед яких найзначнішим є уявлення про *благополуччя*. За Гегелем, *особливий стан*, через який здійснюються потреби, є умовою *дійсності* самої особи, дійсності її буття. “Під тим, що людина має бути *чимось*, ми розуміємо, що вона належить до певного стану... Людина без стану – це проста приватна особа, яка не перебуває в дійсній загальності”³²⁹.

Тут висловлене важливе міркування в сенсі гегелівського розуміння ідентичності. Він схильний вважати за основу пов’язаності людей у суспільстві не тільки їх приватний статус, а також приналежність до певного *особливого* стану як такого, що надає індивіду його *загально визнаної* особливості. Через загальне *визнання* функціонує система *правових* відносин. Правова сфера виражає нормативність щодо нових форм ідентичності, викликаних усамостійненням індивідів у їх окремих, особливих статусах. “Через систему партикулярності існує те, що право стає ззовні необхідним як захист для особливості”³³⁰. Са-

³²⁶ Гегель Г.В.Ф. Основи філософії права. – С. 169.

³²⁷ Там само. – С. 205.

³²⁸ Там само. – С. 169.

³²⁹ Там само. – С. 183.

³³⁰ Там само. – С. 184.

ме в силу виокремленості людини або її визначеності в своєму особливому стані "Я сприймається як *загальна* особа, у чому *Всі* ідентичні..."³³¹ Однак, перебуваючи в стані виокремленої особливості, де повинні здійснюватися приватні потреби, індивід надаватиме перевагу часто собі та "особливому благополуччю" й "геть заплутується в своєму особливому стані". Загальність особливого "в громадянському суспільстві" виступає тільки необхідністю: відносно потреб лише право як таке постійне"³³². Тому ідентичності, зумовлені загальністю партикулярного стану індивідів, не є достатніми для повноцінної єдності людей, хоча поза ними неможливо було б досягнути необхідності права. Індивіди як члени розрізнених соціальних станів ідентифікуються в своїй людяності радше на рівні аксіологічної турботи про дотримання *порядності* і честі, що сприймаються на рівні *гідності* особи.

Дихотомічна інтерпретація суті громадянського суспільства, яку дає Геґель, має важливе теоретичне і практичне значення. Подвійність і суперечливість, хоча й пов'язані діалектичним методом, проте за змістом сягають поза його можливості. Ба більше, нав'язливе домагання Геґеля подати природу громадянського суспільства (та й інших сутностей) винятково в контексті запровадженої ним діалектичної логіки переважно вихолощує стихію реального життя, зводячи його до абстрактно-логічних схем. Скажімо, за логікою "Філософії права", громадянське суспільство ідентифікує стан соціального відчуження людини, Проте такий підхід був би надто схематичний і не відповідав би суті справи. Геґель, наприклад, з огляду на відчужену природу громадянського суспільства пише, що "святість шлюбу і честь у корпорації – це ті два моменти, навколо яких крутиться дезорганізація громадянського суспільства"³³³. І водночас разом з сім'єю корпорація "формує другий моральний корінь держави, який ґрунтується в громадянському суспільстві"³³⁴. Виходить, що громадянське суспільство несе найвищу міру відчуження, і воно ж формує моральну основу держави в формі корпорації. Тобто громадянське суспільство є не просто перехідний стан до соціальної єдності людей, але й породжує власні форми соціальної єдності.

Геґель не вважав, що усі нові форми моральних устоїв та відповідні інституційні форми суспільного життя однаково придатні для

³³¹ Там само. – С. 184.

³³² Там само. – С. 199.

³³³ Там само. – С. 210.

³³⁴ Там само.

майбутнього. Негативний зміст мають, зокрема, т. зв. *буржуазні* аспекти громадянського суспільства, про які Геґель взагалі почав говорити вперше. Якщо цього не брати до уваги на сучасному етапі аналізу громадянського суспільства, то останнє може набути нерелективного, апологетичного висвітлення. Особливо це актуально для розуміння проблем соціальної трансформації в Центральній Європі, де процеси демократизації життя відродили активну дискусію про громадянське суспільство. Однак безліч непорозумінь і нісенітниць з приводу його суті, що плодяться, як правило, в не дуже відкритих дискусіях, провокують загрозу повторення далеко не найкращих шляхів його становлення. Варто погодитися з попередженням Джин Коген й Ендрю Арато про те, що "багато інтерпретаторів Геґеля вбачає інтеграцію модерного суспільства як серію опосередкувань між громадянським суспільством і державою. Однак такий спосіб розгляду проблеми сам по собі є заручником етатистського виміру геґелівської думки"³³⁵. Видається, що в сучасній українській дискусії про громадянське суспільство домінує власне інтерпретація його як опосередковувальної дійсності. Проте проблема на добу Геґеля полягала в усвідомленні змісту, форм і можливостей опосередкування між *індивідуальним, або приватним, та громадським, або публічним*. Схоже на те, що для нинішнього перехідного етапу українського суспільства виокремлена проблема також найактуальніша.

Для Геґеля було важливо виявити і показати, що далеко не все в етичному житті чи моральних устоях суспільства (*Sittlichkeit*) є однаково позитивним або ж *моральним*. Ми не знайдемо в "Філософії права" аргументів на користь того, що дійсне етичне життя, врядування і навіть *культура* складаються з винятково позитивних явищ. Тут підходимо до кульмінаційного пункту геґелівської системи взагалі. Справді, він наголошує на тому, що ідеали й *вартості* є такими, якими постають лише в контексті розвитку конкретного народу (нації). Проте серед них є й такі, до яких частина народу зверталася задля критичної оцінки як певних набутих соціальних норм, так і дій влади, уряду. І все ж, на переконання Геґеля, етичне життя народу не має іншого ґрунту, аніж вартості суспільства цього народу. Оскільки народи існують через *виокремлення* одних серед інших і набувають дійсності в формі *особливого (партикулярного) організму*, то й етична сфера певного суспільства має притаманний лише для зміст. *Єдність між етичним життям і суспільством (або народом), проте, не є ідентичністю між етичним жит-*

³³⁵ Cohen J.L. and Arato A. *Civil Society and Political Theory*. – P. 96.

тям і державою, або владою, - існує опосереднений простір, який міг би бути названий *соціальним*. Суперечність всередині етичного життя Геґель інтерпретував за принципами діалектичної логіки, а звичаєвість - на рівні громадянського суспільства; виявляючи суперечливу природу останнього, усе ж підпорядкував державному рівню здійснення Абсолютного духу в іпостасі його виокремлення в особливому значенні партикулярного "духу народу". Можна погодитися з думками Д. Коген та Е. Арато про те, що етичність Геґель подає в абстрактній формі: вона радше постає як суперечність між *Antisittlichkeit* та *Sittlichkeit*, де знаходимо опосередковану ланку громадянського суспільства, хоча пропонований теоретичний здогад працює в контексті "діалектичної логіки" і поза нею залишається надто абстрактним і не цілком зрозумілим. Враховуючи те, що етичне життя народу, з одного боку, є продукт конкретного народу, а з другого - підстава для можливої критики соціальних структур цього ж народу, можемо міркувати дещо іншим способом. Соціальне життя народу поєднує в собі не просто "звичаєвість" та "антизвичаєвість", а пролягає в контекстах *двох* різних моральних устоїв чи етичних сфер. Одна етична сфера постає навколо інтенції свободи як її усвідомлення і здійснення. Друга має інтенцію, обумовлену інтересами виживання і влади. Кожен окремий народ у своїй соціальності живе не одним етичним життям, а принаймні двома. Громадянське суспільство є, по суті, сферою, в якій конфлікт між етичностями виявляється і увиразнюється саме завдяки превалюванню інтенції до свободи, проте для Геґеля очевидність довоколишнього соціально-політичного стану була інша. Він вважав, що громадянське суспільство перебуває під домінуючим впливом інтенції, джерела якої ідентифікуються з економічним нуртом соціальності. Справді, якщо може існувати звичаєвість (етичне життя) суспільства з очевидною аморальною спрямованістю (наприклад, расистською, релігійною чи комуністичною нетерпимістю), це ще не має означати цілковитої моральної нездатності усього народу, хоча тривала історична стагнація "антиетичних" норм, інституалізованих у соціальному ладі, здатна морально виснажити народ, вихолощуючи його духовну культуру, і занепасти значення того, що має бути або здійснитися в сенсі розвитку людини. Ідентифікація "антиетичності" з соціальністю певної країни призводитиме до утворення *соціальної аморальності, або, в термінах Дюркгайма, аномії*. Такою була соціальність, наприклад, у фашистській Німеччині чи Радянському Союзі, хоча народи і суспільства там і там не були тотожними з тоталітарною соціальністю. З іншого бо-

ку, суспільство утворює соціальні інституції на основі демократичних орієнтирів незважаючи на те, що останні можуть не мати панівного соціального характеру і піддаватися неперервному не тільки політичному, але й етичному (з протилежною спрямованістю) тискові. Тобто елементами звичаєвості є не лише т.зв. "позитивні" норми взаємин і форми поведінки – ними є всі норми, форми і цінності, в тому числі соціально девіантні і навіть злочинні. Проблема останніх – це *визначення* їх як девіантних і злочинних у контексті власне певної звичаєвості. З цього приводу можна навести приклад з життя полінезійського племені. Свого часу капітан Кук з англійцями, зійшовши на берег острова, був вкрай здивованим, довідавшись про вільні сексуальні звички полінезійців, які, проте, дотримувались суворої заборони спільного прийняття їжі чоловікам та жінкам. "Чому заборонено?" – спиталися в тубільців. "Тому що це – *табу*", – була відповідь. Ніхто, проте, не зміг витлумачити, що означає слово "табу", однак все плем'я звіряло з ним норми своєї поведінки. Очевидно, що зрозумілість "табу" впливає з контексту звичаєвості (а ширше – культури), в якому перебувають люди. Е. Макінтайр, – з оповіді якого я запропонував приклад, – наголошує, що подібні норми поведінки "залежать від ресурсів культури", найвиразнішим пластом якої є звичаєвість. Загалом такі ресурси створюються і руйнуються дискурсивними практиками. Забезпечити ресурси звичаєвості означає створювати й підтримувати достатню кількість (критичну масу) *семіотичних об'єктів* засобами узгоджуваних текстів, що постійно актуалізуються в мовно-мовленневих практиках. У зв'язку з цим Е.Макінтайр риторично запитує: "Чому ми повинні сприймати наше сучасне використання слів "благо", "право", "обов'язковий" якимось інакше, ніж би ми сприймали полінезійське використання слова "табу" наприкінці XVIII ст.?"³³⁶

Аби відійти від норм і звичаїв, що панують у суспільстві, потрібна мужність і рішучість. Відійти, або, по-іншому, "переступити" – це, як правило, в контексті звичаєвості стати переступником, піддати себе осудові. Зміна норм соціальної девіації, що тісно поєднується з тлумаченням злочинності, добре відстежується змінами форм покарання. З цього явища сучасний соціолог Е. Гіденс робить висновок, "що годі уникнути спалахів насильства в суспільстві, де не застосовуються суворі правила *підлеглості*"³³⁷.

³³⁶ Макінтайр Е. Після чесноти. – С. 170.

³³⁷ Гіденс Е. Соціологія. Пер. з англ. – К.: Основи, 1999. – С. 250.

У складному різнобарвному суспільстві, де є багато різних етнічних і соціальних груп, кожна з них має власні норми і правила *належної* поведінки, або звичаєвості. "Етичний тиск" на рівні держави можливий, як правило, за умови державної підтримки певної звичаєвості. Продуктивні ж норми т.зв. "*позитивної*" етичності, в якій поєднуються правила і форми різних соціальних груп, визначаються інтенцією до здійснення свободи, спільною для усіх груп, і набувають значення політичної культури.

Геґель мав певні підстави, аби показати громадянське суспільство, в якому нуртують щонайменше дві етичності, як таке, що утворює радше *імморальну* соціальність, байдужу до прямого здійснення інтенції свободи. На початку XIX ст. надто різючою була прірва між соціальними верствами. Геґель, ідентифікуючи історичні особливості часу, диференціює не просто протилежні соціальні групи багатіїв і бідняків, а запроваджує нові значення, виокремивши в громадянському суспільстві (*bürgerliche Gesellschaft*) між бюргерів – *буржуазію*, а серед бідноти – робітничий клас і *голоту*, вказуючи, що "бідність у собі нікого не робить голотою: вона визначається тільки через пов'язане з бідністю осмислення, через внутрішнє обурення проти багатих, проти суспільства, уряду тощо"³³⁸. Геґель не вважав, що на рівні громадянського суспільства може бути завершена суспільна свобода і соціальна інтеґрація народу. Економічні потреби, поза втручанням з боку політичного регулювання соціальної напруги, самі по собі не могли б призвести до замирення між *багатіями* і *голотою*³³⁹. Санкція на державне втручання, щоб регулювати приватну сферу, стає можливою в теорії Геґеля. За логікою "Філософії права", лише в системі *потреб* "індивід громадянського суспільства може бути метою для самого себе", залишаючись недовершеним у сенсі культурної істоти. Відповідно публічна сфера, в якій, зокрема, розв'язуються індивідуально-майнові конфлікти, ідентифікується з *політичною* або державною владою. Таким чином, складається інтелектуально-інтерпретативна основа для етатистського під-

³³⁸ Геґель Г. В. Ф. Основи філософії права. – С. 205.

³³⁹ Дж. Коген та Е. Арато у цитованій праці вважають, що Геґель виокремив "*буржуазний*" аспект громадянського суспільства й "ідентифікував "*bürgerlich as bourgeois*". Очевидно, в Коген та Арато йдеться про те, що думка Геґеля щодо економічної приватної основи потреб *бюргерів*, на яку він вказує, є достатньою для ідентифікації стану приватновласницьких інтересів з поняттям *буржуа*. У § 190: "Характер потреби та її вдоволення" Геґель зазначає, що в громадянському суспільстві предметом є "громадянин (як *bourgeois*), тут, з точки зору потреб..." (див. Геґель Г.В.Ф. Основи філософії права. – С. 170).

ходу до суспільних процесів. Каменем спотикання, як бачимо, стала проблема суспільної єдності за умов уможливлення розвитку свободи людини та її приватної сфери. Наприклад, Маркс просто пішов шляхом ототожнення громадянського суспільства з *буржуазним*, запропонував його усунути через знищення приватної власності, підшукавши для цього належний "клас" пролетарів, які, справді, приватної власності на засоби виробництва не мали.

Ідентифікувавши індивідів як бюргерів громадянського суспільства на основі їхнього крайнього зацікавлення в приватній власності, Гегель надав їм статусу *приватних осіб*, чим істотно змістив наголос: суспільство *громадян* як цивільного і міського поселення набуло *нового значення* в сенсі наголошеної страти "*homo economicus*". Проте на іншому рівні приватні особи громадянського суспільства виступають членами корпорацій, асоціацій, стають носіями загального адміністративного права і перетворюються в правових осіб. На цьому рівні відносин егоїстичні потреби виважуються інакшими, аніж у приватній сфері, інтересами, спільними для всіх, що поглинають сваволю. Спільні інтереси так само не є чужі ринковій економіці і громадянському суспільству. Аби логічно розплутати виявлену суперечність між приватним здійсненням свободи та інтересами соціальної інтеграції, видається, що Гегель не цілком послідовно ідентифікував т. зв. "негативну" *звичаєвість* (етичність) зі станом реалізації потреб приватних осіб. Натомість *значення* політичної (або державної) влади вивів поза сенс "негативної" етичності, оскільки ототожнив значення загального (універсального) інтересу, його публічне здійснення і політичні важелі впливу в одній державно-політичній сфері. Моральний дух як умова "позитивної" етичності (звичаєвості) став іманентним контекстом здійснення саме цієї останньої сфери, проте не забуваймо, що "корпорація", за Гегелем, "формує другий *моральний* корінь держави, що ґрунтується в громадянському суспільстві"³⁴⁰, водночас "дезорганізуючи" його.

Контекст "позитивної" *звичаєвості* (моральних устоїв) здійснюється щодо конкретного суспільства послідовно в двох аспектах: історичному і синхронному. Він складається через забезпечення умов: а) *ідентичності* індивіда з універсальними цінностями; б) *солідарності* людей. Сукупність ідентичності із солідарністю, очевидно, визначає контекст "позитивного" етичного життя, для підтримки якого не обов'язкова державна санкція. На етапі громадянського суспільства

³⁴⁰ Гегель Г.В.Ф. Основи філософії права. – С. 210.

названий етичний контекст складається в формах "здійснення правосуддя", поліції і корпорації. Тут проявляється спільна турбота про "забезпечення індивіда загальною можливістю, яка існує для досягнення індивідуальних цілей"³⁴¹. Солідарність між індивідами усе ж складається не тільки з прямого задоволення потреб економічного характеру, а й абстрактного їх функціонування, скажімо, в формі грошей або ж *поваги* та *гідності*, ідентифікованих з робочими навичками, вмілістю особи, яка працює в деякій інституційно виокремленій групі. Таким чином, солідарність набуває в Гегеля радше *соціологічного* значення, аніж економічного і виступає *соціальним* явищем, що набуває завершення лише в формі *держави*. Остання – це "дійсність моральної ідеї", яка має безпосереднє існування в *звичаєх* та опосередковане – в *самосвідомості* одиначної людини"³⁴². Довершений "позитивний" контекст етичності передбачає, за Гегелем, існування такої держави, в якій ідентифікується "дух народу" і „позитивна звичаєвість", набута ним. Тому, з одного боку, держава як політичне управління є вужчою за суспільство в цілому і розрізняється від громадянського суспільства, а з другого – громадянське суспільство є лише сферою ширшого державного або політичного суспільства, якому притаманні функції турбуватися "про спільні можливості заради індивідуальних цілей". На одному з полюсів суспільства, консолідованого державно як "дійсності моральної ідеї", перебуває, – не забуваймо! – село та аграрна верства. Гегель наголошував, що село – це "осідок моральності, яка ґрунтується на природі", тоді як місто – це місце "громадянського ремесла, рефлексії, яка в собі постає й виокремлюється"³⁴³. Власне скептицизм Гегеля щодо правдивості універсальних моральних принципів, що можуть і раціонально, і формально зумовлювати вчинки (про що йшлося раніше), спонукає його визначати "позитивну" звичаєвість через отождоження її з *національною* державою. Останнє складається як встановлення ідентичності людини з власною морально-етичною суттю в контексті культури. Другим боком цієї проблеми став аспект, прихований ще від Гегеля, ідентичності суспільства, яке існує завжди через народ, культуру та йому відповідну державу. Іншими словами, йдеться про *автентичність держави* щодо народу, організованого в її інституціях, та про *автентичність особи* щодо її приватних і публічних цінностей та взаємодій.

³⁴¹ Там само. – С. 202.

³⁴² Там само. – С. 213.

³⁴³ Там само. – С. 211.

Гегель мав особливий погляд на мораль і етичне життя, що визначив його розуміння свободи. Чарлз Тейлор, наприклад, вважає, що свободу і суб'єктивність індивіда Гегель пов'язує "з життям, природою, а також з суспільними звичаями та інституціями"³⁴⁴. Це зумовлено тим, що він інтерпретує свідомість людини в зв'язку з її історичним становищем. Відповідно, історичне обґрунтування стосується моралі й етичності. Гегель, незважаючи на поширене тлумачення моралі через універсальні норми та принципи чи на рівні релігійного явища, вважав, що мораль і моральні устої є за своєю суттю суспільними явищами. Моральне життя відповідає нормам конкретного суспільства, що складаються в єдиному процесі сходження "духу народу". На противагу Кантові, Гегель не вважав джерелом моралі універсальні раціональні принципи на зразок того, щоб "завжди чинити відносно іншого так, як хотілося б, щоб інший чинив щодо тебе". Цей принцип близький до категоричного імперативу Канта і правила "золотої середини", відомого з Давньої Греції. Гегель не вважає також, що абстрактні принципи можуть бути основою для морального вчинку. Навпаки, універсальні принципи є порожніми і не здатні спрямувати людину саме в моральному напрямку або ж застерегти її від недоброго вчинку. Змістовною основою моральної орієнтації може бути лише участь особи в культурному житті народу. Активність у національному житті та культурі спрямовує індивіда поза межі власної суб'єктивності до повноцінного духовного життя. Воно здійснюється через участь у публічних і політичних процесах, де усі норми, цінності, вірування, культурні домагання виходять назовні, дебатуються, порівнюються й осмислюються. Завдяки участі в напруженому громадсько-політичному житті – в мистецтві, освіті, виробництві – людина стає на шлях пошуку самої себе, перебуваючи в контексті еманации Абсолютного духу, що присутній у національній спільноті. Отже, етика для Гегеля носить цілком соціальний характер і має значення явища суспільного. Що стосується універсальних принципів, то вони притаманні для правового і законодавчого регулювання взаємин.

Таким чином, здійснення громадянського суспільства позначається природою подвійних моральних устоїв, які складаються в процесі історичного розширення індивідуальної свободи людини, що набуває *виокремленого* значення чи вигляду на рівні окремого статусу та досягається людиною в її *спільній з іншими турботі* про "загальні можливості досягнення індивідуальних цілей". Стан турботи про *іншого* є

³⁴⁴ Taylor Charles. Hegel. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. – P. 567.

важливою передумовою економічної активності в Новому суспільстві. Він фіксується, зокрема, в законодавстві, умови власності й угоди складаються під впливом раціонально обґрунтованих соціальних норм та практик. Некономічні передумови економічного розвитку, складаючись на рівні інституційних форм суспільної самоорганізації і фіксуючись у сфері законодавства та судової влади, справді були і залишаються надто актуальними в державній політиці. На час Геґеля дедалі більшого напруження набирала проблема публічності дискусій з приводу спільних справ, зокрема в галузі управління. Відкритість у публічній сфері йде пліч-о-пліч з реінтерпретацією універсального значення справедливості і права. Геґель надав теоретичного поштовху пов'язаності модерних прав і законів з новою системою індивідуально-приватних потреб. Такий підхід спонукає вийти поза дихотомію публічного і приватного та інтерпретувати значення і концепт "публічного" (Öffentlichkeit) на основі свободи *самовизначення* людини. Геґель відокремив значення приватності від індивідуалізму в тому сенсі, що інституалізація суб'єктивності і об'єктивних законів здійснюється через підтримку приватних осіб, які мають спільні інтереси в своїй приватності; ізольований абстрактно-автономний індивід залишається поза громадським визнанням. Спільні потреби та інтереси приватних осіб громадянського суспільства визначають універсальний простір людських прав, який, проте, здійснюється (усвідомлюється) в контексті культурного розвитку держави. Тут ми зустрічаємо одну з центральних проблем соціальної філософії і політики того часу: яким чином універсальні права людини (свобода) можуть здійснюватися в соціальному просторі спільноти людей – народу. Для Геґеля універсальні права можуть здійснюватися через утілення їх у закони, чим *покликані* займатися спеціально створені інституційні органи на рівні публічної влади. Необхідною умовою перетворення абстрактних правових норм у повсякденну життєву дійсність, за Геґелем, є культурний контекст народного життя.

5.7. Критика громадянського суспільства

Громадянське суспільство знаменує новий, модерний рівень свободи, поєднаний з соціальною й індивідуальною диференціацією. Проте довершена свобода вимагає узгодженої суспільної інтеграції в аспекті універсальних прав і законів, що діють заради приватно визначених членів спільноти. Нові інституції громадянського суспільства, що складаються в руслі новітніх моральних устоїв (звичаїв), втілюють

норми *самовизначення* людини, але вони не є довершеними формами ні свободи, ні моральної активності. Складається новий тип розрізнення між формальним процесом громадянського життя та його змістом. За Гегелем, розрізнення формального і змістовного в громадянському суспільстві аналогічне до розрізнення між формальною і субстанційною свободою.

Людина, звичайно, наповнює своє життя певним змістом на рівні громадянського суспільства. Цей процес визначається природними і соціальними спонуканими, зумовленими бажаннями й потребами, але все це відбувається стихійно або під тиском обставин виживання: вибір форм ціннісної поведінки відбувається пасивно, на рівні загальних вимог: *порядності* щодо власної належності до певної фахової групи; *поваги* до інших; *толерантності*, або стриманості в судженнях і манерах; а також виробничої (робочої) продуктивності. На думку Гегеля, формальність такого вибору визначається спільним для соціального стану розрахунком виважувати вчинки, кроки і думки потребами користі і товарного виробництва. Таким чином, значення мети самовизначення через свободу підмінюється значенням засобів досягнення зовнішнього забезпечення індивіда, хоча, водночас, набуття приватного стану, який пов'язаний із потребою формальної свободи, є необхідною умовою, аби задуматися над вибором самої мети. Гегель вважає громадянське суспільство за такий соціальний стан, у якому субстанційний рівень свободи лише ставиться на порядок денний, але не здійснюється цілковито. У такому сенсі можна згадати негативну характеристику М. Вебера щодо домінування формальної раціональності в суспільних взаємодіях.

Гегеля передусім не влаштовувала індивідуалістична форма свободи, здійснюваної в громадянському суспільстві. У ній він виявив цілу низку недоліків громадянського суспільства, які перешкоджають повноцінному самовизначенню людини. Недоліки, зібрані до купи, зумовлювали нелюдяні збоченства в громадянському суспільстві і визначали загалом імморальний стан усієї соціальності. Звідси соціальність громадянського суспільства повинна розглядатися голістично. Як така, вона є лише формальним процесом деякого вичерпного конкретного цілого. Сама по собі соціальність не є завершена, а перебуває на проміжному етапі становлення свободи і тяжіє поза наявний стан конфліктності до вищого рівня взаєморозуміння і визначення людей. Це дається в можливостях органічно організованої спільноти, що існує як "дійс-

ність моральної ідеї”, “субстанційної волі”, “конкретної свободи” і визначена Гегелем як *держава*.

Формальна суть продукованих у громадянському суспільстві взаємин, звільнюючись від морального критерію, позбавляє, за логікою Гегеля, норми взаємовизнання людей регулятивної природної основи. Потреби і товари, опосередковуючи людей у їхніх взаєминах, заступають правдиві цінності і традиційні форми самоздійснення. Соціальність громадянського суспільства, що живиться економічними джерелами, набуває необмежених самопороджувальних форм, адаптованих для примноження капіталу і всепоглинаючого ринкового обміну. Супровідним до ринкових потреб є поглиблення спеціалізації праці, що призводить у духовному сенсі до механічного, збідненого і формального життя працівників. Взаємини в умовах ринкових домінант позбавляються внутрішнього ціннісного змісту і потребують додаткових неекономічних зацікавлень. Збільшення ринкових потреб викликає до життя нове явище – ринок робочої сили, на другому полюсі якого утворюється соціальна субгрупа безробітних. Стимулюється ріст населення, а його відтворення породжує поширення громадянського суспільства. Відповідно збільшені потреби викликають експансію товарного виробництва, що супроводжується пошуками додаткових ресурсів і нових ринків. Так громадянське суспільство разом з ринком сягає нових територій, земель і континентів, прагнучи перетворитися в світову систему. Як писав Гегель: “громадянське суспільство підводиться до того, щоб засновувати колонії”³⁴⁵. Пов’язане з ростом громадянського суспільства Гегелеві викриття зубожіння та відчуження, кризи виробництва і однополюсного збагачення, колоніалізму й міжнародного напруження загалом виявилось глибоко передбачливим.

Аналіз громадянського суспільства – це іманентне розкриття значення свободи для людини і спільноти. Що стосується природи соціальності, обумовленої системою потреб та розмежувань серед людей у громадянському суспільстві, то Гегель не виявляє відчутного оптимізму. Його турбує змістовий рівень визначення індивіда, який метою життя – свідомо чи несвідомо – визнає свободу. Формальний рівень свободи надто непостійний, непевний і часто загрозливий для самої людини в сенсі її морального ядра. Гегель не вважав, що громадянське

³⁴⁵ Гегель Г. В. Ф. Основи філософії права. – С. 207. Цікаво, що Гегель зовсім не виправдовує імперської державної політики. Він пише: “Звільнення колоній виявилось найбільшою перевагою для метрополії, як ото звільнення рабів – найбільшою перевагою для господаря”. – Там само.

суспільство здатне витіснити *культурний* зміст життя; навпаки, він прагнув знайти таку природу моральних устоїв, яка належала б до культурної сфери і могла визначати зміст *звичок* (звичаїв), які гармонійно поєднували людину і спільноту.

Свобода в громадянському суспільстві формалізується і набуває власне *культурної невизначеності*. Звідси йде загроза поширення підмінених вартостей у взаєминах, що в свою чергу позначатимуться знеособленням і бюрократизацією суспільства товарного виробництва. Людина поставатиме знеціненою в собі і залежною у власній гідності не від себе, а від формальної системи своєї зайнятості, праці, власності чи вбогості. Формальна підпорядкованість людини може бути інтерпретована через поняття влади (чи сили), що є імпліцитною стихії вільного ринку й ідентифікується в явищах "модерного індивідуалізму" та сукупності інституалізованих зв'язків – звичаїв. Геґель вважав, що дух інтеграції людей, який приходить з сім'єю, корпорацією і державою, не тотожний індивідуалізму, який здійснюється на етапі громадянського суспільства. Існують також інші (поза економічні та формальні) шляхи здійснення свободи, пов'язані з мистецтвом, релігією, філософією, літературою, наукою, врешті, з народною творчістю й естетичними потребами, властивими для ремісництва й виробництва товарів. Тут формальні норми життя набувають виокремленого значення і змісту насамперед в адресації до людського некорисливого сприйняття, яке іманентно відповідає універсальним правилам взаємодії в суспільстві. Якщо ж значення свободи вилучається з будь-якого *окремого* (виокремленого) змісту взаємин, воно набуватиме сенсу випадковості, а людина, ідентифікована з формальним значенням свободи, перебуватиме під домінантністю обставин, які вона сама ж і "виобразила". Чи не звідси, зокрема, марксистська надмірна вимога "змінювати обставини", а не людське розуміння свободи?

Геґель намагається показати, що відношення до людини і самого себе на основі вимог *чистої* свободи встановлюють навколо особи *владу* випадковостей і необхідності, тому справжнє самовизначення людини (в нинішніх поняттях – прагнення *автентичності*) залишається під сумнівом у контексті нурту громадянського суспільства, де сенси зумовлюються системою егоїстичних "потреб", а поведінка набуває імпульсивного, часто непередбачуваного характеру. Отже, під запитанням сенс самого життя; воно супроводжується сумнівами щодо свободи дій і збайдужінням до ближнього. Суспільство індивідуалістів стає носієм руйнівного формалізму, що проникає в усі пори життя. Це була

та інтелектуальна правда, яку Геґель відкрив, виясняючи перспективи суспільного поступу. Він не сприйняв ні надмірного просвітницького покладання на розум, ні романтичного перебільшення т. зв. природних джерел суспільного розвитку. Геґель критично оцінював етичні устої традиційного суспільства і не робив спроби реабілітувати його минулі можливості. Він йшов шляхом інтелектуального пошуку нової альтернативи здійснення свободи між тим, – як зазначалося на початку даного розділу, – що є набути *"ethos(ом)"*, та моральними устоями (етичністю) громадянського суспільства, будучи в пошуках нової моделі індивіда, який не мав самовизначатися через традиційну ідентифікацію зі становою роллю і залишатися в рамках формальних стосунків, знечулених від змісту цінностей культури, або *"духу народу"*.

Ідеал змістовної чи субстанційної свободи Геґель поєднав з етичним ідеалом, розглядаючи останній у значенні *звичаю*, або інституалізованих форм людських взаємин. Відтак етика, яка, як пам'ятаємо, має істотно доповнювати прогалину кантівської теорії, для Геґеля *"не є філософська наука"*, оскільки *"черпає свій матеріал із наївних відношень і демонструє його взаємозв'язок із власними уявленнями, основами, думками, цілями, спонуканими, сприйняттями тощо, які проявляються в цілому,...* а також стосовно волі і думки. Іманентна і послідовна етика не може бути чимось іншим, окрім розвитку *відношень*, які через ідею свободи необхідні, а звідси – *дійсні* в усьому обсязі, в державі"³⁴⁶.

Таким чином, позитивний тип (автентичної) соціальності набуває етичного значення, джерела якого в духовному житті окремого (конкретного) суспільства і народу. Очевидна ідентичність *"позитивної"* етичності – з субстанційною, змістовною свободою, що, так би мовити, іманентно розгортає себе у відносинах неієрархічного ґатунку. Основою етичності є *звичаї*, які Геґель тлумачить як способи життя людей у спільноті та структурні утворення навколо прагнення до взаємовизнання. *Звичаї* є саме тими, що складаються як елементи ідентичності особи з суспільством через посередництво культури, або духовного життя. Геґель пише, що *"перетворення неупередженості, справедливості й м'якості в обходженні на звичай пов'язане, зокрема, з безпосередньою моральною й розумовою культурою, яка духовно врі-*

³⁴⁶ Там само. – С. 147.

вноважує елемент механічного... в необхідну звичку до ведення справ, у справжній роботі”³⁴⁷.

Отже, не йдеться про звичаї, успадковані безпосередньо від минулого соціального стану чи взяті з цілої спільноти; навпаки, позитивного етичного значення набувають лише такі звичаї, що впливають зі свободи волі особи й ідентифікують *добровільні* вчинки людей певного суспільства. Громадянське суспільство виявляється необхідним етапом розгортання формальної раціональності, завдяки якій прояснюється структура засобів на шляху до здійснення субстанційної чи змістовної свободи. Окремий громадянин суспільства набуває субстанційної свободи в міру того, наскільки ідеали його спільноти, що вже втілені в законодавстві, стають особистим вибором і впливають на життя. У цьому пункті позитивні *етичні* та *політичні* ідеали в теорії Гегеля зустрілися в єдиній соціальності, що має значення нації-держави і визначає вищу міру свободи людини, аніж це можливо в громадянському суспільстві.

Додатково зауважимо, що проблема суспільної інтеграції вирішується в Гегеля на двох рівнях – громадянського суспільства і держави.

5.8. Громадянське суспільство і держава: відчуження і автентичність

Значення держави в теорії Гегеля відіграє ключову роль в інтерпретації передумов соціальної інтеграції взагалі і природи “позитивної” соціальності зокрема. Держава окреслюється крізь опосередковану морально-етичними звичаями і нормами призму проблеми ідентичності людини і суспільства. Як було показано раніше, сфера громадянського суспільства з інтенціями і формалізмом стосунків, панівними в ній, за Гегелем, не є самодостатньою для здійснення свободи *самовизначення* людини. Умови модерного суспільства давали безліч прикладів того, що індивід, який, з одного боку, здобув відносну приватну автономію, з іншого – залишався чужим, а то й ворожим до певних соціальних інституцій. Люди-індивідуалісти, або ж громадяни нового соціального типу, не кажучи вже про становище нового класу міських пролетарів та знедолених, нелегко присвоювали нові суспільні цінності; навпаки, Гегель, як і багато його сучасників, був занепокоєний зростанням

³⁴⁷ Там само. – С. 261.

конфліктності, ворожості і насильства, що він характеризував поняттям *відчуження*.

Концепція відчуження мала значний і тривалий вплив на європейський інтелектуальний розвиток. Запозичена Марксом, вона лягла в основу марксистсько-ленінської теорії революції і комунізму, а Ж.-П. Сартр під її впливом інтерпретував всю європейську культуру і свідомість людини в термінах абсурду, нудоти, страху, підштовхуючи до захоплення "комуністичним ідеалом", доповнюваним "екзистенційним психоаналізом".

У сучасній філософії і соціології відчуження тлумачиться як небажане, недобровільне відокремлення людини від громади, або громадського життя. Колектив відчужених осіб характеризується низьким рівнем взаємної довіри і відсутністю стійкого солідарного реагування на загрозу насильства з боку влади чи репресивної групи. Відчуження є багатокомпонентним явищем, однак воно означається станом усунення від суспільної активності та супроводжується руйнівними настроями в інтимній сфері людини, перетворюючи її на вимушеного самотника. Симптомами відчуження є почуття беззмістовності роботи, яку людина змушена виконувати задля власного виживання, і загальне збайдужіння до самого себе та громадсько-політичної дійсності. Для Гегеля відчуження означало передусім невдачу ідентифікації індивідуальної волі з духом народу, або "позитивною" етичністю суспільства. Формальний спосіб взаємин, що дедалі більше продукувало громадянське суспільство, на думку Гегеля, запобігав органічній ідентифікації індивіда і з його минулим (*ethos*), і з новими соціальними інституціями, які б мали виражати субстанційну свободу. Відчуження – це стан, у якому людина є байдужа до громадсько-публічних взаємодій і вороже сприймає суспільно-політичні інституції. Відтак відчуження є протилежною тенденцією до суспільної *ідентифікації* людей і стоїть на заваді їх соціальної інтеграції. Соціальна спрямованість відчуження є небезпечною для людини і суспільства – там, де відчуження набуває панівних форм, єдність людей занепадає, а суспільні ціннісно-орієнтовані дії фактично розпадаються на атомізовану юрбу людей з атрофованими солідарними інтересами. Соціальний стан суспільства, де панує відчуження, набуває корумпованого змісту, а люди в ньому ставляться один до одного як до предметів.

Тенденція, протилежна до відчуження, визначається в Гегеля можливостями здійснення свободи передусім у соціально-політичній сфері, де прокладають дорогу нові звичаї та інституції, засновані на

значенні свободи *народу*. Ідентифікація з духом народу, або його *національною* волею, стає необхідною умовою щастя людини. Не всяка соціальність є історично прогресивною, а лише така, що складається на рівні форм ідентифікації людини і народу. Йдеться про соціальність радше солідарної спільноти, а не просто виокремлених приватно індивідів у громадянському суспільстві. Отже, ідентичність людини і суспільства стосується не лише соціальних інституцій, а передбачає повне прийняття кожним певних ідеалів, вірувань, уявлень і спрямувань духу народу, або культури. Тут лежать передумови неприйняття політичного індивідуалізму і застережень щодо ліберальної концепції суспільних процесів. За логікою Гегелевого розуміння світу, індивідуалізм як соціальне явище відповідає станові *формальної* організації соціальності, де носії соціальних ролей та норм байдужі до власного культурного змісту, а отже, не сягають рівня єдиної організованої системи обміну вартостями. Дух відчуження між індивідами відповідає формальному способу комунікації між ними, оскільки ще немає стійкої єдності суспільства. У поняттях гегелівської "науки логіки" диференціація *формальної загальності* (універсального) та виокремленого (*особливого*) змісту можлива лише завдяки інтелігібельному покладанню єдності трьох моментів еманції поняття: тотожності, диференціації та єдності. Щодо конкретних умов, то громадянське суспільство та його культура можливі завдяки існуванню ширшої духовної спільноти, що історично тяжіє до усунення байдужості в системі *автентичної* державної організації. Очевидно, що проблема автентичності, яку Гегель не ставив так однозначно, стосується усунення форм відчуження. Відтак йдеться про те, що не всяка суспільна структура і не всі форми моральних устоїв *органічно* поєднуються з історичним розвитком "духу народу" в єдиній інтегрованій соціальності. Міра органічного поєднання, з одного боку, індивіда і суспільства, а з другого – суспільства і влади, інтерпретується в поняттях *національної* держави. Утворення національних держав в історичному розвитку (не всі народи мають *власні* держави) висвітлює значення автентичності і неавтентичності державних утворень як таких та їх інституцій. *Автентичність* – це поняття, що напрошується з гегелівського аналізу історизму, або розвитку соціальних процесів. Воно є знаковим для інтерпретації суспільного й індивідуального стану, протилежного за значенням до поняття *відчуження*. Цитована раніше Джин Елштайн, аналізуючи громадське й приватне в теорії Гегеля, висловлює співзвучну думку: "подібно до людської свідомості, людська свобода, якщо їй судилося мати якесь *автентичне* (курсив

мій – А.К.) значення взагалі, мусить мати історичне обґрунтування³⁴⁸. *Неавтентична держава* – це, за Гегелем, “погана держава”. Вона, звичайно, існує, але немає “справжньої дійсності”. “Дійсність – це завжди єдність загальності й особливості... Якщо такої єдності немає, то тут щось не *дійсне*”³⁴⁹. Стан відсутності “справжньої дійсності”, що я інтерпретую як проблему автентичності, Гегель порівнював з “хворим тілом”, що “також існує”, але не має своєї дійсності.

Гегель вважав, що громадянське суспільство не забезпечує само по собі автентичності людини, і соціальність, продукована в координа-тах його потреб, не є автентична щодо вичерпного і змістовного здійснення свободи людини. Таку автентичність він убачав у соціальності національної держави, застерігаючи не “плутати державу з громадянським суспільством”, інакше “*інтерес одиничних людей як таких* виявляється останньою метою, для якої вони поєднані...”³⁵⁰

Основою національної соціальності, для Гегеля, править, зокрема, влада розуму, який здійснює себе у вигляді волі³⁵¹.

5.9. Держава і “влада розуму”

Згідно з гегелівською філософією розум залишається ключовим інтерпретантом сенсу національної держави. Довершеність “позитивних” моральних устоїв здійснюється за участю свідомості і мислення, перетворюючись у *дійсність* держави. “Розумне призначення людини, – пише Гегель, – жити в державі, а якщо держави ще не існує, то наявна вимога розуму, аби її було створено”³⁵². Гегель намагається ствердити розум і форми раціональності, пов’язані з ним, як основу поєднання суспільства та індивідуальної свободи людей у єдине змістовне і культурне ціле. Відтак постає питання про створення нової, “правдивої”, або ж *автентичної, звичаєвості*, чи моральних устоїв вільного покликання людей. Її необхідним елементом є розумова активність. Суспільство повинне домагатися раціонального (розумового) підтвердження своїх звичаїв та інституцій, але розумність виявляється не через примусове запровадження раціональних принципів, а в безпосередньому здійсненні Абсолютного духу. Раціональний зміст соціальності виявляється в структурах взаємного визнання. Отже, соціаль-

³⁴⁸ Елштайн Дж. Громадський чоловік, приватна жінка. – С. 162.

³⁴⁹ Гегель Г. В. Ф. Основи філософії права. – С. 234.

³⁵⁰ Там само. – С. 212.

³⁵¹ Там само. – С. 216.

³⁵² Там само. – С. 81.

ність за природою не стала, вона податлива до змін і підлягає постійній адаптації до нових викликів свободи. Такий підхід істотно відрізняється від інтелектуальної традиції інтерпретувати соціальність на основі уподібнення її до зразків, наперед усталених і взятих з-поза земного світу, з трансцендентної чи т. зв. "об'єктивної" реальності. Хоча Гегель не був строго послідовним, він істотно змінив напрямок інтелектуальної інтерпретації. Нагадаймо, що Платон, Аристотель і стоїки обґрунтували соціальну єдність через "logos", *значення* якого поділяється кожним членом спільноти. Логос, або розум, що притаманний кожній людині, спонукує до спільно усвідомлювального стану речей, що пов'язує людей разом. Проте пов'язаність логосом не є ні випадковою, ні довільною. Така інтерпретативна схема не була найкраща для врахування інтенції свободи. В її основі лежала детерміністична орієнтація на примусове визнання якихось вічних норм людської звичаєвості. Відтак *ethos* сам перетворювався в незалежний від людини зразок з незбагненним походженням. Згідно з позицією Гегеля, норми, за якими живуть люди, мають узгоджуватися через вільний вибір та раціональну дію людей, але поняття вибору не носить для нього чисто кількісного виміру, що постає в контексті емпіричної методології. Вибір способів поведінки, як і загалом способу життя спільноти, відбувається в контексті раціональної (розумної) структури суспільства. "Держава в собі і для себе виступає моральним цілим, здійсненням свободи, і *абсолютна мета розуму полягає в тому, щоб свобода справді була* (наголошення моє – А.К.)"³⁵³.

Держава для Гегеля є найвищим здійсненням Абсолютного духу в його особливій народній (національній) формі. Життя людей, де розум стає передумовою розгортання свободи, здійснюється через опосередковані форми раціонального чинника. Індивідуальне (окреме), особливе й універсальне (загальне) є моментами єдиного процесу розгортання свободи. Відповідно розвиток державного організму і соціальності поєднаний з диференціацією (опосередкуванням) і синтезом трьох форм соціальної взаємодії: сімейної, індивідуально-правової та публічно-політичної. Держава є синтез сімейних об'єднань та диференційованих індивідів громадянського суспільства. Фактично йдеться про синтез "позитивних" етичностей сім'ї та громадянського суспільства, означених культурними цінностями та публічними інституціями.

³⁵³ Там само. – С. 216. Наведена сентенція Гегеля є також варіантом його відповіді на настанови І. Канта в тому, що практична філософія має спрямовувати на "остаточну мету людського розуму".

Держава під впливом розуму утворюється в формі універсальних моральних устоїв. Соціальність, таким чином, яка підлягає державному регулюванню є опосередкованою трьома рівнями здійснення свободи. Іншими словами, державна соціальність наскрізь взаємоопосередкована: *універсальне* стає цілим, визначеним соціально; *особливе* є коло особистих жадань та потреб; індивідуальне (*окреме*) є кожний громадянин як незалежна особа. В "Енциклопедії філософських наук" Гегель пише, що в практичній площині "універсальне (державна, правління, право) є такою субстанційною серединою, в якій індивіди та їх задоволення знаходять і одержують свою наповнену реальність, своє опосередковане й стійке існування"³⁵⁴.

Було б помилкою тлумачити державу лише як винятково загальний і універсальний рівень здійснення свободи і розуму. За Гегелем, соціальна єдність (або цілість) держави є *складне* утворення різних структур у контексті взаємовизнаних дій людей. Структури самі по собі є особливими формами *соціальної* взаємодії. Індивід у пошуках власної ідентичності щодо устійнення свободи приймає такий спосіб життя, який втілює і його індивідуальний вибір (самовизначення), і *контекст* вибору – звичаї і культуру певної *громади*. Можемо говорити про другий бік міри індивідуальної свободи, що проявляється не лише в потребі громадського визнання, але й у неповноті самої громади без участі в ній саме цього індивіда. Таким чином, індивіди громадянського суспільства, перебуваючи в специфічних формах внутрішньої субзвичаєвості, природним чином *доповнюють* здібності і вміння одного. Так само і громади перебувають у стані взаємодоповнення і вмінням, і допомогою, і потребами, і пропозиціями. Тобто держава в Гегеля стає найповнішим втіленням "*субсидіарності*" (через опосередкування). У "Філософії духу" Гегель пише: "Нарешті держава має ще один бік, згідно з яким вона є безпосередня дійсність *особливого* і за своїми *природними* властивостями визначеного народу"³⁵⁵.

Звідси випливає, що зовсім не держава як така, що відірвана від свободи індивідів та ідентичних з нею моральних устоїв-звичаїв, здійснює повноцінну функцію соціальної *єдності* заради свободи і блага. Роль вільної особи залишається найважливішим джерелом здійснення самої держави. З іншого боку, держава стає умовою визначення влас-

³⁵⁴ Гегель Г.В. Ф. Энциклопедия философских наук. – Т.1. Наука логики. – М.: Мысль, 1974. – С. 389.

³⁵⁵ Гегель Г.В.Ф. Там же. – Т. 3. Философия духа. – М., 1977. – С. 364.

ного способу життя індивіда і знаходження його *автентичності*, де воля і активність реалізуються в притаманній для всіх дійсності визнання. Незалежність духу і свобода залишаються найвагомими чинниками історії, а "справа свого звільнення – є найвеличнішим і *абсолютним правом*"³⁵⁶. Що стосується окремого народу, то в його дійсному бутті "субстанційна мета полягає в тому, щоб бути державою і підтримувати себе як таку. Народ без державного устрою (*нація* як така) не має, власне, ніякої історії подібно до народів, що існували ще до утворення держави..."³⁵⁷ Дійсна (за Гегелем) історія народу є розгортання свободи його членів, що передбачає організаційну дію, злагоджену раціонально. Не думаю, що Гегель не мав слушності, розглядаючи державні утворення народів у сенсі автентичності правдивого історичного процесу, здійснюваного з внутрішніх джерел кожного народу, а не зовнішнього політичного втручання. У лекції Гегеля з філософії права (1819/20р.) знаходимо такі думки: "У дійсному світі значення може мати лише те, що притаманне для поняття народу. Нісеніницею було б нав'язувати народу установи, до яких він не прийшов у своєму власному розвитку... державний лад – це справа внутрішнього духу [народу]"³⁵⁸.

Гегелівська інтерпретація держави в тісному взаємозв'язку усіх її підструктурних рівнів ґрунтується на голістичному баченні *соціального цілого* зі злагодженою взаємодією частин і компонентів. Не цілком коректно вважати, що сам Гегель надавав перевагу зовнішньому державному втручання до справ громадянського суспільства та індивідуальної свободи. Держава для нього, за логікою розгортання духу, розуму, не є зовнішнє щодо громадянського суспільства утворення. У ній лише цілковито здійснюється розум (раціональність), який проростає вже в громадянському суспільстві, перебуваючи в стадії конфліктності. Поняття громадянського суспільства в "чистому" вигляді належить до абстрактної ідеалізації, оскільки не існувало в "чистому вигляді" за часів Гегеля. Будучи свідомий недоліків і громадянського суспільства, і держави, Гегель намагався розглядати їх у взаємообумовлених зв'язках. У "Філософії права" він пише: "забезпечення держави й тих, хто перебуває під її управлінням, від зловживань владою відомствами й їхніми службовцями полягає, з одного боку, безпосередньо в їхній

³⁵⁶ Там само. – С. 370.

³⁵⁷ Там само. – С. 368.

³⁵⁸ Цитовано за додатком (нові джерела) до "Філософії права". – Гегель Г.В. Ф. Філософія права. – М.: Мысль, 1990. – С. 383.

ієрархії й відповідальності, а з другого – в *правах громад* (курсив мій – А.К.), корпорацій, завдяки чому ставиться перешкода суб'єктивній сваволі, яку службовці можуть внести в довірену їм владу, і недостатній в окремих випадках контроль згори доповнюється контролем знизу³⁵⁹.

Отже, держава не є громадянським суспільством і не може замінити його; вона слугує втіленню ширшого соціального ладу за участю розуму, умовою якого є відносна незалежність громадянського суспільства. Тим більше, держава не є альтернативою громадянському суспільству. Ні вільне громадянське суспільство, ні сучасна держава, за Гегелем, не можуть існувати одне без одного. Видається слушним погляд Девіда Кольба, коли він пише, що "в умовах теперішніх дебатів в США було б оманом бачити Гегеля як такого, хто надавав перевагу чи то принципів невтручання (*laissez-faire*), чи то урядового впливу. Такі дебати засновані на припущенні, що приватні інтереси та врядування є двома боками, кожна з яких завершена в собі і діє ззовні одна на другу. Гегель ставив під сумнів таке допущення"³⁶⁰.

Відповідно й сфера економічного життя, яку Гегель інтерпретував як належну громадянському суспільству, теж не підлягає, в розумінні його, прямому втручання з боку держави.

Держава – це така найповніша *соціальність*, у якій етичні форми здійснення сім'ї та громадянського суспільства синтетично поєднані і створюють нову якість автентичності духу народу та форми їх соціальної організації, універсальної для всіх інших народів. Штучність, неавтентичність обертається відсутністю свободи людини та внутрішніми і зовнішніми конфліктами, проте Гегель інтерпретує суть соціальності переважно в політичному значенні. Політичні інститути держави стають найповнішим втіленням етичної субстанції суспільства, а політична влада, по суті, поглинає проблему альтернативності двох етичних дискурсів, достатньо виразно намічену Гегелем у громадянському суспільстві. Натомість здійснення дискурсу свободи і визволення індивіда гегелівської політичної держави ідентифікується з етичністю, що втілена в *політичній* соціальності. Саме держава надає громадянському суспільству, а також громадському життю їхні справжні, правдиві, або автентичні, значення й цінності. Сенс існування громадянського суспільства полягає в його історичному здійсненні індивідуальної свободи й

³⁵⁹ Гегель Г.В.Ф. Основи філософії права. – С. 260.

³⁶⁰ Kolb David. *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After*. The University of Chicago Press. Chicago and London, 1986. – P. 105.

власності, однак громадянське суспільство – це сфера підпорядкована. Інакше й бути не може, адже в ній, на думку Гегеля, зосереджена анархія економічної конкуренції. Людина тут ідентифікована лише з такими правами і свободами, які держава здійснює через систему своїх інститутів. Як ми бачили раніше, моральні цінності і саме значення індивідуальної свободи пов'язані з органічною єдністю нації-держави, де людина є лише частиною *значнішого* за неї цілого. Таким чином, Гегель відвернувся від принципів політичного індивідуалізму Джона Локка, поставивши державу в політичному й, зокрема, етичному планах вище відносно окремого індивіда, бо розглядав індивідуалізм доби Просвітництва як звеличення егоїзму ("Я") і політичної олігархії – "влади багатих".

Система опосередкувань на рівні єдиної соціальності логічно втілюється в поділ державної влади. Гегель вимагає від держави конституційного регулювання, що відбувається через поділ влади на законодавчу, виконавчу і монаршу. За його задумом, монарх повинен ідентифікувати в своїй персоні загальну волю держави. Щодо функцій влади, то Гегель займає відкрито недемократичну позицію. Він відхиляє вимогу громадянського суспільства щодо загального і прямого виборчого права, висловлюючи недовіру до здатності усього народу виявляти розумну волю. Законодавчу владу мають представляти три майнові стани: аграрний, підприємницький і службовий, але представники станів повинні не обиратися, а призначатися або успадковувати владу. Таким чином, Гегель відкидає інтелектуальну традицію інтерпретувати позитивну соціальність на основі приватного індивідуалізму та демократії як основних для справедливо організованого суспільства. Він однаково критичний і до романтично-революційної, і до ліберально-індивідуалістської інтерпретацій суспільства, намагаючись залишитися прихильним до свободи людини, що живе в конкретному історичному і народному середовищах. Виявивши і охарактеризувавши суперечності між "ethos(ом)" як консервативною традицією та інтенцією модерної етичності, яка на рівні громадянського суспільства стає суперечливою сама в собі, Гегель інтерпретував їх як суперечності між старим і новим. Він не поглибив власних ідей про суперечності в контексті модерної звичаєвості як такі, що складаються в *дискурсивні практики "свободи і самовизначення"* та *"підлеглих – панування"*, тому логічно пішов шляхом сумніву щодо достатності сфери громадянського суспільства для здійснення свободи людини, очевидно, маючи певну рацію з огляду на практичне життя в тогочасній Європі. Воно

вже було достатньо показовим з приводу суперечностей у сфері політичній, і Гегель не пов'язав підстав інтеграції людей навколо цінностей свободи лише з державними чинниками.

5.10. Умови соціальної єдності (інтеграції)

Проблема соціальної інтеграції в аспекті добровільного співіснування людей залишається однією із основних у філософських роздумах Гегеля. Він намагався знайти засади для мирного єднання інтересів і в середині конкретної держави, і в міждержавних відносинах у сенсі кантівського прагнення до "вічного миру". Міжнародному аспекту інтеграції в "Філософії права" присвячено розділ "Суверенітет назовні".

Гегель розвинув концепцію "соціальної інтеграції", яка є підсумком його інтерпретації соціальності взагалі. "Органічна" єдність людей у стійкому суспільстві не впливає з якоїсь окремої структури. Навпаки, інтеграційні тенденції складаються на всіх рівнях суспільного буття, але конститууються вони як інституційні форми звичаєвості і в громадянському суспільстві, і в державі. Характеристика чинників інтеграції подана в уже цитованій праці Джин Коген та Ендрю Арато. Вони вважають, що теоретичний підхід Гегеля до соціальної інтеграції спричинився до запровадження однієї з найпоширеніших парадигм у модерній соціології, пов'язаної з іменами Дюркгайма, Парсонса і Габермаса.

На думку названих авторів, гегелівська теорія соціальної інтеграції нараховує *шість стадій*: юридичну (legal) основу, загальну владу (поліцію), корпорацію, виконавчу владу (бюрократію), майнові об'єднання або законодавчу владу і громадську думку³⁶¹. Перші три притаманні громадянському суспільству, а решта три – державі. Отже, існують дві відносно самостійні тенденції до єдності. У контексті громадянського суспільства поширюються значення і цінності солідарної взаємодії, пов'язаної з усвідомлюванням спільної зацікавленості людей у необхідності приватної автономії і потреби їх загальної безпеки. Це передбачає наявність *публічної* волі в середині громадянського суспільства. Інша тенденція складається на державному рівні буття народу і пов'язана з певною "інтервенцією" державних чинників у суспільство. Передусім на рівні державно-політичному здійснюється *інституалізація*

³⁶¹ Cohen Jean and Arato Andrew. Civil Society and Political Theory. – P. 100.

правових відносин та їх конституційне узаконення. Важлива роль відводиться системі *освіти*, яку запроваджує і підтримує держава. Освіта є чи не найдієвішою формою поширення універсальних норм взаєморозуміння і взаємовизнання; вона запроваджує інтелектуальні передумови визнання універсальних прав, сприяючи їх суспільній легітимації через громадянське суспільство.

Слід зауважити, що освітній чинник соціальної інтеграції залишився в Гегеля на формальному рівні, хоча й поєднаний з культурним змістом. Так само роль освіти розглядається і в праці Д. Коген та Е. Арато. Вони підкреслюють *культурний* контекст змісту освіти, в якому вона єдино може здійснюватися, але не вдаються до його глибокого аналізу.

Освіта як чинник соціальної єдності також потребує розвинених державних інституцій, які загалом покликані підтримувати культурне виробництво з його естетичними компонентами. Пригадаймо: в розвитку теоретичного розуму Гегель надавав важливого значення естетиці, а красу інтерпретував як чинник саморозвитку "народного духу" й індивідуальної свідомості.

Сукупною формою існування всіх інституцій суспільства в Гегеля виступає держава. Вона необхідна для підтримки громадянського суспільства й індивідуальної свободи.

5.11. Висновки

Теорія громадянського суспільства набула найповнішої і завершеної інтерпретації в філософії Гегеля. Усі попередні концепції висвітлювали громадянське суспільство в сенсі його *цивільності* та асоційованості людських взаємодій у межах певної держави. Гегель вперше провів чітке теоретичне розмежування між громадянським суспільством та державою на основі інтерпретації значення свободи в процесі історичного розвитку людини.

На думку Гегеля, особа не народжується з повнотою свободи, а набуває її в процесі самоусвідомлення. Згідно з запропонованим принципом попередньо поширена доктрина природного права реінтерпретується в доктрину "набутої свободи". Людина народжується вільною лише в *можливостях* власного саморозвитку і самоусвідомлення. Чинником останнього є ніби "промисел" Абсолютної ідеї чи Світового Розуму, який саморозкривається в діалектичному поступі *понять*. З іншого боку, умовою саморозкриття понять є наявність асоційованої спільноти або народу. Поза певною спільністю самоусвідомлення індивіда немо-

жливе. Людина творить себе завдяки самоусвідомленню значення свободи, умовою чого є створення суспільних інституцій. Важливим моментом геґелівської інтерпретації свободи і соціальності стало те, що суспільна свідомість особи передбачає як знаряддя саморозвитку індивідуальний та приватний характер її буття. Приватне життя, включаючи право на приватну власність та інтимну сферу самовияву індивіда, перетворюються на чинники суспільного характеру, що є необхідним для поглиблення свободи людини та її інституційного розкриття і забезпечення.

Набуваючи свободу шляхом самоусвідомлення, приватний індивід потребує поширювати навколо себе міру вільної активності, стверджуючись у добровільних взаєминах з іншими приватними індивідами. Загалом сфера узгоджування вільних взаємин і стосунків між індивідами перетворюється в сферу громадянського суспільства. Міра самоусвідомлюваної свободи індивіда корелюється зі сферою громадянського суспільства. Останнє ж має в своєму нурті суперечливі тенденції. Тенденція до поширення свободи потребує належних суспільних і політичних інституцій. По суті, поширення свободи в сфері закріплення політичних інституцій відбувається в Геґеля її обмеженням. Проте він свідомо йде на проголошення державної волі вищою за суперечності громадянського суспільства.

Держава в Геґеля набуває значення деякої абстрактної самостійної сутності. Втілюючи сукупності інституцій, створюваних спільно, і тепер, від імені спільноти або народу, держава виступає ґарантом свободи індивіда й усім. Так держава стає особою з певним розумом, волею та правами. Звідси індивід геґелівського громадянського суспільства не має таких прав, які б могли перевищувати його зобов'язання бути членом спільноти або національної держави. Парадокс теорії Геґеля в тім, що розквіт індивідуальної свободи він інтерпретує лише на основі здатності індивіда здійснювати себе в державних інституціях, які фактично обмежують його свободу. Звідси держава в Геґеля постає засобом збереження свободи індивіда в громадянському суспільстві і розумною метою водночас, до якої прагне сукупна воля індивідів як народу. Держава перетворюється в самостійну сутність з властивою їй мірою універсального розуму, перевершуючи все, що перебуває в конфліктах, незгоді і однобічній відчуженості, а її історична реальність сягає поза межі життя і свободи окремого індивіда. Держава є dokonечною умовою соціальної інтеґрації індивідів.

З даного висновку імпліцитно випливає судження про те, що в теорії Гегеля пафос свободи поступається перед значенням соціальної інтеграції. Останнє є умовою здійснення свободи індивіда і водночас стримувальним механізмом від сваволі індивідуального жадання та волюнтаризму окремих інституцій.

Таким чином, свободу Гегель інтерпретує як *набувну* і *феноменологічну* сутність. Одночасно на рівні індивідуального самоусвідомлення людина осягає свободу на рівні *самовизначення* в системі соціальних зв'язків і громадської активності. Самовизначення є такий стан самосвідомості, коли людина вимірює свої спонуки та вчинки потребою бути вільною і бути самою собою, щоб автономно будувати власне життя. Звідси виникає проблема особової ідентичності та автентичності, набутої мірою самовизначеності в свободі мислення та дій. Філософія Гегеля залишалася досі найсуперечливішою теорією свободи і соціальності. Нічого дивного в тому, коли взяти до уваги діалектичний спосіб аргументації та бажання "створити нову міфологію" інтелектуального ґатунку. Проблема перебільшування суперечностей залишається відкритою, що становить небезпеку.

Свобода в філософії Гегеля проголошується як найвищий ідеал і обмежується необхідністю державної інституційної сфери, яка виступає останньою розумною інстанцією в сенсі раціонального регулювання дій індивіда. Регулятивні норми зумовлюються "духом народу", що виражається в формі уконституційованої спільноти. З огляду на сучасні підходи інтерпретації соціально-політичних процесів Гегель, звичайно, як і в період свого життя, не вписується в контекст класичного лібералізму. Однак його ідеї про кореляцію свободи із соціальними структурами стають близькими до сучасних міркувань про свободу в контексті комунітаризму, де ідеали свободи, рівності та раціональності виявляють свої і межі, і можливості. Загалом теорію свободи Гегеля можна виразити формулою: "Сильне суспільство – міцна держава". Що стосується значення свободи, то Гегель розумів її в контексті "впорядкованого" розуму і соціальності.

Певна річ, теорія Гегеля увібрала і незадоволення, викликане Кантовою доктриною свободи. Кант визначав її через автономну волю, що має зумовлюватися *метою* на основі лише розуму, а не пристрастей чи будь-яких інших чинників. Оскільки до них можуть належати також звичаї та неусвідомлені мотиви поведінки, Гегеля це, природно, не влаштовувало. Він бачив тут штучну суперечність, яка спонукувала не визнавати за звичаями й загалом етичністю, набутою в минулому, но-

рми здійснюваної свободи. Звідси, очевидно, ідея про те, що свобода – це стан, коли воля сама в собі перетворюється в розум (“спосіб мислення”), що конститується в формі *держави*. Тому Гегель розглядає державу радше в сенсі грецького *полісу*. Саме звичаї, закони й політичні інституції останнього дають змогу громадянам досягати відносної свободи. На відміну від Канта держава Гегеля постає здійсненням *розумом* суспільства або народу, вона є “об’єктивною свободою” усіх. Отже, людина може бути вільною лише за умов розумно впорядкованої держави. Така ідея, видається, зовсім не здавалася реакційною, бо хто ж би думав, що освічений розум, витіснивши із соціальності віру й релігію, міг би стати неперевершено підступним щодо своєї справжньої мети і прихованої суті. Ще за життя теорія Гегеля здобула значний суспільний резонанс. Гегель мав безліч послідовників, чиї політичні погляди давно покласифіковані в термінах: “праві” – “ліві”, “Гегельянці” та “центристи”. Завдяки активній публіцистичній роботі, в тому числі Маркса й Енгельса, принципи й ідеї Гегелевої філософії стали доступними “широкій громадськості, а в деяких моментах – і для масової свідомості”³⁶². Відомо, що автори комуністичної доктрини, різко критикуючи ідеалізм, вважали себе послідовниками Гегеля в застосуванні діалектики.

Не обійшла увагою Гегеля й українська філософська думка. На відміну від марксистів, Іван Франко, опираючись на оцінку В. Вундта, піддає сумніву власне діалектичний метод. Наведу думки Франка в дещо ширшому форматі. Нехай їхню слушність оцінює читач. Іронізуючи з приводу думки, що Маркс і Енгельс “відкрили вікові закони суспільного життя”, І. Франко писав: “Сі дивоглядні слова, так характерно соціал-демократичні через своє самохвальство, показують нарешті, на чім основували Маркс і Енгельс свою претенсію до всесвітньої диктатури”. Основували, зокрема, на “прикладанні діалектичного методу до дослідів соціологічних”. Однак, “хто хоч трохи знає історію розвою сучасної науки, мусить знати, що всі великі вчені відкидали діалектичний метод”. Франко вважає, що “діалектичний метод генералізації, вживаний філософами-метафізиками, на яким вони опирали необхідність свого вчення, видається нам штучною і міцною шкаралущею, що калічить усяку ідею.” Не любив діалектичного методу і великий Гете, зазначаючи, що “цим методом однаково легко доказати і *pro* і *contra* всякої речі”. “Гегель – це правдивий філософ Реставрації, – погоджу-

³⁶² Див. докладніше про це: Лазарев В. В., Рау И. А. Гегель и философские дискуссии его времени. – М.: Наука, 1991. – С. 92.

ється Франко з Вундтом. – Він проїнятий тим переконанням, що *осібник мусить служити державі*, піддаючись безоглядно найвищій волі. В абсолютній формі він величає бюрократичний конституалізм³⁶³. Загалом, послідовників Гегеля Франко називає "учениками реакційної і метафізичної школи". Нагадаю, що Франко висловив наведені міркування ще наприкінці XIX ст.

Ще гострішу оцінку гегельянству знаходимо у видатного чеха Томаса Масарика, яку він подає з огляду 20-х років XX ст., враховуючи досвід першої світової війни і шлях Чехословаччини до свободи та незалежності. Значну частку вини за трагедію початку XX ст. Масарик покладає на гегельянців і німецьку філософію загалом. Під впливом Гегеля "німецькі університети перетворилися на духовні казарми філософського абсолютизму, який возносився в гегелівському обоженні Пруської держави й монархії. Державний абсолютизм, який Гегель забезпечував на основі діалектики й еволюції, повторював доктрину Мак'явеллі, що так само вибудувана на усуненні *несумісності* між насильством і правом; своє право він дедуктивно виводив із могутності і сили"³⁶⁴. Т. Масарик пов'язував гегельянство з ідеями *фаустизму*, глибоко закоріненими в німецькій дійсності, вважаючи причетною до них прямо чи опосередковано більшість мислителів Німеччини. Вклякаючи перед ідеєю "надлюдини", здали себе на поталу примхливої "метафізики титанізму" та „культу гігантоманії“ – І. Кант, Й. Фіхте, Ф. В. Й. Шеллінг, А. Шопенгауер, Л. Фойєрбах і, звичайно, К. Маркс та Ф. Ніцше. Більше того, "слово "супермен" відчеканив і надав йому вартості ще Гете". Що стосується Гегеля, то "він не лише виголосив безгрішність держави. Він також проповідував рятівну чесноту війни й мілітаризму"³⁶⁵. Т. Масарик, людина твердої демократичної етики, не міг прийняти німецького домінування в політиці, іронізуючи, що "рівно ж як Пруська держава і прусацтво є абсолютними, так і німецька філософія і німецький ідеалізм також є абсолютними, насильницькими і неправдивими"³⁶⁶. Вони "підмінили величезністю колосальної вавилонської вежі те, що має бути величністю людськості, об'єднаної в Свободі." Увесь цей "комплекс мілітарно-філософського духу" Масарик вважав відповідальним перед людством за першу світову війну. Цікавою стає і

³⁶³ Франко І. Соціалізм і соціал-демократизм // Франко І. Мозаїка. – Львів: Каменяр, 2001. – С. 376-377.

³⁶⁴ Masaryk Thomas. The Making of a State. Memories and Observations 1914-1918. – New York. Howard Fertig, 1969. – P. 310.

³⁶⁵ Ibid. – P. 310-311.

³⁶⁶ Ibid. – P. 311.

думка Т. Масарика про те, що модерні ментальні недуги взаємопов'язані з незрілістю поглядів на життя і "є результатом *неадекватності* в організації суспільства"³⁶⁷.

Думки чеського філософа й національного діяча особливо видаються симптоматичними, оскільки діагноз "надлюдини" поставлений ще задовго до узурпації влади Гітлером.

Таким чином, переконуємося знову, що соціально-політичні перетворення і дискурсивні практики перебувають у значно щільнішому взаємозв'язку, аніж видається на перший погляд. Очевидно, що відповідальність за соціальні трагедії ХХ ст., (це також період утвердження практики громадянського суспільства) має взяти на себе не лише німецька філософія. Варто також зважити на те, що програма німецької філософії виважувала інші метафізичні проекти, як-от: тотального колективізму й непередбачуваного утилітарного індивідуалізму. Інакше кажучи, відповідальність є спільною, як спільним є і простір свободи.

³⁶⁷ Ibid., – Р. 314.

РОЗДІЛ 6
**ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО
ЯК УМОВА ПІДТРИМКИ ДЕМОКРАТІЇ:
ТЕОРІЯ А. ДЕ ТОКВІЛЯ**

Нову інтерпретативну модель громадянського суспільства запропонував Алексіс де Токвіль³⁶⁸. Його теорія істотно відрізняється від підходів Дж. Лока, А. Фергюсона, Т. Тейна, С. Берка, А. Росміні. Погляди Токвіля особливо контрастують з теорією громадянського суспільства Гегеля.

Токвіль обґрунтовував природу громадянського суспільства, виходячи не з абстрактно-метафізичного універсалізму в ім'я інтересів держави, як робив то Гегель. Він інтерпретував соціальну єдність людей, посилаючись на конкретику суспільного життя та урядового регулювання в Америці. Маючи перед собою досвід Французької революції й спостерігаючи перетворення республіки в імперію, Токвіль не став прихильником посилення ролі держави. На його думку, піднесення держави понад суспільні форми самоврядування неминуче вестиме до небезпечних соціальних конфліктів. По-перше, державна влада, що в силу своїх внутрішніх особливостей схильна до корупції і бюрократизації відносин між інституціями і людьми, тяжітиме до деспотизму навіть за певних демократичних форм суспільних стосунків. По-друге, забюрократизована влада позбавлятиме громадян сенсу їх громадської активності і, начебто дбаючи про добробут, окрадатиме населення в його правах і свободах.

Небезпека з боку державного апарату розпочинається з підміни в свідомості громадян значення поняття *свободи*. Так стається, коли свобода від деспотизму чи свобода як незалежність індивіда від його соціального походження набуває інверсії в сенсі *безпеки* людини, яку

³⁶⁸ Алексіс де Токвіль (1805 - 1859) походить із знатного французького аристократичного роду. Його батьки під час якобінського терору були ув'язнені. У 1831 р. як службовець судової установи добровільно подорожує до Америки, щоб вивчити досвід пенітенціарної системи США, де він фактично перебував дев'ять місяців. У 1835 р. виходить I том „Демократії в Америці“, а в 1840 р. – II том книжки. Книжки вважаються класичним джерелом з питань демократії взагалі. У СРСР їх не видавали і принципово замовчували.

З 1837 р. Токвіль бере активну участь у політичному і громадському житті Франції. Обирався членом Французької академії. З політичної арени відходить з 1951 р. У 1856 р. виходить ще одна дуже популярна книжка Токвілля: „Давній режим і революція“.

мають принести державні інститути. Тоді день за днем громадяни дедалі більше потраплятимуть під контроль адміністрації і набуватимуть навичок покірно піддаватися диктату чиновників.

З політичної практики свого часу Токвіль виніс переконання, що головний напрямок соціального розвитку людства спричинений потребами *демократизації* життя. У передмові до дванадцятого французького видання книжки він наголошує, що коли писав свою працю п'ятнадцять років тому, то перебував під постійним впливом „однісінької думки про настання демократії у всьому світі, що неминуче наближається”.

6.1. Свобода, рівність і демократія

Токвіль, як і Геґель, виходив з того, що натуралістична (природна) інтерпретація соціальності має поступитися місцем усвідомленню значення власне суспільних джерел її творення. Суспільні процеси, в яких людина набуває можливості самоздійснення, обумовлені її покликанням до свободи або, іншими словами, потребою діяти самостійно. Соціальним виразом міри свободовиявлення індивіда для Токвіля стає *рівність*. Рівність набуває майже синонімічного значення щодо свободи і є базовим інтерпретативним знаком соціальної єдності людей. Загалом Токвіль зберігає вірність ідеалам Просвітництва – Свободі, Рівності, Братерству, що їх уславили філософи Французької революції. Проте під впливом американської соціальної й історичної дійсності на перше місце він ставить рівність. Не применшуючи значення свободи, зокрема в економічних відносинах, надає перевагу егалітарному розумінню демократичних перетворень. Що стосується братерства, то Токвіль його інтерпретує в значенні спільноти, поза якою рівність і свобода не будуть комутованими.

Токвіль вважає, що історія рухається в напрямку долання станових бар'єрів та нерівності. Встановлення рівності є провіденційною неминучістю, що соціально поступово й невпинно зближує шляхтича й простолюдина. Шлях до рівності є шляхом до *демократії*, переможна хода якої є “торжеством цивілізації та освіти”. Серед безлічі нових явищ у США Токвіль найбільше був вражений “рівністю існування людей”, яку він ідентифікує з поступом демократії: її влада поширюється далеко за межі політичних звичаїв і юридичних норм. Демократичність позначається “як на урядовому рівні, так і однаковою мірою на житті громадянського суспільства: рівність створює громадянську дум-

ку, народжує певні почуття, накидає звичаї, модифікує все те, чого вона не викликає безпосередньо³⁶⁹.

Подана думка також свідчить, що громадянське суспільство і демократія не тотожні і не цілком рівнозначні за обсягом ознак. З цього випливають принаймі три важливі запитання: чи йдеться про певний історичний етап, на якому демократія і громадянське суспільство ще не досягли тотожності; що є такого в громадянського суспільстві, що не має демократичної природи і водночас є елементом громадянського суспільства; чи може існувати громадянське суспільство, зміст якого цілком визначається демократичними процесами і поглинається ними?

Оскільки в Токвіля рівність, демократія і свобода належать до однопорядкових явищ, то виникає додаткове запитання: чи повнота свободи людини вичерпується винятково повнотою змісту громадянського суспільства, чи в останньому є елементи, що обмежують повноту свободи?

Отже, в основу аналізу соціальної дійсності Токвіль кладе феномен демократії. Демократичні відносини і стосунки інтерпретуються як "вирівнювання умов життя" задля здійснення свободи людини вільно думати, висловлюватися і діяти. За таких умов чинником успіху особи покликаний ставати її розум, а інтелект "набуває статусу соціальної сили", перетворюючись у джерело визнання і багатства. Демократичні норми встановлюються в ході історичного розвитку людства, їх чинниками є те, що сприяло рівності в суспільних відносинах. Так, "через церкву рівність почала проникати в середину правлячих кіл", а "інститут міських комунальних рад впроваджує практику демократичної свободи в самій цитаделі феодальної монархії"³⁷⁰. Інтелектуальна праця і винаходи, що постають у вигляді вогнепальної зброї, книгодрукування, поштової служби тощо, сприяють демократизації суспільства, тому „бажання стримати розвиток демократії є ніщо інше, як боротьба проти самого Бога ...”³⁷¹

Токвіль розглядає демократію як тип суспільного життя і міжлюдських стосунків. Суспільство „знизу” генерує демократичні чинники і змушує відповідно реагувати владу і державу. Демократія зростала на вулицях, у народі, часом вона перебувала під владою „диких інстинктів”, але неперервно прагнула до покращення соціального

³⁶⁹ Алексіс де Токвіль. Про демократію в Америці. – К.: Всесвіт, 1999. – С. 23.

³⁷⁰ Там само. – С. 23, 25.

³⁷¹ Там само. – С. 26.

становища народу. Звертаючись до досвіду Франції і порівнюючи його з американським суспільством, Токвіль критикує спроби королівської влади чи наполеонівської держави стримати природний розвиток демократії. Французька демократія, що розгорталася своїм ходом, перебувала під жорстким тиском державної влади і була залишена на самотпів. Це й призвело до непередбачуваних вибухових викидів народної пристрасті й обурення владою. Розгортання демократії всупереч нормам врядування викликало безлад і „гуркіт боїв“: вона „розхитувала все, що не зуміла знищити.“ Формально демократичні заворушення, що переростали в бунти і революції, відбувалися під гаслом свободи. Домагання свободи, за Токвілем, спонукувалися прагненням людей до рівності. Однак тут існує поважна проблема. Ідеї рівності європейські народи сприйняли через християнський принцип рівності перед Богом, проте наявність деспотичних монархічних режимів перешкоджала і природній ході демократії, і розумінню рівності перед законами. Це викликає подвійне напруження: з боку офіційної недемократичної влади і з боку представників народу, які, досягнувши влади, перетворюють новий статус свободи на право чинити насильство. Токвіль вважає, що такі „поборники“ свободи відстоюють її не лише з міркувань шляхетності розуму, але як „засіб здобуття найбільших вигод“. „Цим останнім, – пише Токвіль, – слід було б мерщій звернутися по допомогу до релігії, бо вони мусять знати, що царства свободи не можна домогтися без панування моральних засад, так само, як не можна зробити високо моральним суспільство без віри“³⁷².

Рівність громадян перед законом створює достатні для свободи умови; в соціальному житті такі умови відповідають демократії. Рівність перед законом усуває загрозу насильства над людиною з боку влади, тому першою умовою свободи є відсутність соціально-політичних підстав для сваволі. Влада також повинна бути демократичною – такою, що здатна забезпечувати народу управління самим собою. Народ повинен контролювати владу, відповідно реформуючи політичну систему і надаючи політичним інститутам демократичного змісту. Токвіль вважав, що на його час у світі була лише одна країна, соціальний стан якої відповідав найповнішому втіленню свободи – це США. Там „велика соціальна революція ... майже досягла природних меж свого розвитку“ через те, що іммігранти зуміли „відокремити демократичні принципи розвитку“ від того, проти чого вони боролися в старому

³⁷² Там само. – С. 29.

світі³⁷³. Новий світ виникає як *система саморегульованих громад*, які в сукупності утворюють "сильне громадянське суспільство".

Чи не вперше Токвіль висловлює спостереження, яке перетворюється в серйозну проблему для теоретичних дискусій упродовж двох століть. Зокрема, її тонко обіграє сучасний філософ Френсис Фукуяма.

За Токвілем, демократичні суспільства можуть бути організовані і ліберально, і деспотично. Проблема полягає у відповідності політичних інститутів вимогам демократії. Американське суспільство є ліберальним, і до цього спричинилися передусім *громадські* чинники. Іншими словами, природа ліберальної демократії в США зумовлена розвитком громадянського суспільства, в основі якого є „*громадянська і моральна свобода*”. Така свобода – це „сила, яка втілюється в єдності всіх ...Ця свобода полягає в тому, щоб без страху творити все добре й справедливе. Цю святу свободу ми зобов'язані боронити ... і в разі потреби жертвувати задля неї власним життям”³⁷⁴, – наведені слова належать Вінтропу, губернаторові штату; Токвіль цілком солідаризується з ними.

Проте він переконаний, що демократичні народи мають „палкішу любов до рівності, аніж до свободи”. Саме природним потягом до рівності Токвіль визначає сферу громадянського суспільства. На його думку, „рівність може бути встановлена в громадянському суспільстві, не будучи при цьому поширена на політичне життя”³⁷⁵.

Поєднуючи рівність зі свободою в їхньому „граничному виразі”, оскільки люди не можуть стати абсолютно рівними без того, щоб бути цілком вільними, Токвіль вважає, що існують достатні підстави чітко розрізняти два поняття. Люди прагнуть до свободи і мають схильність до рівності в різних формах, діях та ситуаціях. Свобода як вартість була властива для різних суспільств та політичних устроїв і, отже, зустрічається не лише в демократичних державах. Тому, з погляду Токвіля, вона „не може розглядатися як визначальна риса демократичних віків”. Основоположним явищем є рівність умов існування.

Рівність загалом вартість сторично триваліша й соціально зрозуміліша за свободу. Рівність є явищем давнім, вона увійшла в глибину народних звичаїв та уявлень і набула нормативних форм громадського життя. Свобода ж існувала лише в думках і внутрішніх схильностях.

³⁷³ Там само. – С. 30.

³⁷⁴ Там само. – С. 50.

³⁷⁵ Там само. – С. 406.

Сама ідея свободи разом з напруженим прагненням до неї почала розвиватися відтоді, коли умови життя стали вирівнюватися. Тому не варто дивуватися, що більшість народів надає перевагу саме рівності, а не свободі. Звичайно, йдеться про громадську і громадянську рівність, а не політичну. Дуже цінними є міркування Токвіля про те, що коли існує народ, позбавлений рівності, то до цього він прийшов внаслідок тривалих і руйнівних зусиль. „Для цього йому було необхідно змінити свій суспільний устрій, скасувати свої закони, оновити свої уявлення, переглянути свої звичаї. Для того ж, щоб утратити політичну свободу, досить не триматися за неї міцно: вона легко вислизає з рук”³⁷⁶. Така думка трапляється в Т. Пейна. Однак Токвіль указує, що соціальність (суспільний устрій) існує відносно автономно від політичної сфери і розвивається як тривалий історичний процес, тоді як політична влада – явище значно мінливіше. Коли свобода узалежнюється лише від влади, тоді суспільство, народ стають заручниками і політиків, і незбагненної ірраціональної фатальності. Природа ж має бути значно відповідальнішою за долю людини, аби попустити її свободу на самоплив політичних розрахунків.

Соціальність складається як ансамбль звичаїв, вірувань, традицій, уявлень, самоврядних інституцій, добровільних громад та асоціацій у напрямку забезпечення рівних можливостей членів спільноти. Важливо також відрізнити спільноту первісну чи аграрну від спільноти нової, модерної, про яку оповідає Токвіль. Норми рівноправності істотно змінюють соціальну природу спільноти, яка по суті була метафорою ідеї братства. Властиво, егалітарна соціальність є достатньою умовою для поширення свободи на політичному рівні. Якщо ж соціальний рух йтиме від зворотного, від політичного режиму, тоді неминучі криваві революції чи бунти. Тобто домагання надмірної політичної свободи здатне поставити під загрозу громадський мир і життя громадян.

Благо, яке приносить *свобода*, дає плоди лише через тривалий час. До таких плодів Токвіль відносить *поборювання індивідуалізму*. Причому він розрізняє індивідуалізм від *егоїзму*, інтерпретуючи останній як “надмірну і пристрасну любов до самого себе”, породжену сліпим інстинктом. „Егоїзм – це порок, старий як світ”. Індивідуалізм – слово, що виникло недавно для „вираження нової ідеї”, це породження демократичного суспільства. Індивідуалізм – це почуття, що спонукає *громадянина* „відокремити себе від собі подібних й усамітнитися в своєму родинному та дружньому колі, створивши собі маленьке суспі-

³⁷⁶ Там само. – С. 407.

льство, радо зрікаючись турбот про суспільство в цілому³⁷⁷. Таким чином, демократія індивідуалізму, на думку Токвіля, несе певну загрозу, бо він здатен замкнути людину в глибині її серця, зробивши з неї самотника.

Загалом Токвіль вважає, що „американці за допомогою свободи боролися проти індивідуалізму, породженого рівністю, і перемогли його³⁷⁸. Перемога одержана завдяки поширенню громад та місцевого самоврядування за умов свободи громадян щодо *об'єднань* задля спільних інтересів і надто їх здатності до *безкорисливості, милосердя й щирості* замість чистого індивідуалізму.

6.2. Чинники громадянського суспільства у США

Попри найприхильніше ставлення до Америки Токвіль, проте, не був її романтичним апологетом. Радше він прибічник етичного ставлення до демократичного суспільства, що забезпечує найповніший вияв індивідуальної свободи людини. Розглядаючи американське демократичне суспільство, Токвіль прагне розв'язати два завдання: а) які чинники в демократичному суспільстві пов'язані зі збереженням свободи; б) що саме загрожує рівновазі американського суспільства, беручи до уваги, що існування демократичного суспільства прямо пов'язане із забезпеченням індивідуальних свобод. Усвідомлюється взаємозв'язок стабілізуювальних (сприятливих) і деструктивних чинників демократичного суспільства, що однаково діють через людину або, точніше, через спільноту індивідів у сенсі їх *вільного* самоздійснення.

Одним з вагомих чинників поширення демократії в Америці Токвіль вважає відсутність будь-якої спадкової політичної системи. Імігранти збиралися в поселеннях, творили нові міста *випадково*, без будь-якого політичного примусу. Цілі покоління пройшли суворе соціальне загартування з необхідності спільно налагоджувати життя, головною нормою якого стає забезпечення індивідуальної свободи. Нові обставини життя, на думку Токвіля, сприяли американському населенню „куди ліпше, ніж для більшості народів Європи, зрозуміти, що таке права людини і принципи справжньої свободи³⁷⁹. Сприяння здійснювалося передусім у царині практичній. Поселенці на нових землях

³⁷⁷ Там само. – С. 409.

³⁷⁸ Там само. – С. 413.

³⁷⁹ Там само. – С. 40.

налагоджували рівні умови для громадського самоврядування, що стало "прообразом вільних інститутів влади". Орієнтація на рівні можливості кожного члена громади глибоко входила в повсякденне життя і перетворювалася в звичаї. Зародки демократії були притаманні усім європейським народам, де були свої історичні форми самоврядування.

Токвіль зовсім не ідеалізує американських поселень. Він підкреслює важливе значення уже сформованих в Європі моральних цінностей поселенців, що перетворювалися в американців. Між ними бували й такі, які не мали жодного шляхетного помислу і благородної мети, – вони переселялися з надією на легке збагачення і часто мали непогамовний та лихий норів. Саме в поселеннях, складених з людей неушляхетнених звичаїв, поширювалося рабство і нерівність. Але Токвіль зовсім не вивищує шляхетних звичаїв за ознакою міського походження людини. Він вважає, що „народ у багатих містах” Європи куди грубіший, ніж у селах. Соціальна нерівність здатна огрублювати душі людей і робити їх жорстокими. І навпаки, скажімо, „індіанці поголовно неосвічені і вбогі, проте, вони рівні і вільні”, їм не притаманна брутальність, а їх поведінка вирізняється „деякою внутрішньою стриманістю й своєрідною аристократичною ввічливістю”³⁸⁰.

Наведені думки Токвіля засвідчують дві речі: перша – люди, згуртовані в громаду, товариство чи навіть етнос добровільно, без примусу за природним покликом здатні створювати протодемократичні форми самоорганізації, доповнюючи принципи рівності; друга – стосується переконань Токвіля в природному походженні демократичних намірів людини, вважаючи їх органічною потребою соціальної організації. Токвіль застерігає, що зібрання до купи індивідів з винятково інтересами збагачення і наживи не є достатньою підставою для утворення демократичної громади. Навпаки, стосунки в подібній соціальній групі визначатимуть спільні воління ієрархії та вождизму і матимуть деспотичну детермінанту влади, нехай навіть неполітичного локального рівня. Іншими словами, згряя розбійників з грубими душами не волітиме демократичного врядування, хоча на устах у кожного з них може бути слово „свобода”, бо лише промовляння слова „свобода” зовсім не означає, що людина не буде зверхньою над собою подібною. Отже, найважливішим є душевний стан людей, зібраних долею до купи, в тому сенсі, щоб над ними не брали гору звичаї і звички, набуті в умовах примусу і насильства. Зародки демократії в нових умовах життя

³⁸⁰ Там само. – С. 37.

спричиняються, зокрема, тим, що „в більшості емігрантів, які полишили свою батьківщину, цілком було відсутнє почуття якоїсь зверхності над іншими людьми”³⁸¹.

Думка близька по духу до обґрунтованих у теоріях Т. Пейна і А. Росміні поглядів про *загарбницьке* походження деспотичних режимів. Справді, загарбник переважно шукає свою свободу; парадокс лише в тому, що свобода приходить у його душу як потреба зверхності над покірним. У протилежному разі позбутися зверхності – означатиме стати в рівень з тим, до кого прийшов зі своєю свободою. Це також означатиме потребу, якщо не прийняти його культуру, то принаймі бути толерантним.

Токвіль підкреслює *ідейний* компонент формування громад Нової Англії. Серед її поселенців було багато таких, які переселялися до Нового Світу зовсім не щоб збільшити понад усе свої статки. Вони, для яких „були властиві порядок і висока моральність”, слухаючи голос „розуму й серця” в прагненні „домогтися перемоги якоїсь *ідеї*”, створювали суспільство, де не було поділу на „знатних панів і простий народ”, і поселялися з дружинами і дітьми. Важливу роль серед таких поселенців відігравали родини *пуританів* з Англії, які в своїх релігійних поглядах „зближались з демократичними і республіканськими теоріями”.

6.3. Громада

Під впливом ідейного компонента переселення, що мала передусім релігійний зміст і часто позначалася мотивами ухиляння від політичного тиску на батьківщині, складалися самоврядні громади, члени яких були свідомі „внутрішньої свободи”. Токвіль пише, що „в жодній частині країни принцип свободи не здійснювався так повно й широко, як у штатах Нової Англії”³⁸².

Організаційні форми самоврядування набули характеру засадничих принципів створення законодавства. До них належали: „участь народу в загальних справах, вільне голосування з питань про податки, відповідальність представників влади перед народом, особиста свобода й суд присяжних”. Токвіль наголошує, що всі перелічені принципи сприймалися одностайно і ставали нормами життя в Новій Англії. Поширювалися вони через громади, що утвердилися остаточно вже з

³⁸¹ Там само. – С. 41.

³⁸² Там само. – С. 45.

1650-х років. „Громада була тим місцем, яке об'єднувало й міцно зв'язувало людей і де вони могли ... здійснити свої права й виконувати свої обов'язки”³⁸³. Громада обирала посадових осіб, встановлювала місцеві податки, піклувалася про дотримання громадського порядку, утримувала нужденних, піклувалася про освіту й організовувала безпеку. Щодо останнього, то цікавим є те, що, наприклад, у штаті Коннектикут усі громадяни віком понад шістнадцять років були *зобов'язані* носити зброю. Вже в XVII ст. тут обиралися *всі* посадові особи виконавчої влади й між ними – губернатор. На відміну від Європи, де політичне життя організовувала центральна влада, в Америці, навпаки, „громада утворилася раніше, ніж округа; округа з'явилася раніше за штат, а штат раніше, ніж уся конфедерація”³⁸⁴.

Отже, найважливішим соціальним чинником підтримки індивідуальної свободи й підтримки демократії в теорії Токвіля є *громада*, або, в політичному аспекті, громадське самоврядування.

Органи місцевого самоврядування покладали на себе функцію освіти населення. Влада одержала право штрафувати батьків, які не віддавали дітей до школи. Освіта розглядається як вкрай необхідна умова кращого соціального облаштування життя. Освіта необхідна для забезпечення „принципу народовладдя” – наступного важливого чинника, який складається на рівні *громади* і проймає собою всю політичну систему врядування в Америці.

Токвіль виводить політичні інститути США з громади та системи громад. Громада відповідає природі людини в тому, що як тільки люди збираються разом, громада виникає „нібито сама собою”. Слід пам'ятати, що свобода в громаді не встановлюється спеціальними зусиллями людей, а розвивається стихійно, сама собою і залежить від відповідності громадського життя формам політичного врядування в державі. “Можна твердити, – пише Токвіль, – що жоден з народів Європи не знає, що таке незалежність громади. Між тим саме в громаді полягає сила свободи народу”³⁸⁵. Встановлення громадських інститутів є головним чинником демократизації суспільства і ствердження незалежності народу від свавілля вищої влади. Громадські інститути „відкривають народові шлях до свободи”. З іншого боку, важливо, щоб громадське життя вивершувалося належними громадськими інституціями влади. Інакше політичний режим деспотичної держави проника-

³⁸³ Там само. – С. 48.

³⁸⁴ Там само.

³⁸⁵ Там само. – С. 64.

тиме й до громади, а деспотизм, „загнаний у середину громади“, розкладатиме її й корумпуватиме стосунки.

Через громаду народ здійснює владу безпосередньо. Основною формою урядування громади є рівні вибори посадових осіб, які здійснюють різноманітні функції на місцевому і загальнодержавному рівнях. У США школа для поселення стає неодмінною умовою, закріпленою законодавчо, проте саме громада збирає кошти на будівництво, будує й керує школою. Тут Токвіль бачить разючу відмінність між становищем народів Європи й Америки. У Європі центральний уряд посилає своїх працівників до громад і контролює їх, тоді як в Америці, навпаки, громада використовує своїх посадовців із загальнодержавною метою, і навіть збирачів податків для держави обирає громада.

6.4. Взаємодоповнювальна сила громади і сила влади

Сенс громадського самоврядування полягає ще й у тому, щоб якомога більше людей зацікавити справами суспільства. Активність членів громади визначає силу громади. А що люди, на думку Токвіля, звичайно „тяжіють до сили“, то вони зацікавлені подвійно – і в силі своєї громади, і в могутності країни, яка складається із системи громад. Не забудьмо спостереження Токвіля про те, що „в підкореній країні любов до своєї вітчизни неминуче слабне“. Відповідно в Сполучених Штатах *„справедливо вважають, що любов до батьківщини є своєрідним культом, що люди тим щиріше його сповідують, чим частіше його справляють“*.

Сила громад складає самостійну царину громадського життя відносно державної влади і, як вважає Токвіль, функції центральної влади значно обмежені, подібно до того, як посадові особи, призначені, а не обрані, скрізь мають менші повноваження. Відтак округа в США не відіграє ролі політичної одиниці.

Токвіль цілком свідомо розмежовує громадську та державну сфери, поза якими діють „тільки приватні інтереси“. Громади, об'єднані разом, утворюють штат, який є носієм державної влади. Через громади здійснюється принцип народовладдя і складаються громадянські відносини між індивідом і державою. Статус громадянина демократичної держави зумовлюється передусім силою і значенням громади в політичному житті країни, а не самою державною владою,

яка за інших історичних і політичних умов воліє розглядати громадянина радше в статусі підлеглого.

Слід визнати, що поняття і громадянського суспільства, і громадянина в сенсі їх народження громадою і громадською активністю набуває дещо іншої інтерпретації, аніж за тих соціально-політичних умов, коли все політичне життя визначається на рівнях центральної державної влади. Громадянське суспільство створюється не просто „знизу“, а передусім через громади з їхнім засадничим принципом самоврядування; громадянами індивіди стають передусім у громадах, де здійснюються принципи рівності і демократії. Властиво громади делегують на вищих рівнях політичної влади значення громадянства; громади утворюють міста, а не міста – громади. Стосунки людей у громаді та між громадянами утворюють мережу значень навколо принципу рівності й набувають означення – громадянських стосунків. Справа політичної влади в тому, визнати чи не визнати громадянський статус народу і демократичні політичні режими, які, опираючись на принцип народовладдя, легко й послідовно зберігають за народом його громадянські права і стверджують статус громадянина. Тому сила громади в суспільстві за природою речей має бути первинною щодо політичної влади й контролювати останню.

Громада здатна проводити власну владу, опираючись на принципи рівності й самоврядування задля власної безпеки і безпеки індивідів. Токвіль визначає два можливих способи контролювати владу з тим, щоб обмежувати її силу. („Нація має два способи послабити силу влади“). Перший спосіб, типовий для Європи, полягає в намаганні послаблювати владу „в самісіньких її підвалинах“, урізуючи можливості громади самостійно захищати права її членів. Токвіль іронізує, що таке послаблення прав і можливостей людей боронити самих себе „в Європі, звичайно, називається встановлення свободи“. Існує, проте, інший спосіб „зменшити роль влади в суспільстві“, що не передбачає обмежувати суспільство його можливостей і не потребує позбавляти індивідів їхніх громадянських прав. Необхідно подбати про те, щоб політична влада була розосереджена і передана до різних рук. Найкраща влада та, що найменш помітна в повсякденному житті народу. Так може ставатися, якщо влада цілком зосереджена в самій громаді. У США даний принцип стверджується тим, що влада округу не має права втручатися в діяльність громади. Це позначається *відсутністю ієрархії* в адміністративному управлінні штатом.

Громада є таким центром, де зосереджені не лише засади управління суспільством, але й „всі почуття людей“. Проте не скрізь у США роль громад однакова. У міру просування на південь вона зменшується і стає менш активною. Зростає роль урядовця, звужується влада виборців, громадські збори проводяться значно рідше, від громади до округу переходять адміністративні функції. Це веде до того, що мешканці поселень, містечок і міст не можуть безпосередньо впливати на справи громади і суспільства. Послаблення громади і громадянського суспільства за рахунок посилення й централізації політичної влади негативно позначається на рівні добробуту населення південних штатів. Токвіль цілком переконаний, що „об'єднана сила громадян“ не дорівнює „урядовій чи державній владі“, вона співмірна з силою громад та стосунками між індивідами, що складаються в систему громад. Таким чином, система громад, дуже різних за своїми культурними, виробничими та фаховими особливостями, загалом утворюють єдину *субсидіарну* систему взаємопримноження вмінь, здібностей і добробуту.

6.5. Громадський дух і соціальний капітал

Сукупно основні чинники громадянського суспільства забезпечують індивіди активною участю в громадських справах. Громадська зацікавленість і навіть відданість людини суспільству, а не безпосередньо урядові і державі, складають основу громадянського поступу. Токвіль розглядає громаду в сенсі її внутрішньої здатності встановлювати зв'язки між людьми винятково на основі *добровільності* і непримусовості. Добровільність в індивідуальній поведінці громадян корелюється з відчуттям свободи і відповідно відбивається на взаємозв'язку інтелектуального і практичного життя суспільства. Іншими словами, активна добровільна участь у громадських справах прищеплює людям *смак* до прагматики, формує відповідну естетику й культуру. Її основними ознаками є те, що сучасний дослідник Майкл Волзер називає громадською порядністю, яка проявляється в здатності члена громади поступатися чисто індивідуальними цілями задля утвердження громадського добра. Вона полягає в тому, що, домагаючись індивідуальних інтересів, члени спільноти зобов'язані один одному ґарантією „безпеки і добробуту“³⁸⁶. Йдеться не про те, що в громадянському суспільстві лю-

³⁸⁶ Див.: Волзер Майкл. Безпека і добробут // Сучасна політична філософія. – К.: Основи, 1998. – С. 486 – 524.

дина має бути конче альтруїстом. Але це означає, що індивідуальний егоїзм виявляється в контексті громадських інтересів. Це складає зміст прагматично орієнтованої активності і виражається в громадянському духові. Громадянський дух викликає в членів громадянського суспільства потребу довіри, ввічливості, люб'язності, толерантності і розуміння. З багатьох дуже різних причин зовсім різні люди під впливом громадянського духу, „не зважаючи на свої вади та помилки, сприяють загальному розвиткові, тимчасом як у недемократичних установах є дещо таке, внаслідок чого діяльність талановитих добродішних людей призводить до страждань їхніх співгромадян”³⁸⁷.

Громадянський дух проймає густу мережу взаємодії людей громадянського суспільства сенсом *взаємодовіри*, толерантності і солідарності. Значення трьох останніх соціальних орієнтацій пізніше набуло визначення під назвою „*соціального капіталу*” й оживило дискусію про роль громадянського суспільства. У цій дискусії є послідовники Токвіля і є його критики. Що стосується самого Токвіля, то він не застосовував поняття соціального капіталу, але надав концептуальні підстави для того, щоб високу громадянську свідомість пов'язати зі значенням соціального капіталу.

Теорія Токвіля про громадянське суспільство переконує в тому, що громадянський дух, толерантність, взаємодовіра, або соціальний капітал, має в собі моральний компонент. Це означає, що від уживання він не зношується, а, навпаки, наростає. Ресурс його зменшується від незастосування або корупції (А. Гіршман).

Якщо застосувати концепцію соціального капіталу до ідей Токвіля (а для цього є всі підстави), то вона передусім може інтерпретуватися через значення морального компонента, найширше означаючись громадянським духом³⁸⁸.

Громадянський дух, про який говориться в Токвіля і який проймає громадянське суспільство Америки, постає, на перший погляд, у значенні „*невидимої руки*” Сміта. Стається так, що, допускаючи часті помилки у виборі достойних людей для влади, держава, якою керують такі люди, на думку Токвіля, загалом процвітає. Цей же громадянський дух забезпечує соціальну єдність Сполучених Штатів і, зокрема, те, що „державні службовці не захищають *класових* інтересів”. Зауважмо, що Токвіль висловлює це міркування в 1835 році – задовго до марксист-

³⁸⁷ Токвіль А. Про демократію ... – С. 196 – 197.

³⁸⁸ Детальніший розгляд дискусії з приводу значення соціального капіталу буде подано у пізніших розділах цієї праці.

ських концептів. Він продовжує: „В державі, якою керує аристократія, громадянським діячам властиві класові інтереси ... В аристократичних суспільствах класові інтереси поневолюють навіть чесних людей, і вони, самі того не помічаючи, поступово змінюють суспільство, пристосовуючись тільки до своїх інтересів, а також роблять усе для того, аби забезпечити надійне майбутнє своїм нащадкам”³⁸⁹. Отже, громадянський дух – це те „зілля”, яке допомагає видужувати суспільству і державі від зіткнення класових інтересів.

Важливим компонентом громадянського духу є почуття „природженої любові до батьківщини”. Токвіль розглядає це почуття в релігійному сенсі, яке складається на рівні громад і „здатне творити чудеса”. Він розрізняє два типи патріотизму: *інстинктивний* і *раціональний*. Перший панує тоді, коли „звичаї прості” й володарює давній суспільний порядок. Другий виникає внаслідок освіти й розвивається за допомогою законів. Такого типу любов до батьківщини „може менш великодушна й палка, але плодотворніша й стійкіша”. Вона врешті-решт „зливається з особистими інтересами людини”³⁹⁰. Другий тип патріотизму, як вважає Токвіль, властивий республіці. Він має важливе значення для об’єднання індивідуальних інтересів з інтересами народу і країни. Подібне об’єднання складається на рівні громадянського життя і є компонентом громадянського духу. Патріотизм пов’язаний не просто з вірою, а зі звичаями і традиціями. Втрата звичаїв руйнує образ батьківщини, і люди тоді гублять також чуття громадянського духу, „замикаючись у вузькому й неуцькому егоїзмі. У такі моменти люди позбавлені пересудів, але вони не визнають ні влади розуму, властивого монархії, ні раціонального, властивого республіці, вони зупинилися між тим і тим і живуть у розгубленості та безпорадності”³⁹¹.

З наведених думок та аргументів на користь підтримки демократії випливає ще одна, дуже несподівана, здавалося б, ідея – виявляється, що патріотизм у формі громадянського духу засвідчує соціальну потребу „*вкоріненості*” людини в культурному житті громади. Вихо-

³⁸⁹ Там само. – С. 196.

³⁹⁰ Там само. – С. 197.

³⁹¹ Там само. Далі Токвіль висловлює міркування про надмірність американського патріотизму. Він пише, що в своїй національній гордості вони доходять до крайнощів марнославства. „Нема нічого неприємнішого в повсякденному житті, як цей нестерпний американський патріотизм. Чужоземець ладен похвалити багато що в Америці, та він хотів би, аби йому дозволили також щось по критикувати, а йому в цьому категорично відмовляють”.

дить, що "укорінення" не лише не суперечить демократичним настановам суспільства, але й сприяє їхньому поширенню. Отже, "укорінення" як елемент громадянського духу позитивно впливає на демократизацію політичних інституцій і (що особливо важливо!) не суперечить, а сприяє економічному розвитку країни. Саме з приводу культурного вкорінення людини в ліберальному дискурсі буде відбуватися часом непримиренна полеміка з націоналізмом, гомін якої лунає донині, періодично спалахуючи з новою силою.

Пожвавлена увага до громадянського суспільства в кінці ХХ ст. повернула до життя концепт "соціального капіталу". Прибічники поглядів Токвіля, а серед них Р. Патнем, Ч. Тейлор, М. Волзер та інші, схильні вважати, що густа мережа соціальної взаємодії, заснована на добровільних громадських організаціях (ДГО) або, як тепер прийнято говорити, на неурядових організаціях з неприбутковими інтересами (НУО), посилює довіру і примножує "соціальний капітал" (СК). У цей спосіб громадянське суспільство поліпшує політичне представництво і сприяє урядовій ефективності.

Р. Патнем у широко популярному дослідженні підтверджує основні ідеї Токвіля, вважаючи, що громадянське суспільство і громадська культура, відповідна до нього, позитивно впливає на соціальний розвиток і закріплює демократичні перетворення. Патнем виокремлює головні тези Токвіля щодо природи громадянського суспільства і знову підтверджує їх, інтерпретуючи соціально-політичні перетворення в Італії впродовж 1970-1989 рр. Він вважає, що громадяни в громадянському суспільстві характеризуються *активною* участю в суспільних справах; членство в громадянському суспільстві пов'язане з духом громадського добра значно більше, аніж у суспільстві, орієнтованому на розподіл прибутків; члени громадянського суспільства пов'язані зв'язками взаємодії та співпраці на основі рівних прав; для них притаманні солідарність, довіра й толерантність; саме громадські асоціації виховують у громадян "шляхетні звичаї", почуття співробітництва, громадського патріотизму, збільшують взаєморозуміння³⁹².

Громадянський дух виступає охоронцем демократичної системи. Сама по собі демократія, за Токвілем, може набувати певних вад. Вони, зокрема, зумовлюються індивідуалістичним характером демократичного суспільства та тяжінням до сваволі більшості. Громади чи

³⁹² Ширше про це: Патнем Р. Творення демократії. Традиції громадської активності в сучасній Італії. – К.: Основи, 2001. – С. 199-227.

створені асоціації стають найкращим посередником між індивідуалізмом і державою.

6.6. Громадянське суспільство і демократія: вади і переваги

Взаємообумовленість між громадянським суспільством і демократією, за Токвілем, належить до провідних ідей соціального зв'язку і єдності між людьми. Проте взаємообумовленість не є такою простою, як могло б здаватися з першого погляду. Неотоквіліанці (Ч. Тейлор, М. Волзер, Р. Патнем) надають перевагу властиво громадянському суспільству в сенсі забезпечення ним демократичних перетворень, до яких має прислухатися державно-політична сфера. А. де Токвіль справді надав підстави для таких переконань. Щоб вияснити суть справи, розглянемо аргументи щодо переваг і вад демократії в теорії Токвіля.

На початку розділу вже йшлося про те, що в основу аналізу суспільної та політичної сфер Токвіль поклав демократію. Одним із загальнодемократичних принципів, відомо, є загальне виборче право. Однак Токвіль вважає, що просте його законодавче запровадження автоматично аж ніяк ще не є джерелом демократичних благ. Перебуваючи в Америці, він зробив відкриття, яке приголомшило його: „як багато гідних людей серед тих, ким керують, і як мало серед тих, хто керує“. Токвіль прийшов до висновку, що для сучасної йому Америки залучення на державні посади видатних людей – явище рідкісне. У міру поширення демократії американські державні мужі дуже подрібнішали. Звідси висновок, що „демократії завжди бракує здатності обирати гідних людей, їй бракує бажання й схильності до цього“³⁹³. Токвіль визнає, що демократичні інститути сильно сприяють розвитку „почуття заздрощів у серці людини“. Іншими словами, заздрість є почуттям демократичним, оскільки збуджує бажання рівності. Природа демократії, опираючись на масовість народної участі, пов'язана не просто з волевиявленням народу, вона також залежить від рівня його освіти, від загальної культури. Зрозуміло, що народні маси, перебуваючи в стані постійної тяжкої праці, мало мають часу для дозвілля і добротної освіти. Проте, з іншого боку, праця в рівних соціальних можливостях прищеплює такі якості, яких не набути за жодних інших обставин. Рівень здорового глузду народу виявляється значно

³⁹³ Там само. – С. 169.

продуктивнішим щодо його розуміння спільного блага, аніж воно б обумовлювалося винятково раціонально-теоретичними концепціями. Найкращим чином спільне розуміння власних потреб проявляється через громади або громадянське суспільство. Скажімо, громади в США однією з спільних потреб визнали освіту. Вони не домагалися її в державній владі, а громадськими зусиллями забезпечували рівні можливості для навчання дітей, на громадські кошти будуючи й утримуючи навчальні заклади. Невдовзі американці, за свідченням Токвіля, стали освіченішими, ніж інші народи. Проте в міру свого упередженого розуміння народні маси не допускали видатних людей до влади. Водночас видатні особи самі не домагалися політичної кар'єри, а втікали від неї, аби залишитися самими собою й не опаскуджуватися.

Однак, з іншого боку, шкала виборчого права і народного волевиявлення з роками накидає людям цілком нові навички громадянської й політичної поведінки, оновлюючи й ушляхетнюючи звичаї й розуміння. Тому Токвіль веде мову й про „особливий американський спосіб мислення” у всьому, що стосується влади і гідності особи. „В очах демократії уряд – це не добро, це – неминуче зло”. Влада має бути контрольованою; немає жодної „потреби в зовнішніх ознаках влади”, краще, щоб влада була не дуже помітною. Належним чином діють також і представники влади.

Ще однією істотною вадою демократичного суспільства є корупція. Вона, правда, має поширення у всіх типах політичного режиму, але за демократії, на думку Токвіля, „керівники держави, майже постійно перебуваючи під підозрою, забезпечують у певному розумінні державну підтримку злочинам, у яких їх звинувачують”³⁹⁴. Найгірше те, що за демократичного уряду, застерігає Токвіль, може складатися ситуація, коли аморальність, яка веде до влади, ставить під загрозу саму цінність демократії. Дозволю собі з цього приводу довше цитування: „в демократичних країнах прості громадяни бачать, як людина, що вийшла з їхнього середовища, за короткий термін опиняється при владі й стає багатою; це викликає подив і збуджує в них заздрість; вони починають дошукуватися, яким робом той, хто іще вчора був рівний з ними, нині наділений правом керувати ними ... Основна причина його успіху відноситься на рахунок його вад, і це частенько буває правдою. Ось так відбувається огидне поєднання понять влади та ницості, успіху та негідності, корисливості та безчестя”³⁹⁵.

³⁹⁴ Там само. – С. 187.

³⁹⁵ Там само. – С. 187.

А все-таки перевага демократії уже в тому, що, маючи шанси більше помилятися, вона має також більше шансів для здорового глузду й усунення помилок у міру поступового усвідомлення народом причин зла й корупції. Тобто помилки в демократичному суспільстві принципово надаються до виправлення й усунення завдяки системі розподілу влади, незалежності судів, активності громадської думки. Тому загалом „хоч керівники демократичної держави не завжди достатньо чесні й розумні, її громадяни освічені й свідомі”³⁹⁶.

Вади демократичної форми правління, як вважає Токвіль, „збільшуються в міру посилення влади більшості”. Рішуче протестуючи проти вседозволеності і однієї людини, і багатьох, Токвіль волів би бачити демократію в Америці ґарантованою від наділення владою більшості за рахунок будь-яких меншостей. „Що мені найбільше не подобається в Америці, то це аж ніяк не крайній рівень свободи, що там панує, а відсутність ґарантій проти свавілля”³⁹⁷. Через панування більшості людина позбавляється права бути цілком захищеною від несправедливості і безглуздя, вона вимушена лише підкоритися більшості. Звички, які складаються під впливом сваволі більшості, з часом можуть занапастити суспільство. Самозакоханість не дозволяє більшості почути правду про речі, які достойні критичної думки. Тому влада більшості тяжіє до духовної тиранії над людиною. У цьому зв’язку Токвілю видається, що серед безлічі людей, які в Сполучених Штатах займаються політичною діяльністю, „дуже мало хто вирізняється мужньою ширістю й незалежністю мислення, ... що скрізь є основною рисою людей сильної вдачі”.

Всесилля більшості, формально закріплюване демократією, приховує в собі найбільшу небезпеку і для свободи особи, і для демократії. Влада більшості стає особливо загрозливою, коли від її імені діє законодавча влада. Бо якщо виконавча влада підлягає більшому контролю і регулюванню з боку населення та інших гілок влади, то законодавча влада, обрана на тривалий термін, навчається досягати інтересів влади повторно, використовуючи й заохочуючи можливості марнославства більшості, що нехтує і принижує меншість. До речі, з даною проблемою були обізнані ще перші американські президенти. Джеймс Медісон був свідомий, що „дуже важливо не лише захищати суспільство від пригнічення урядовцями, а й оберігати одну частину суспільства від несправедливості іншої його частини.” А ще раніше

³⁹⁶ Там само. – С. 195.

³⁹⁷ Там само. – С. 209.

Джеферсон, чи не найбільший поборник демократії, говорив, що „нині й ще упродовж багатьох років найбільшу небезпеку становитиме тиранія законодавців. Виконавча влада також може стати тиранічною, але це трапляється пізніше”. У зв’язку з цим Дж. Медісон ще до Токвіля виступив поборником концепції плюралізму інтересів і в законодавчій владі, вважаючи, що уряд не має пересилювати діяльності фракцій, тримаючи їх у межах правового контролю. Як зауважує сучасна українська дослідниця проблем громадянського суспільства, “чи не вперше в політичній філософії тогочасне громадянське суспільство розглядалося не під кутом зору його незаперечної єдності, завдяки чому воно могло протистояти владі, а з позиції конфліктності інтересів і потенційних загроз, які несе в собі боротьба груп і фракцій, але при тому – позитивно, з пропозицією механізмів збалансування загально-суспільних та групових інтересів”³⁹⁸.

Як бачимо, в США на час Токвіля існувало не лише достатньо розвинене громадянське суспільство, але й поширеним було його теоретичне дискусійне усвідомлення.

Повторно звертаючись до аналізу загрози деспотизму, що може очікувати демократичні суспільства, Токвіль вбачає його не в класичних формах „тиранії”, а в тому, що в ХХ столітті одержало назву „споживацтва”, взаємопов’язаного з крайнім індивідуалізмом. Прагнучи вбачати „це нове явище”, бодай визначити, „якщо не можемо йому дати назви”, уявляючи, в яких нових формах розвиватиметься деспотизм за демократичних режимів, він пише: „Я бачу численні юрби рівних і схожих одне на одного людей, які гайнують своє життя в невпинних пошуках маленьких і непристойних радощів, що заповнюють їхні душі. Кожен з них, взятий окремо, байдужий до долі інших: його діти й найближчі з друзів і складають для нього весь рід людський. Що ж до інших співгромадян, то він перебуває поруч з ними, але не бачить їх .., він існує лише сам по собі і тільки для себе. Й якщо в нього ще зберігається родина, то вже можна принаймні сказати, що вітчизни в нього нема”³⁹⁹. В іншому місці Токвіль називає таке тихе й розважливе життя новою формою рабства, що поєднується з деякими зовнішніми й формальними атрибутами свободи та існує „в тіні народної влади”. Внутрішній духовний стан громадянина, який складає нове „невільницьке” суспільство, перебуває під постійним впливом двох протилежних по-

³⁹⁸ Колодій А. На шляху до громадянського суспільства. – Львів: Червона калина, 2002. – С. 38.

³⁹⁹ Там само. – С. 565.

чуттів, що ворогують між собою, – він потребує, щоб ним керували й спрямовували його помисли, бажаючи залишатися вільним водночас. „Перебуваючи під опікою, він заспокоює себе тим, що своїх опікунів обрав сам“.

Як бачимо, суспільство конформізму дорівнює станові індивідуальної „некоріненості“ й не відповідає духові свободи за Токвілем. Воно цілком може бути реальним за умови невідповідності, неадекватності того, що називаємо „культурою народу“ в найширшому сенсі слова, до політичних форм врядування. Неможливо, щоб внаслідок формально демократичних процедур голосування народу, „який має лакейські схильності, можна створити мудрий, енергійний і ліберальний уряд“. *Лакейство*, як явище суто *прислужницького* характеру, що виникло при нобілітетних дворах у Франції, викликає в Токвіля відразу й означається як стиль поведінки людини з відповідними настановами душі „заглядати до рота“ своєму панові. Саме на подібному етичному типові поведінки проростають зерна деспотизму й адміністративної тиранії. Токвіль не певний у демократичних перетвореннях там, де вже панує лакейсько-опікунська психологія і звичаї покори. Він пише: „Якщо колись демократична республіка така, як Сполучені Штати, з'явиться в країні, де абсолютна влада встановила, узаконила й зробила звичною адміністративну централізацію, скажу відверто, що в такій республіці деспотизм буде куди нестерпнішим, ніж у будь-якій абсолютній монархії Європи. Тільки в Азії можна натрапити на щось подібне“⁴⁰⁰.

Вади демократичного режиму, таким чином, не є вади винятково демократії. Вони належать людям, а демократія здатна їх виразніше і проявляти, і лікувати. Адже процвітання демократії обумовлене не діяльністю посадових осіб, а тим, що особи набувають влади шляхом виборів як делеговані представники народу. Важливим чинником підтримки демократії Токвіль знову ж вважає патріотизм, який має в США реальні підстави і розгортається через громадянську активність людей. Бо „хоча в Сполучених Штатах, як і в інших країнах, приватний, особистий інтерес зумовлює переважну більшість людських справ, він все ж не визначає їх повністю. Мушу сказати, – наголошує Токвіль, – що я часто бачив, як американці йшли на значні жертви заради всього суспільства, і сотні разів помічав, як вони надають надійну підтримку одне одному“⁴⁰¹.

⁴⁰⁰ Там само. – С. 216.

⁴⁰¹ Там само. – С. 414.

6.7. Значення добровільних об'єднань

Вади демократичної форми правління долаються силами об'єднань та асоціацій, добровільно створюваними з ініціативи індивідів. Мережа добровільних товариств, об'єднань, гуртків, клубів тощо виникає під впливом дії тих самих природних потреб, які обумовлюють людей об'єднуватися в громади. Первинною потребою залишається прагнення *свободи*, яке забезпечується через створення громад. Проте свобода індивідів, які перебувають у будь-якому випадку ще й у просторі політичної влади, навіть за умов демократичності останньої потребує додаткових форм для свого соціального збереження. Люди, звичайно, створюють демократичні політичні інститути, щоб оборонити себе від деспотичних зазіхань більшості або від тиску монархічної влади. Населення об'єднується в політичні партії також задля оберігання власної свободи. Однак надзвичайно важливими в справі забезпечення свободи індивіда стають об'єднання, в які люди збираються винятково добровільно, поза участю влади, і, що головне, не ставлять перед собою *політичної* мети. Загалом, як зауважує Токвіль, на його час у США політичні об'єднання склали лише малу частину „величезної кількості асоціацій, наявних у країні“. Токвіль вражений тим, що американці „найрізноманітнішого віку, становища та інтересів“ об'єднуються в найрізноманітніші гуртки, спілки, товариства. До таких об'єднань належать комерційні і промислові, релігійні і освітні, відкриті і закриті тощо. Збираючись у товариства, люди організують школи, церкви, шпитали і навіть в'язниці. Для американців і дрібна справа буває достатньою підставою для об'єднання спільних інтересів.

Громадські об'єднання, переконаний Токвіль, є необхідною умовою успішного розв'язання спільних проблем у царині забезпечення найповнішої свободи індивіда у взаємозв'язку із загальним громадським благом. Він пише, що „найдемократичніша в світі є та країна, де люди за наших днів найбільше вдосконалили мистецтво разом досягати мети ...“⁴⁰² Свобода людини зазнала б небезпеки, якби люди не були схильними об'єднуватися в спілки. Особливо важливе значення надає Токвіль здатності людей гуртуватися в буденному житті. За відсутності подібних об'єднань сама цивілізація була б під загрозою, – вважає він.

Громадські асоціації виконують подвійні функції. Вони сприяють ушляхетненню людських почуттів та інтелектуальному розвитку,

⁴⁰² Там само. – С. 415.

оскільки створюються належні умови для відкритого спілкування людей між собою. Цікаво, що, на думку Токвіля, „в демократичних країнах майже не існує такого спілкування. Отже, його необхідно штучно створювати. І зробити це можна лише за допомогою асоціацій та об'єднань”⁴⁰³. Таку функцію попередньо назву *семіотичною*. Інша функція громадських організацій має прямий соціальний зміст і полягає в тому, щоб *опосереднювати владу, уряд і державу зі свободою* індивіда через групи спільного інтересу або через *громадську активність*, метою якої є *спільне громадське благо*. Як з цього приводу висловився Реймон Арон, свобода потребує для свого соціального збереження свободи асоціацій та побільшення добровільних організацій⁴⁰⁴.

Добровільні громадські організації, за Токвілем, примножуються не тільки внаслідок демократичних соціальних умов, але також, що варто підкреслити, в умовах *слабкості* державних і політичних інститутів, спричиненої природною ходою тогочасного американського розвитку, обумовленого переселенцями.

Поширення громадських асоціацій за умов політичної слабкості державних структур спричинило поважну теоретичну дискусію щодо суті громадянського суспільства вже в кінці ХХ століття – я звернуся до неї далі. Тим часом, згідно з Токвіллем, у громадських організаціях люди набувають можливостей порозуміння з багатьох питань соціального змісту. Передусім завдяки громадській активності індивіди навчаються розуміти не лише свої цілі в згоді з іншими людьми, але й усвідомлювати межі власних здібностей і спроможностей. Іншими словами, громадська активність визначає соціальну участь людини у творенні власної долі на шляху добровільного долання індивідуалістичного егоїзму. Останній Токвіль вважає радше залишковим явищем варварського суспільства, яке за умов демократичної рівності має поступитися іншим нормам морального значення, необхідним для підтримки суспільної єдності і справедливої державної політики. Громадські спілки та асоціації покликані *соціалізувати* індивідів, прищеплювати їм демократичні манери і способи мислення. Вони є головним засобом для усунення *вад* демократичного режиму і для сприяння

⁴⁰³ Там само. – С. 417. „Штучно створювати” нове спілкування означає, зокрема, потребу широкого контексту не просто обміну думками, а обміну новоутвореними знаками, значеннями, словами і мовленням. Отже, йдеться про те, що демократичний соціальний прогрес має успіх в єдиному семіотичному процесі продукування належного розуміння між людьми.

⁴⁰⁴ Арон Реймон. Этапы развития социологической мысли. – М.: Прогресс, 1993. – С. 236.

державним інституціям діяти ефективніше й динамічніше особливо в сенсі орієнтування уряду на служіння громадським справам у той спосіб, щоб при цьому не нехтувалися приватні інтереси громадян. За активної участі громадських організацій тиск врядування зменшується, а державний примус оминає свободу індивіда щодо вибору ним своєї діяльності.

Спостереження Токвіля має принциповий характер у визначенні ним місця державної влади, яке він надає їй у відношеннях з людиною. Оскільки суспільні потреби і зв'язки неперервно ускладнюються, то людина самостійно має дедалі меншу спроможність забезпечувати себе навіть найнеобхіднішими умовами існування. А тому людина потребує допомоги і там, де громадські організації слабкі, нерозвинені або непопулярні, вона, звичайно, звертається в своїх сподіваннях до влади. Зі свого боку, політична влада охоче використовує такі народні апеляції на свою користь, конвертуючи їх у свою підтримку і, по суті, усуває людину від власної ініціативи. Отже, природну тенденцію влади до самопосилення за рахунок перетворення громадян у підданих можуть корелювати добровільні асоціації або їх мережі, що складають ядро громадянського суспільства, за Токвіллем.

Найбільше уваги в стримуванні самопороджувальної бюрократії владних інститутів Токвіль приділяв поширенню американських асоціацій, „утворених за спільністю інтелектуальних та моральних інтересів”.

6.8. Чинники підтримки демократії і свободи

Значення демократії і свободи Токвіль інтерпретує в контексті відношення між: а) індивідами; б) індивідом і громадою; в) громадою і політичною сферою (державою). Свобода і демократія розглядаються не як апіорні, поза соціальні сутності людини, а, навпаки, тлумачаться через форми взаємозв'язку індивідів між собою. Основною ланкою такого взаємозв'язку, що виявляє міру індивідуальної свободи, є *добровільна асоціація або громада*. Саме тому, як це вже підкреслювалося раніше, суспільство, де підтримуються самодостатні умови для рівності, демократії і свободи, в Токвіля набирає назви громадянського, тобто ініційованого громадами.

6.8.1. Громадські організації

Чинники підтримки демократії і свободи поділяються на кілька груп. Передусім соціальне уможливлення демократії і свободи передбачає поширення *свободи організацій* людей, у які вони об'єднуються *добровільно* з метою кращого забезпечення спільного блага. Спільне благо, зі свого боку, полягає в тім, щоб кожен міг втішатися відчуттям власної свободи. Найважливішим елементом спільного (громадського) блага тут стає „імператив” Канта – у відносинах між людьми не виконувати ближнього як засіб, а ставитися до нього як до мети.

Оскільки влада, засновуючись на своїх інтенціях до самопосилення, схильна до корупції, то громадські організації, за Токвілем, стають головною умовою стримування тиску влади на індивіда, а *збільшення* добровільних організацій розглядається як органічне добро для забезпечення демократичного врядування і свободи.

Добровільні асоціації та громади в егалітарному суспільстві визначають політичні орієнтири до: а) самоврядування; б) поділу державної влади для взаємозвітності і контролю. Іншими словами, підтримка тенденції громадської *самоврядності належить* до наступної (другої) групи чинників підтримки свободи в суспільстві. Токвіль цілком переконаний, що „об'єднана сила громадян завше виявиться більш здатною забезпечувати суспільний добробут народу, ніж урядова влада”⁴⁰⁵.

6.8.2. Комерційні інтереси

Ще одна група чинників стосується *економічної сфери*. Токвіль зауважує, що всі переселенці до Америки охоплені загальним неспокоєм розуму, спричиненим „непогамовними пристрастями щодо багатства”. Це спричиняє крайній „потяг до незалежності” в комерційних справах, які солідаризують спільне ставлення до зобов'язань та відповідності індивідів один перед одним. В Америці, на його думку, корисним заняттям вважається те, що в Європі розглядається як „жадоба наживи”. Американці, навпаки, „бачать певне дешеве боягузтво в тому, що ми розглядаємо як помірність бажань”. Пошуки щастя, переміна місць, несприйняття простого вдоволення властиві „найбільш *патріотично* налаштованим і найгуманнішим людям”. Економічна свобода американців позитивно вплинула на стиль життя загалом і позначила-

⁴⁰⁵ Там само. – С. 86.

ся на визначенні міри політичного втручання влади в приватне життя людей. Токвіль вважає, що „американців найбільш хвилюють не політичні, а комерційні справи, або, достоту кажучи, вони переносять на політику звички, набуті в торгівлі. Вони люблять порядок, який вельми потрібен для успіху в справах, високо цінують помірні звичаї, які лежать в основі міцної родини. Вони віддають перевагу здоровому глуздові, створенню великих статків ... Ідея загального характеру лякає їхній розум .., а практиці вони віддають перевагу порівняно з теорією”⁴⁰⁶.

6.8.3. Закони

Наступна група чинників належить до *сфери законів*, які сприяють зміцненню демократичної республіки на противагу таким законам Старого Світу, які становлять для неї небезпеку. Токвіль називає три основні причини, що сприяють підтриманню демократії в сфері законів. По-перше, це федеральна структура; по-друге, це „існування громадських установ, які, з одного боку, роблять помірним деспотизм більшості, а з іншого – прищеплюють народові смак до свободи й вчать його жити в умовах свободи”⁴⁰⁷. По-третє, це судова влада, незалежна від центральної адміністрації, яка здатна вгамовувати „пориви більшості”. Токвіль стверджує, що в Америці людина ніколи не підкоряється іншій людині, але лише правосуддю або законові.

6.8.4. Звичаї

Одним із основних чинників, якими інтерпретується підтримка демократії, Токвіль вважає *звичаї* й уточнює, що в давнину вони називалися словом „*mores*”. Тому що звичаї для нього - „моральне й інтелектуальне обличчя народу”, він вживає цей термін у широкому значенні для позначення „звичок душі, означення різних понять, що їх має в своєму розпорядженні людина, різних переконань, поширених серед людей, сукупності ідей, які визначають звички розуму”⁴⁰⁸.

Властиво звичаї в теорії Токвіля мають значення контексту *етици* або, точніше, *етичного дискурсу*. Вони існують як комплекс переконань, ідей, концептів, вірувань, притаманних певній історичній спільності або громаді і нерозривно пов'язаних зі способами *сприйнят-*

⁴⁰⁶ Токвіль де А. Про демократію ... – С. 233.

⁴⁰⁷ Там само. – С. 237.

⁴⁰⁸ Там само.

тя, розуміння й поведінки людей. Знакові особливості звичаїв втілені не лише в зовнішніх атрибутах спілкування, комунікації і поведінки, але й поширюються, продукуються й підтримуються духовною сферою життя суспільства, зокрема, його літературою, мистецтвом, культурою. Іншими словами, *етичний дискурс демократії* – це таким чином спрямований *семіоз*, що його фундаментальною засадою є *знаки і значення свободи*, інтерпретовані в контексті рівності і справедливості. Зі свого боку, справедливість як організація рівних умов для співпраці громадян виступає в значенні індивідуального сприйняття людиною *правди* про себе й навколишній соціальний простір. Правда крізь соціальну призму перетворюється на значення *права* і закону й не збігається з контекстом референційного знання про природу та його орієнтацію на т. зв. “об’єктивну істину”, незалежну від людської історії, культури і досвіду. Етичний дискурс демократії, як *семіоз свободи*, здійснюється через звичаї, складовою частиною яких є інтенція рівності, справедливості й прав людини, що генерує відповідну соціокультурну сферу значень. Контекст останньої включає належне мистецьке, літературне, естетичне й духовне виробництво знаків і значень, що в свою чергу взаємопов’язуються зі змінами в мові і мовленні. Цим, зокрема, пояснюється те, що законодавство, взяте в цілому, відбиває дух народу, який його створює і налаштований жити з ним у згоді так, як він живе в згоді з власним світоглядом.

Незважаючи на величезне значення законів, на думку Токвіля, звичаї є важливішими для підтримки демократії. Він виводить формулу, за якою „географічне розташування країни ... менш важливе, ніж закони, а закони менш істотні, ніж звичаї”. Мало того, Токвіль вважає основним завданням своєї книжки – донести глибоке переконання у важливості „практичного досвіду, звичаїв і світогляду” американців для існування демократії. „Звичаї мають особливе значення – ось той незаперечний висновок, до якого постійно підводять дослідження та досвід. Цей висновок видається мені найважливішим наслідком моїх спостережень, усі мої роздуми ведуть до нього”⁴⁰⁹.

Слід пам’ятати, що серед звичаїв найважливішими є звичаї та досвід *громадянства* або громадянської солідарності. Властиво руйнування звичаїв громадянства належить до найвагоміших загроз демократії і свободи. У праці “Старий режим і французька революція” Токвіль висловлює думки про небезпеки, які генерує надмірна централізація влади. Він вважає, що деспотичний режим, свідомо

⁴⁰⁹ Там само. – С. 249.

запроваджуючи політику “розділяти й владарювати”, руйнує соціальну довіру й співробітництво між людьми та інституціями. Проте найважливішу роль відіграють соціальні звичаї. Вони можуть набувати характеру *історичного* детермінізму: “суспільства з історією соціальної довіри є здатними підтримувати останню навіть крізь зміну суспільних умов, тоді як суспільства, позбавлені історії соціальної довіри, є нездатними досягати свободу в умовах модерності”⁴¹⁰.

6.8.5. Інтелектуальний чинник

Токвіль робить висновок, що в Сполучених Штатах освічене населення найменше серед цивілізованого світу звертається до амбітних філософських систем. Американці в XIX ст. не мали власних філософських шкіл і не були схильні до всеосяжних світоглядно-теоретичних систем. Вони загалом байдужі до струнких метафізичних концепцій і не мають великої пристрасті до абстрактних ідей. Токвіль вважає, що Америка належить до країн, де „якнайменше вивчають настанови Декарта, але якнайретельніше їх дотримуються”. Це проявляється в тому, що американець переважно покладається на зусилля *власного розуму*. Для інтелектуального руху Америки не притаманні спекулятивні роздуми, до них населення не мало смаку й, відповідно, воно не надто заангажовується ідеологічними упередженнями та теоретичними забобонами. Звідси вони не мають схильності вірити будь-кому на слово. Аргументом слугує діло, успіх. Очевидним для Токвіля було й те, що мало не всі американські громадяни мають подібні принципи мислення й „розумові звичаї”, набуті з їхнього практичного досвіду та освіти.

Важливе значення для суспільної єдності мають певні спільні уявлення та ідеї. „Без спільних ідей неможливі ніякі спільні дії, а без спільних дій люди ще існують, але суспільний організм існувати не може. Отже, для того щоб виникло суспільство і, тим більше, для того щоб воно досягло процвітання, необхідно, щоб уми всіх громадян були незмінно об’єднані і трималися в колі декількох провідних ідей”⁴¹¹. Для цього необхідне *спільне джерело*, з якого все населення може поповнювати певну суму „вже готових поглядів і переконань”. Відтак знову ж йдеться про деяку семіотичну павутину, виткану таким чином, що її

⁴¹⁰ Див: Hall J. A. In Search of Civil Society // Civil Society: Theory, History, Comparison. Ed. By J. A. Hall. Polity Press. Cambridge, UK, 1996. – P. 9. Очевидний доказ спостереження Токвіля (і Голла) знаходимо в контексті російського соціального розвитку XIX-XX століття, про що йтиметься пізніше.

⁴¹¹ Там само. – С. 345.

вузлові точки є найпоширенішими ідеями в певному семантичному просторі. У зв'язку з цим інтелектуальний чинник демократичного суспільства діє в сенсі надання переваги і прихильності умовам рівності людей перед будь-якими прихильностями. Навіть значення свободи має поступатися палкішій прихильності до рівності. Інтелектуальний рух у демократичній країні повинен оберігати й підтримувати передусім ідею та значення рівності як центрального прагнення розуму і серця.

Цікаво, що інтелектуальну інтенцію на демократичний триб мислення Токвіль інтерпретує через його здатність до генерування й оперування *загальними ідеями*. На його погляд, американці виявляють більшу схильність до загальних ідей, аніж англійці, але загальні ідеї в політиці не надихали їх так, як французів, і пояснює, що загальні ідеї свідчать радше про недосконалість людського розуму, бо там, де вони застосовуються, справжнє розмаїття речей і явищ зникає, а натомість виринає абстрактна ідея. Проте загальні ідеї мають перевагу в тому, що дозволяють розуму осягати те, чого він достоту ще не знає. Люди, які живуть у суспільствах нерівності чи аристократичних, не вдаються до загальних ідей через недовіру до них. У демократичній країні, навпаки, схожість умов існування спонукує до узагальнень навіть у питаннях, що мають практичне походження, але викликають палке зацікавлення. Свої міркування Токвіль пояснює тим, що навіть найуніверсальніші генії античності не змогли прийти до загальної ідеї про подібність між собою всіх людей і про „рівність від народження прав кожної людини на свободу; вони ж, навпаки, доклали багато сил, аби довести, ніби рабство лежить у самій природі речей і мусить існувати вічно”⁴¹².

Загальні ідеї також бувають різними і по-різному осягаються. В одних випадках вони є наслідком доброї освіти й клопіткої праці ясного розуму. В інших – вони приходять легко, внаслідок найпершого зусилля розуму під впливом демократичних умов, що запалюють пристрасть до легкого успіху. Тому в другому випадку існує загроза до зловживання загальним типом ідей, які забарвлюють інтелектуальні пристрасті й домагання. Механізмом, що міг би стримувати від перебільшеного впливу загальних ідей та відповідних їм теоретичних схем, Токвіль вважає поширення демократичних інститутів, створених у самому народі, й таких, що відображають його соціально-історичну практику. Лише *автентичні* демократичні форми соціального життя

⁴¹² Там само. – С. 349.

стають достатньою практичною противагою надмірності загальних теорій щодо їх можливого впливу на суспільство. Там, де люди самі керують своїми громадськими справами, інтелектуальний рух у країні не волітиме неосяжних теоретичних висот, а виражатиме притаманні для культури демократичні орієнтири і політичні ідеали. І навпаки, коли демократичний народ лише мріє про найкращі способи організації громадсько-політичних справ, інтелектуальні інтенції і побудови схильні до теоретичної компенсації належної політичної практики. До таких народів Токвіль відносить французький, який має надмірну прив'язаність до загальних політичних теорій, що поширюються в інтелектуальній сфері.

Якщо ж спробувати виявити провідну інтелектуальну ідею американського способу мислення, то, за переконанням Токвіля, нею є ідея можливості безмежного *самовдосконалення* людини. Саме з нею тісно пов'язана освіта й основні філософські теорії.

6.8.6. Значення релігії

Релігія має дуже важливе значення в теорії Токвіля. Вона вкрай необхідна для збереження демократичних норм і підтримки політичних інститутів у сенсі їх демократизації. Якщо дух людини розвивається вільно, то, на думку Токвіля, він прагне „привести у відповідність політичне суспільство та релігійні інститути. Релігія є корисною і природною для людини, вона пом'якшує звичаї закликами до любові й терпимості. Америка є країною „найосвіченішою і найвільнішою“, де водночас релігія зберігала найбільший вплив на душі людей. Поважною, вважає Токвіль, є спроможність релігії ставити людину перед лицем правди і правдивості в своїх словах і діях. Суворість моралі США також має релігійне пояснення. Релігія обумовлює моральні норми, регулює родинні взаємини і таким чином впливає на державу. Токвіль наводить приклад з власного досвіду присутності на засіданнях суду. Коли один свідок заявив, що він не вірить у Бога та в безсмертя душі, суддя відмовився привести його до присяги через те, що свідок уже підірвав віру в свої слова.

Токвіль вважає, що в розумі американця свобода і християнство переплетені цілком і одне не може існувати поза іншим. Тому ніхто в США не наважується висловити думку про те, що „все дозволено зад-

ля блага суспільства. Ця блюзнірська ідея народилася в добу свободи, либонь, для того, аби виправдати всіх майбутніх тиранів⁴¹³.

Токвіль з великою увагою аналізує роль релігії і відводить для цього багато місця в своїх книжках. На осягнутому в США досвіді він не погоджується з провідною французькою філософською думкою XVIII століття, яка послаблення релігійної віри тлумачила „розквітом свободи і знання”. Американська дійсність не підтвердила французьку теорію. Токвіль пише, що найбільше враження викликане релігійністю народу Америки та його шанобливим відправленням релігійних обрядів. Його пригнітив також парадокс того, що в Франції і Європі релігійність і волелюбність намагаються протиставити й дистанціювати, тоді як в Америці вони „панують разом”. Він робить висновок, що людська схильність до віри й релігії є нездоланною, а якщо люди відходять від релігії, то лише через „розумові помилки та моральне насильство над своєю природою”.

Міркування над причинами, що утримують чи перешкоджають людям прийняти релігійну віру й оросити нею свої думки і звичаї, Токвіль вбачає в повсякденній байдужості і союзі політики з релігією. Він вважає, що європейські атеїсти розглядають віруючих радше „як політичних ворогів, аніж як релігійних суперників”. За релігією вони бачать не так священиків і віруючих, як „світогляд партії”, з якою вони борються. Думаю, думки Токвіля цілком підтвердили пізніше марксист-ленінці. Так сталося через те, що християнство в Європі дозволило втягти себе в тісні стосунки з політичними володарями. Тому первинним принципом оздоровлення і релігії, і влади має бути їх розлучення і відділення. Властиво за таким принципом діє народ Америки.

Коли релігія втрачає свій вплив на душу, то знищується найрозумніший критерій впізнавання добра і зла, адже „в світі моралі все сумнівне і хистке”, а людина й народи діють тоді наосліп.

У поширенні християнства в Європі Токвіль також зауважує *добровільний* характер первісних і пізніших релігійних громад, суспільне значення яких слугує прообразом створення громадянського суспільства.

У праці, написаній раніше, Токвіль висловлює думку, що однією з причин Французької революції було так зване „вроджене безбожництво”, викликане атеїзмом частини народу. За своєю суттю, як показав перебіг подій, „вроджене безбожництво” суперечить духові свободи, воно підмінює справжні релігійні почуття на псевдореволюційні. Адже

⁴¹³ Там само. – С. 238.

Французька революція по суті носила релігійний характер, вона розглядала громадянина поза його конкретним життям і конкретним суспільством, абстрактно, подібно до того, як релігія розглядає людину універсально, поза країною і часом⁴¹⁴. Раймон Арон, аналізуючи соціологічні ідеї Токвіля, вважає, що висловлена раніше думка підтвердилася в „руській революції 1917р.” – „по суті це була революція релігійна”, і робить узагальнений висновок: „будь-яка політична революція запозичує певні ознаки релігійної революції, якщо вона претендує на всезагальну значущість і вважає себе засобом порятунку всього людства”⁴¹⁵.

6.8.7. Література й естетика

Література також належить до чинників, які здатні підтримувати чи, навпаки, стримувати поширення демократії і свободи. Варто окремо наголосити, що А. де Токвіль дуже визначено поставив питання про взаємозв'язок між стилем і якістю життя, національним характером народу та його мистецько-естетичними смаками й ідеями аж до тієї ролі останніх, що виявляється через мову і мовлення. Він був цілком свідомий того, що демократичні соціальні норми, права і свободи людини здійснюються в контексті єдиного і суцільного процесу життєдіяльності народу, який одержав сучасну назву *семіоз*. Поза повнокровним процесом семіозу, в контексті якого діють чинники підтримки й поширення демократії, свобода людини не набуває соціального підкріплення й відсувається на маргінесі політичної сфери. Іншими словами, повноцінна підтримка демократичних перетворень і свобода індивіда можливі лише в контексті семіозу, що має інтенцію на генерування знаків, значень, символів і кодів, якими спілкуються і взаємо розуміються індивіди в процесі добровільної, безкорисливої, відповідальної, приватно безпечної громадської активності, поєднуючи останню зі схильністю до особистої користі.

Що стосується мистецтва загалом, то, на думку Токвіля, в умовах демократичного суспільного устрою митці найчастіше присвячують свій дар відтворенню приватного життя в усіх його подробицях, намагаючись розгледіти красу в тому, що „невпинно точиться в них перед очима”. Відбувається поворот мистецтва „від зображення душі до зображення тіла; втілення почуттів та ідей вони підмінюють відтворен-

⁴¹⁴ Токвіль де А. Давній режим і революція. – К.: Всесвіт, 2001.

⁴¹⁵ Арон Раймон. Этапы развития социологической мысли. – С.245.

ням рухів і вражень; нарешті, на місце ідеалу вони ставлять реальність⁴¹⁶. Звернім увагу, що думка, тут викладена, занотована Токвілем у 1840 році.

Суттєве значення має спостереження Токвіля й про те, що людські уявлення самообмежуються, коли люди мислять про себе самих у демократичному суспільстві, але істотно розширюються, *„коли люди думають про державу”*. Це пояснює, що люди, які мають скромні власні мешкання, прагнуть величких масштабів, задумуючи громадські споруди. Пригадаймо вигляд американських міст з обрисами будинків на кінець ХХ століття, аби визнати думку Токвіля слушною.

Виходячи з того, що для збереження свободи в народі має бути почуття свободи і смак до неї, Токвіль подає відповідний діагноз літературного процесу. Будучи завбачливими і спостережливими, він визначає зв'язки, що завжди існують поміж „суспільними та політичними умовами життя народу та літературним генієм його письменників”. Однак це не означає, що такі зв'язки однозначно детерміновані. Очевидно, можна погодитися з тим, що рівні в своїй посередності щодо освіти люди потребуватимуть доступних та самоочевидних форм краси, які приносять негайну втіху. Їм найбільше подобається щось несподіване та нове, лоскотливе для відчуттів. Відтак література тяжітиме до легковажних форм, стиль нерідко „видаватиметься химерним, неоковирним, перевантаженим і млявим, і при тому не завжди – зухвалим та запальним ... Короткі твори траплятимуться частіше, ніж грубі томи, ... яскрава уява – частіше, ніж глибина; в царині думки пануватиме неосвічена й майже дика сила...”, хоча траплятимуться автори, які домагатимуться іншої естетичної якості і йтимуть іншими шляхами. Відповідно й публіка в демократичному суспільстві буде ставитися до авторів, письменників, художників тощо без трепету й обожнення, вона, як королі своїх дворових, „збагачує їх і зневажає”.

Отже, йдеться не про те, що демократичне суспільство жорстко визначатиме художню форму, стилі та жанри літератури. Річ в іншому. Токвіль досить тонко відчував, що вільні й демократичні люди, які перебувають у рівних неієрархічних стосунках, продукуватимуть нові літературні форми, здатні ідейно та ментально підтримувати право людини на свободу, заохочувати громадський дух і взаємодовіру між людьми, зайнятими працею в рівних соціальних умовах. Можна додати, що йдеться про літературу соціальної, або громадянської солідарності, яка прокладає інтелектуальні й розумові містки порозуміння в суспіль-

⁴¹⁶ Токвіль де А. Про демократію ... – С. 374.

стві, посуваючи з центру на соціальну периферію літературу “високого стилю”, породжену освіченим класом аристократії для освіченого класу аристократії. Очевидно, що демократична література має бути зрозумілою передусім для громади, ширших народних мас, які тепер у нових соціальних умовах визначають інтелектуальні пріоритети нації. Така література покликана розмовляти з демократичним народом його мовою, не опускаючись при цьому до простуватості, але й не звертаючись, як у недавньому минулому, до високої аристократичної латини чи мови, винятково книжної, зрозумілої для людей спеціально освічених. Подібно до поглядів І. Канта, естетичний смак у Токвіля виявляє свою політичну функцію, впливаючи на настрої людей у сенсі їх демократизації.

6.8.8. Мова і мовлення

Токвіль залишається послідовним, аналізуючи передумови і чинники громадянського суспільства. Однак надто незвично і сміливо на його добу розглядати серед чинників демократії і громадянського суспільства – мову і мовлення, хоча до нього вже були ідеї Т. Гоббса, Дж. Лока і А. Фергюсона про роль мови або *семіосфери* у визначенні соціальних перетворень.

Токвіль переконаний, що демократичні суспільні інститути справляють політичний вплив на мову – „найперший інструмент думки”. Американці запровадили в ужиток англійської мови багато нових слів, що запозичені або з жаргону партій або з ділової та виробничої сфер. Часто давнім словам надаються нові значення, витворюються нові мовні стилі вислову думки. Перетворення аристократичної мови на демократичну відбувається передусім у розмовній стихії. Динамічний рух демократичного суспільства викликає невинне оновлення мови, яке узгоджується з виникненням нових життєвих сфер, створюваних народом. Більшість слів, прийнятих демократичною більшістю, несе на собі відбиток становища, в якому вони чуються рівними. Значення нових слів слугують переважно для „вираження виробничих потреб” або ж понять, пов’язаних з громадським врядуванням. „Саме в цьому напрямку мова невинно розвиватиметься, тоді як, навпаки, терени метафізики й теології вона крок за кроком залишатиме”⁴¹⁷. Така тенденція пояснюється невинним рухом до стирання соціальних і класових перепон між групами народу, які зокрема існують також у вигляді від-

⁴¹⁷ Там само. – С. 385.

мінностей у мовленні в межах однієї мови. Токвіль зауважує, що чим неподоланніші *мовленнєві перепони*, тим виразніше соціальне й політичне розмежування в суспільстві. Мовно-мовленнєві бар'єри сковують свободу мислення й не сприяють адекватній самооцінці людини. Токвіль вважає, що мова демократичного народу насичена словами й значеннями *абстрактного* ґатунку. Оскільки конкретика часто визначається рівними або однаковими умовами життя людей, то вона поступається перед абстрактними символами і знаками. Це зокрема стосується значення „рівність”, яке в недемократичному суспільстві ніколи не висловлюється таким чином, безвідносно до конкретних речей чи явищ.

Можна навести безліч прикладів на підтвердження думок Токвіля про взаємозв'язок мовної специфіки з демократичним чи деспотичним політичним режимом. Наведу лише один красномовний факт на підтвердження демократичного впливу на мовно-мовленнєві конструкції. Маю на увазі явища американської мовної дійсності останньої третини ХХ століття. Вони виразно даються взнаки через нормативне тепер „африкен-американ”. Особливо симптоматичним у даному сенсі є загальнокультурна інтенція до уникання „мовного сексизму”. Правилком поганого стилю й тону вважається застосувати в мові займенникові звороти лише чоловічого роду. Рекомендується також не вживати, наприклад, звично американське *businessman* (бізнесмен), замінюючи його на *businessperson* чи *business executive*; *mankind* (дослівно - чоловіцтво) – на *humanity* або *people*; *policeman* – на *police officer*; *congressman* – на *representative* і т.п.

Сучасний американський політичний філософ Ричард Андерсен у 2001р. написав переконливу і несподівану своїми висновками статтю під симптоматичною назвою „Дискурсивне походження демократії і свободи”. У ній, по суті, підтверджується ідея Токвіля про взаємодію між мовою і демократичними перетвореннями. Андерсен на глибокому емпіричному матеріалі доводить те, що джерелом демократії є не стільки політичні і соціальні чинники, як мовно-дискурсивні: демократія розпочинається (без винятку) там, де повалено мовний бар'єр протистояння між людьми, в якому владна група приховано вивищується над іншою групою за мовними ознаками. На думку Андерсена, прийняття групою влади мови *місцевого* населення є необхідною й неунікною умовою демократичних перетворень. Детальніше про це йтиметься в даній праці далі.

Таким чином, у теорії А. де Токвіля громадянський дух та демократичні настрої і норми поведінки, пов'язані з ним, мають бути просякнуті належними естетичними вподобаннями і мовно-мовленнєвими значеннями. Люди мають схильність проявляти добродійство або чесноти залежно від наявного соціально-культурного середовища. Залежність, звичайно, не є прямою. Зрозуміло, що дитина, незалежно від її генетичної спадковості (расової, етнічної тощо) буде інакшою, наприклад, у культурі цивілізованій чи, як говорив А. Фергюсон, "відполірованій", аніж у середовищі канібалів чи концтабірних наглядців. Поведінка зумовлюється не лише знаннями референційного ґатунку, але перебуває під впливом також *концептуального* знання, обумовленого прийнятими спільними поглядами на вартості людського життя. Носієм концептів буде певна соціокультурна спільнота, а їх ретранслянтами виступають символи, коди, знаки, значення і тексти, що є елементами певних дискурсивних практик, важлива роль серед яких належить також мовленню. Оскільки *чеснота*, за Токвілем, на думку сучасного дослідника Дж. Лівелі [Lively], визначається "вільним вибором того, що є добрим", то такий відбір має відбуватися з огляду "на моральний порядок, створений у соціально-культурному середовищі"⁴¹⁸. Чутливість Токвіля до обмежень, накладених культурним середовищем, була достатньо високою і показовою. Саме тут визначалася *семіотична* основа інтерпретації і свободи, і соціальності.

6.9. Між „новим націоналізмом” і „ новою свободою”

Таким чином, теорія громадянського суспільства Токвіля заснована на інтерпретації не одного, а цілої низки взаємопов'язаних чинників.

Найважливішим є виведення громадянського суспільства безпосередньо з добровільно утворених самоврядних громад. Останні утворюють мережу асоціацій, яка розбудовує відповідні урядові інституції і вивершується в національній державі.

Громадянське суспільство Токвіля є активною стороною єдиного національного організму, що довершується належною політичною сферою, розділеною державною владою. Воно також є необхідною умовою підтримки демократії в суспільстві, стримування тиску більшо-

⁴¹⁸ Lively J. The Social and Political Thought of Alex de Tocqueville. – Oxford: Oxford University Press, 1965. – P. 13-14.

сті та регулювання приватних комерційних інтересів через спрямованість індивідів до спільного блага.

Громадянське суспільство виступає посередником між індивідуалізмом та державою в якості добровільно створюваних асоціацій. Тобто добровільні громадські організації в теорії Токвіля справді вперше в модерній соціальній філософії набувають превалюючого значення в становленні громадянського суспільства як такого та в здатності позитивно впливати на державні інституції, які покликані виконувати вимоги перших. Водночас видається важливим підкреслити, що чинниками громадянського суспільства, окрім громад та організацій, є рівність, свобода, закони, звичаї, а також релігія, громадський дух, самоврядність, інтелектуальний рух, комерційні інтереси, література, мова. Не існує також громадянського суспільства без демократично розподіленої влади і поза державою. Отже, лише сукупна дія всіх чинників спроможна породити громадянське суспільство. Якби йшлося тільки про громадські організації, книжка Токвіля мала б інший зміст і значно менше параграфів. Обмеження влади, за Токвілем, мало виникати "не лише на основі наявних конституційних та соціальних структур, а через розвиток соціологічних перспектив, через переоцінку відносин між свободою, індивідуальністю, рівністю й відповідальною владою. Ця переоцінка була мірою Токвілевого успіху"⁴¹⁹, – так розцінює теоретичний внесок сучасний англійський політичний філософ М. Фріден. На відміну від багатьох послідовників Токвіля, що справедливо наголошують на головній ролі громадських організацій (або як пізніше говориться – неурядових і неприбуткових організацій – НУО і НДО), самому авторові "Демократії в Америці" вдалося запобігти абсолютизації громадських асоціацій, не формалізуючи їх соціальної суті поза культурним, дискурсивним та ідеологічним контекстами. НДО, безперечно, є незамінною формою соціальності чи елементом демократичного соціального ладу. Проте вона, очевидно, не може розглядатися самодостатнім елементом навіть на рівні свого інституційного існування як ядра неполітичного утворення. Достатньо пригадати з недавньої "советської – радянської" історії, в якій, звичайно, не могли існувати незалежні НДО, але сама влада себе називала на ім'я "рад" – прообразу самоврядної громадської інституції. Однак із советської практики знаємо, що на початках формування більшовицьких "советов" їхнім ідейним і культурним підґрунтям був марксистсько-ленінський дискурс. І вже на

⁴¹⁹ Фріден М. Родина лібералізмів: морфологічний аналіз // Лібералізм. Антологія. – К.: Смолоскип, 2002. – С. 98.

ньому виростили так звані "совети" як ядро більшовицьких політичних інституцій. Навіть те, що в Україні використовувався термін "рада", показує потребу більшовиків загравати з дискурсивно-культурною традицією, зокрема в Україні.

Що стосується свободи, то Токвіль інтерпретує її не лише в позитивному значенні. Історично свобода поступається прагненню людей до рівності і не зводиться лише до природних прав індивіда. Вона також витлумачується як цінність загального громадського волевиявлення, що пов'язана з громадянським обов'язком. Свобода, як і демократія, для свого соціального забезпечення потребує свободи громадських об'єднань та збільшення числа добровільних організацій. "Свобода для Токвіля не була винятковою цінністю, проте становила, як і для решти лібералів, фундаментальне добро, що не підлягало обговоренню..."⁴²⁰ Загалом громадянське суспільство Токвіля інтерпретується як взаємодія *соціально-культурних* чинників, які підтримують і громадянське суспільство, і демократію.

Окрім того, теорія Токвіля стала підставою для далекосяжних висновків щодо взаємодії громадянського суспільства, політичних інститутів і держави. Багато прихильників знайшла думка про те, що коли держава посилює управління суспільством ніби в ім'я універсальних інтересів (теза Геґеля), то втягує країну в небезпечний розвиток і перетворює державну владу на бюрократичні інститути деспотичного характеру. Особливо це стосується силових структур, які під впливом централізації влади намагаються взяти під невиспущий контроль усі громадські організації. Влада, яка концентрується в політичних інституціях, дбаючи про добробут держави, насправді окрадає суспільство в його свободах. Токвіль виявив фактично найактуальнішу проблему модерного соціального розвитку: як загальна тенденція до збільшення міри свободи і рівності людей, спричинена демократичними перетвореннями, може бути збережена і посилена поза втягуванням державної влади до посилення контролю над громадянським суспільством. Для Токвіля було очевидно, що засобом розв'язання даної проблеми є посилення ролі громадських організацій, які не підлягають прямому державному втручання і контролю. Громадські організації в цьому сенсі розглядаються як найперша умова для живлення соціальних свобод і забезпечення прав людини, оскільки природним чином опонують не лише самопосилению державної адміністрації, але й підтримують меншості в їх протистоянні тиранії більшості. Усупереч Геґелєві

⁴²⁰ Там само.

Токвіль у забезпеченні свободи громадян надає пріоритет не державі, а громадянському суспільству.

Теорію Токвіля, проте, не варто вважати вичерпною щодо повноти відповідей на виявлені проблеми. Його книжка переповнена застереженнями й сумнівами і стосовно демократії, і стосовно самодостатності громадянського суспільства. Залишалось відкритим питання, чи справді поширена громадська активність та примноження громадських організацій *автоматично* підтримує демократію? Не цілком виявленою залишалася роль і функції державного управління і політичних рухів. Не було чіткості в міркуваннях про те, чи сильне громадянське суспільство самодостатнє для збереження демократії і найкраще розвивається при слабкій державі, чи сильне громадянське суспільство потребує також сильної держави та відповідних політичних інституцій. Адже твердження Токвіля про те, що найкращою формою забезпечення демократії є *федеральна* форма врядування, далеко не усуває ролі держави з політичного і соціального простору Америки.

Практика соціально-політичного розвитку Америки в XIX і XX століттях великою мірою пов'язана з ідеями, що їх інтерпретував Токвіль. Можна говорити, що соціальна філософія Токвіля мала значний вплив на американську реальність і продовжує впливати на інтелектуальні зусилля сучасників. Раймон Арон вважав, що загалом сучасний соціальний світ значною мірою відповідає передбаченням Токвіля і не підтверджує прогнози Маркса.

Існують критики теорії Токвіля, які наголошують на тому, що його зображення Америки не завжди є надійним, бо він пробув надто короткий термін (дев'ять місяців) в Америці. Можемо нагадати, що Токвіль переоцінював егалітарні тенденції і не надав належного значення росту однополюсного багатства, яке, як вважають, підбадьорюється "сильним громадянським суспільством, з одного боку, і слабкістю державних інституцій – з іншого". У цьому зв'язку сучасний соціальний філософ Кейс Вітінгтон обґрунтовує тезу, що багатство добровільних громадських організацій спричинене „контекстом слабких соціальних структур і було компенсацією щодо недорозвинених політичних і соціальних інституцій у демократичному суспільстві”⁴²¹. Сам К. Вітінгтон є прибічник формули „сильне громадянське суспільство – сильна держава”. Він є послідовник тих, які ще в XIX ст. вважали, що далеко не

⁴²¹ Whittington K. E. Revisiting Tocqueville's America. Society, Politics, and Association in the Nineteenth Century – in American Behavioral Scientist, Vol. 42. № 1, September 1998. Sage Publications. Inc. – P. 23.

всі добровільно утворені організації несуть добро для демократії, є також такі, які несуть загрозу, кидаючи виклик і урядові, і спільному благу. Особлива тривога стосувалася приватних закритих товариств та приватних бізнесових асоціацій, що тяжіли до монопольного володіння капіталами, ринками й почестями.

Тривога не залишалася лише справою інтелектуалістів. Вона нуртувала в політичних баталіях і фіксувалася державними актами в соціально-політичній практиці США. Показовою тут може бути виборча програма Теодора Рузвельта, який заповзвся знову посісти пост президента США в 1912 році, уже обіймаючи президентство з 1901 до 1909 рр. і демонструючи силу адміністрації в просуванні реформ. Теодор Рузвельт вважав, що президент мусить бути відповідальним перед волею народу і водночас зобов'язаний бути лідером, а не плентатися позаду юрби. Упродовж виборчої кампанії 1912 р. Рузвельт виголосив перед американськими громадянами власну програму прогресивних реформ, яку він назвав „новим націоналізмом“.

„Новий націоналізм“ зовсім не був риторичною фігурою під час виборчих змагань. Він засновувався на ретельному аналізі американського суспільства в аспекті історичної взаємодії громадянського суспільства і держави та на його історичному розвитку. Т. Рузвельт на основі власного інтуїтивного розуміння вже в попередній термін перебування президентом просувався шляхом, який тепер для нього постав цілком усвідомленою метою. Допомогла книжка Герберта Кролі „Заповіт американського життя“. Аналізуючи соціально-історичний поступ Америки, Кролі обґрунтовував дві базові тенденції політичної реальності та інтелектуальних підходів. Він назвав їх іменами Гамільтона та Джефферсона. Перший (про нього згадував Токвіль в аналізованій книжці в тому самому сенсі) в громадському розумінні ідентифікувався з сильною урядовою владою, аристократією та привілеями, тоді як концепція Джефферсона про поміркований слабкий уряд ідентифікувалася з демократією, рівними правами та рівними можливостями. Г. Кролі закликав скористатися з обидвох тенденцій, щоб, опираючись на ідеї Гамільтона, досягти мети Джефферсона. Він вважав, що американці саме так і зробили, йдучи шляхом індустріального розвитку. Г. Кролі належав до прогресистів, які визнавали за доцільне послабити Джефферсонове наголошення рівності, оскільки б це обмежувало „вільний розвиток індивідуальних можливостей“, водночас надаючи перевагу загальному інтересові Америки і пропонуючи концепт держав-

ного втручання для захисту свободи⁴²². Кролі також вважав, що суспільство володіє власними потребами і що „справжня індивідуальність має вартість тільки в суспільствах, які плекають соціальні ідеали”⁴²³.

Т. Рузвельт, взявши на озброєння теорію Кролі, коли під її впливом виголосив знамениту промову 31 серпня 1910 р. у штаті Канзас, заявив, що „старий націоналізм” США використовувався в інтересах окремих корпорацій, які є згубними для майбутнього. Пропонований новий націоналізм мав бути синонімом динамічної демократії в інтересах всього американського народу. Новий націоналізм має визнавати неминучість економічної концентрації капіталу в руках гігантських корпорацій, але над ними повинен бути запроваджений повний федеральний контроль, щоб захистити інтереси люду Америки, який працював на корпораціях.

Для українського читача промова Рузвельта може мати особливий інтерес, тому розглянемо основні тези. Т. Рузвельт, за добрим звичаєм, звертається до думок президента А. Лінкольна: „я тримаюся погляду, що людина живе не лише задля поліпшення власних умов, але задля допомоги всьому людству ... Праця передує капіталу і є незалежною від нього. Капітал є лише продуктом праці і ніколи б не існував без праці. Праця є вищою за капітал і заслуговує найбільшій уваги”. Рузвельт після наведених слів зауважує, що якби вони належали йому, то він був би викритий як комуністичний агітатор. Проте це думка А. Лінкольна, виголошена ще до концептів Маркса.

Далі Т. Рузвельт проводить думку, що розвиток капіталу повинен відбуватися з урахуванням сторони людей праці. Інакше особливі інтереси капіталу, якщо вони залишатимуться поза увагою уряду, контролюватимуть сам уряд. Це означає, що „наш уряд, національний та уряд штату, мусить бути звільненим від згубного впливу особливих інтересів... Великі особливі бізнесові інтереси надто часто контролюють і корумпують людей та методи врядування задля власних прибутків. Ми повинні вивести „особливі інтереси” поза політику і поставити їх під контроль законодавства”. Рузвельт пропонує взяти специфічні інтереси капіталу та великих корпорацій під федеральний контроль. На його думку, здійснити такі заходи перешкоджає „відсутність ефективної держави, особливо національної”. Вона необхідна для того, аби гаран-

⁴²² Croly H. The Promise of American Life – New York: Macmillan, 1909. – P. 186 – 190, 207 – 208.

⁴²³ Croly H. Progressive Democracy. – New York: Macmillan, 1915. – P.197 – 198.

тувати, щоб „жодна людина не повинна дістати бодай долар, якщо він не зароблений чесною працею”. Людина не має відчувати, що людські права є вторинними щодо прибутку. „Право регулювати використання багатства в громадських інтересах є універсально визнаним”. Держава повинна подбати про рівні і достойні умови життя для громадян. Інакше численна людність позбавляється можливостей бути добрими громадянами через умови, в яких вона перебуває. Аби змінити становище на краще, Рузвельт апелює до посилення ролі урядових інститутів, які можуть стати ефективними завдяки єдиній національній політиці. „Я не закликаю до надцентралізації; але я закликаю до спільної праці в душі широкого і далекосяжного *націоналізму*, коли ми працюватимемо задля інтересів народу як цілості. Ми всі є американцями ... Американський народ правий, вимагаючи *Нового націоналізму*, без якого ми не можемо сподіватися вирішити нові проблеми”⁴²⁴.

Т. Рузвельт, висувачи програму „нового націоналізму”, намагався поставити приватні інтереси під концепцію держави добробуту. Редактор тому, з якого я запозичив ідеї Т. Рузвельта, Мелвін Юровські зауважує, що важливість цієї програми полягає не стільки в її ефекті перед виборцями, скільки в тому, що вона фактично виявила інтелектуальну й політичну серцевину модерної американської держави добробуту⁴²⁵.

Переміг не Т. Рузвельт. З невеликою кількістю голосів перемогу одержав Вудро Вільсон, який сам був професором політичних наук і висунув програму „*Нова свобода*”. Замість федерального регулювання монополій він запропонував встановити строгі правила вільної конкуренції і забезпечити демократичні можливості розвитку, в тому числі вільного ринку.

Американське суспільство вступило в добу ХХ століття все ж на основі радше токвіліанської інтерпретації соціальності. Проте була зроблена істотна корекція для посилення ролі врядування і держави. Сильне громадянське суспільство було доповнене не менш сильною державою. Тобто соціальна практика внесла істотну корекцію в теорію Токвіля. Добровільні організації виявилися надто різноплановими і не завжди придатними для підтримки демократії і забезпечення соціальної та приватної свободи. Інституційна і політична сфери довели своє

⁴²⁴ Roosevelt Theodore. The New Nationalism, in Basic Readings in U. S. Democracy. Ed. by Melvin I. Urofsky. United States Information Agency. Washington, D. C. 1994. P. 190 – 199.

⁴²⁵ Ibid., P. 189.

важливе місце в ефективності демократичних перетворень. Хоча перемогла програма „Нової свободи“, в дійсності американська соціально-політична практика покладалася на ефективні державні й політичні інститути не менше, аніж на добровільні громадські організації. Передчування Олександра Гамільтона, висловлені понад сто років раніше, виправдалися не менше, аніж покладання Джефферсона на громадянське суспільство – політичні інституції виявилися цілком можливим і незамінним засобом для регулювання демократичними процесами щонайменше в тому, аби визнавати потребу опору проти непередбачуваних „політичних капризів“ більшості. Нація повинна мати способи рятування від фатальних власних помилок. Справді, ХХ століття Америки – це шлях до цілей Джефферсона засобами Гамільтона.

Варто звернути увагу українського читача, який здебільшого ознайомлений з історією США із засобів масової інформації, до сторінок грубих підручників американських університетів.

Отже, скористаюся деякими сентенціями із книжки „Історія Сполучених Штатів“, яка має 970 сторінок і спеціальну назву „The National Experience“. Зі словника англійської мови знаємо, що слово *experience* має також значення „*переживання*“. Отже, період 1776–1789 років названо „Експериментальним періодом“ американської історії, суть якого в тому, що відбувається „відкриття американської національності“ поза Британською тиранією. Експериментальний він був властиво щодо „дослідження можливостей нової свободи“, здійснення якої відбувалося засобами артикуляції ідей та ідеалів щодо можливостей їх практичного втілення. Лише деякі з таких ідей були „трансформованими з характерних розумінь в національні принципи“.

Коли в 1780 роках американський уряд охопила криза врядування, Олександр Гамільтон закликав громадян мислити „континентально“, аби подолати „кризу національності“. (Перетлумачення до української політичної лексики – йдеться про потребу мислити „собою“). Виявилось, що багато американців не були толерантними до єдиного національного уряду – давалася взнаки багатокультурність поселенців та властиво особливості автономії громадських об'єднань. Розв'язати кризу врядування можна було лише шляхом посилення національного уряду. Отже, „оскільки американці поєдналися проти спільного ворога і стали свідомі своїх спільних принципів та вірувань, – читаємо в „Історії“, – їхнє відчуття національності стало міцнішим. Де-що більше, аніж непевна послідовність конгресів стала необхідною, щоб втілити такі сентименти і задемонструвати іншим націям, що Спо-

лучені Штати також стали нацією, а не просто дипломатичним альянсом з малих тринадцяти республік⁴²⁶. Опозиціонерам до накресленої об'єднавчої потреби не бракувало ні місцевого патріотизму, ні національного патріотизму, вони відстоювали більше – навіть усталені регіональні традиції. Але саме "націоналізм, як доведено в модерну добу, є найбільшою життєвою – і смертельною – силою; саме він долучився до єдності Америки в Унії, аніж до роз'єднання штатів"⁴²⁷. Навіть Т. Пейн, про якого я згадував попередньо, в своїй першій публікації писав: "Я навіть чуюся пригніченим, коли чую "Унія", про великий паладіум нашої свободи і безпеки, щонайменше висловилися нешанобливо... Наше громадянство в кожному окремому штаті (state) є нашою єдиною місцевою відмінністю"⁴²⁸. Упродовж американської історії націоналізм як ідеологічна доктрина неодноразово повертатиметься на соціально-політичну арену, де перебував його постійний союзник – місцевий патріотизм. У їхньому поєднанні стверджувалася правда культурного вкорінення людини, яка, визнаючи федеральну центральну владу, воліє зберігати успадковані традиції, вшановуючи демократичні норми громадянського суспільства.

Американська соціальна практика ХХ століття має великий здобуток – це „Новий курс“ Франкліна Д. Рузвельта з ідеєю автора про колективну відповідальність за бідність, безробіття та дискримінацію. Не підлягає сумніву також, що загальнополітична стратегія США, заснована на ліберальних принципах, передусім піклується питаннями подальшої соціальної інтеграції країни; навіть під впливом сучасної доктрини мультикультуралізму політичні стратегії зорієнтовані не на соціальну дезінтеграцію, а на розбудову єдностей (unity of unities), іншими словами, – на солідарну й субсидіарну спільноту – суспільство, яке могло б бути прообразом для світового розвитку. Концептуальне ядро бачення США як моделі соціальної інтеграції все ж визначається за формулою, дещо інакшою від Токвілевої: „сильне суспільство і сильна держава“. Залишається не цілком в'ясненим питання, чи така формула може бути придатною для міжнародної стратегії задля підтримання партикулярної національної боротьби за державність там, де народи й далі перебувають у державно чужих політичних просто-

⁴²⁶ The National Experience. A History of the United States. Fifth Edition. Harcourt Brace Jovanovich, Inc. N.Y. / Chicago / San Francisco / Atlanta / London / Sydney / Toronto, 1981. – P. 123.

⁴²⁷ Ibid. – P. 130.

⁴²⁸ Ibid.

рах, чи вона стосується лише вибраних держав? Очевидно також, що ідеологія утворення європейської спільноти є ближчою до формули Токвіля: „громадянське суспільство – основна сила поширення демократичної рівності“.

6.10. Висновки

Складне переплетення взаємодій між громадянським суспільством та державною владою викликають додаткову теоретичну проблему щодо визначення змісту публічної сфери. Йдеться про те, що практика американського розвитку показує певні дифузійні взаємовпливи громадянського суспільства і політичної сфери. Особливості таких взаємовпливів дають підстави щонайменше для дискусій про межі політичної сфери, яка, переплітаючись за певних обставин з громадянським суспільством, не може бути однозначно редукована до простору державної влади. Опираючись саме на праці Токвіля, сучасні дослідники Джин Коген та Ендрю Арато виводять концепцію “політичного суспільства” на противагу до “громадянського суспільства”, вважаючи, що перше дечим опосередковує владу і НДО. Таким чином, залишаємося з двома суперечливими моделями, в яких виражається потреба “поєднати преполітичні рівні соціального життя з політичними формами, які можуть підтримувати публічне життя поза каркасом публічної політичної влади, тобто держави”⁴²⁹. З цього випливає модель громадянського суспільства, яка включає політичну публічну сферу до своїх категорій, та модель, у якій громадянське й політичне суспільство чітко розмежовані. На думку А. Коген та Е. Арато, моделі склалися під впливом двох інтелектуальних традицій. З одного боку, німецька традиція, що впливає з теорії Геґеля і розрізняє класичну державну сферу, де перебувають політичні інституції та громадянство, від деполітизованого громадянського суспільства. “Французька традиція, що виходить з Токвіля, ніколи цілковито не відмовилася від давньої категорії політичного суспільства, натомість встановивши її супутно громадянському суспільству і держави. Врешті, найбільш несподівано, Італійська традиція, що йде від Грамші, використовує всі три поняття й прагне ототожнити політичне суспільство з державою, нав’язуючись до традиційного премодерного вжитку”⁴³⁰. З такою інтерпретацією не погоджується відомий вчений у галузі теорії і практики громадянського су-

⁴²⁹ Cohen Jean L. and Arato A. Civil Society and Political Theory. – P. 78.

⁴³⁰ Ibid.

спільства Джон Кін. Незгода генерується неадекватністю інтерпретації публічної сфери суспільства, яка в дечому радикально змінилася з часу Токвіля і репрезентує різні рівні, форми і способи комунікації, що не залежать не лише від державної влади, але й від посередництва "політичного суспільства". Дж. Кін висловлює переконання, що "публічні сфери" обміну інформацією та ознайомлення публіки із загальнозначущими фактами життя, "всупереч думці Габермаса та інших (серед них Коген та Арато), не належать за "визначенням" до того, що називають "політичним суспільством" як зони опосередкування. "Концепція "політичного суспільства" – це давно застаріла фікція, породжена вісімнадцятим та дев'ятнадцятим століттям"⁴³¹.

Запровадження поняття "політичного суспільства" як опосередкованого "між владою, грошима та громадянським суспільством, з одного боку", підказується логікою універсалізму людської сутності, з іншого – загрожує редукуванням цієї сутності до соціального змісту життя, вилучаючи з нього культурологічні характеристики. З теорії Токвіля випливає те, що індивід радше закорінений у суспільство, а не лише в його соціальний зріз; людина залежить у своєму особистому розвитку від суспільних взаємин, чинниками яких є релігійні, моральні, філософські, естетичні переконання. Висловлюючись словами Джона Роулза, соціальність людських істот не зводиться до припущення, що життя в суспільстві важливе лише з погляду задоволення інтересів і потреб індивіда. "Ми потребуємо один одного як партнери заради нашого способу життя, в якому успіх та щастя інших є необхідною й доповнювальною умовою нашого власного добробуту"⁴³².

Усупереч принципів розбіжності між теоріями Токвіля і Геґеля, між ними існує один істотний місточок. Річ в тім, що в теоріях XVIII ст. громадянське суспільство переважно розглядалося як арена боротьби на користь того, що є бажаним для індивіда. Відтак соціальність і свобода починають суперечити концепції спільного блага, незалежного від індивідуальних інтересів. Існував також інший теоретичний напрямок, у аспекті якого свобода і громадянське суспільство інтерпретувалися крізь призму підтримки значення громадянських чеснот. Йдеться про так званий республіканський підхід, витоки якого знаходимо ще в громадській практиці італійських республік, концепціях Мак'явеллі,

⁴³¹ Кін Джон. Громадянське суспільство. Старі образи, нове бачення. Пер. з англ. – К. І. С., 2000. – С. 172.

⁴³² Rawls J. Justice as Fairness: Political not Metaphysical // Philosophy and Public Affairs. – 1985. – № 14. – P. 241.

Монтеня. Сюди ж належать і теорії Гегеля й Токвіля. Центральним для такого підходу залишається визнання суспільного блага, що не редукується до приватних індивідуальних інтересів. Якщо виходити, зокрема, з теорії Токвіля, то його республіканізм ґрунтується на демократичному розумінні "пристрасті до рівності", яка спонукала індивідів до спільновизнаних стандартів індивідуальної поведінки. Е. Макінтайр вважає, що спільне визнання однакових стандартів у взаємовідносинах може бути названо орієнтацією на суспільне благо. (Треба також враховувати, що, наприклад, Ісає Берлін та Данієл Белл вважали республіканську відданість "громадянському благу" джерелом тоталітаризму і навіть терору). У будь-якому разі орієнтири на спільні норми в стосунках виказують певний тип раціональності, що функціонує в громадянському суспільстві і має дві основи: принцип рівності можливостей та свідоме звертання до *правових* принципів. Особливістю теорії Токвіля стає істотна підбивка соціального ладу громадянського суспільства культурно-дискурсивним підґрунтям. Токвіль "започаткував соціокультурний підхід до розуміння громадянського суспільства. Він показав моральний та соціопсихологічний впливи мережі громадських асоціацій, які формують "місцеві і особисті свободи", створюють необхідне для демократії активне соціальне поле, поширюють дух солідаризму, терпимості та кооперації..."⁴³³. Американський вчений Едвард Шварц зауважує, що сучасні автори звертаються за підтримкою до праці Токвіля, часто аргументуючи протилежні позиції: „Для консерваторів існує Токвіль, який говорить про релігію і місцеві громади як опосередковуючі інститути, яким загрожує бюрократична держава. Для лібералів є Токвіль, який підносить верховенство права і який чітко розуміє ту роль, що її відіграють добровільні асоціації в наділенні владою народу і забезпеченні відповідального громадянства. Радикали знайшли підтримку в заяві Токвіля про правильно витлумачене самозацікавлення (self-interest), яке в Америці здійснюється через зобов'язання допомагати один одному і бути здатним до самопожертви заради добра громади”⁴³⁴.

Загалом теорія Токвіля дозволяє визначити громадянське суспільство не лише в його політологічному, правовому й соціологічному

⁴³³ Колодій А. На шляху до громадянського суспільства. – С. 39.

⁴³⁴ Schwartz E. A. Tocqueville's Democratic Prescription: "Self-Interest: Rightly Understood" // Building a Community of Citizens. Civil Society in the 21st Century. Ed. By Don E. Eberly. University Press of America, 1994. – P. 83.

аспектах, але й інтерпретувати історичну ходу з семіотичного погляду як сукупність дискурсивних практик.

Зберігаючи вірність ідеалам демократичної перспективи, теорія Токвіля продовжує етичну традицію, істотно доповнюючи її культурологічними відсиланнями. Інтерпретація свободи й соціального індивідуалізму урівноважується значеннями рівності, якій надається історичний і суспільний пріоритет. Такий акцент обумовлюється загалом позитивним прийняттям братерства як ідеалу французьких філософів, що в Токвіля набуває характеру спільноти. Спільнота в теорії Токвіля не виглядає антагоністичним явищем щодо свободи індивіда завдяки наданню останній також етичного значення. Воно полягає в тому, що "індивідуальна свобода має сенс лише тоді, коли люди живуть добре"⁴³⁵. У цьому сенсі погляди Токвіля частково відрізняються від ультраліберальних, але залишаються загалом у контексті лібералізму, який не бачить ворога людини в суспільстві, навіть коли останнє функціонує в категоріях спільноти. Звичайно, йдеться про спільноту не аграрну, а просвічену, національно визначену. Таким чином, громадянське суспільство виявляється не лише сумісним з національною спільнотою, але й передбачає її своїми політичними і дискурсивними умовами в період індустріалізації й доби модерну.

⁴³⁵ Дворкін Р. Свобода, рівність, спільнота // Сучасна політична філософія. – С. 319.

РОЗДІЛ 7
**АНТОНІО РОСМІНІ:
РЕЛІГІЙНО-ПРАВОВА МОДЕЛЬ
ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА**

Італійський філософ А. Росміні (1797-1855) невідомий українській академічній громаді. Майже нема посилань на його праці в провідних сучасних соціальних філософів Великобританії та США. Проте його перу належить фундаментальна шеститомна праця "Філософія права", шостий том якої носить назву "Права у громадянському суспільстві". Росміні враховує погляди на проблему прав у громадянському суспільстві своїх попередників: Гоббса, Лока, Г'юма, Монтеस्क'є, Вольтера, Руссо, Канта, Фіхте, Берка і навіть свого сучасника Токвіля, але в книжці немає посилань на Т. Пейна і Геґеля.

Мета праці полягала в тому, щоб показати, яким чином громадянське суспільство в його принципових виявах пов'язане з правом і залежить від належного здійснення права. Громадянське суспільство автор інтерпретує як людське утворення, найважливішим чинником якого є благо, що проявляється через систему прав; останні регулюють здійснення індивідуальної свободи завдяки адекватному вияву *модальності* відповідальних дій спільноти.

7.1. Концепція суспільства

Загалом теорія громадянського суспільства Росміні опирається на його ж соціальну концепцію 1836 р. Люди опосередковані двома типами фундаментальних відношень, які складаються навколо *речей* та *осіб*, встановлюючи додатково до відношень *зв'язки* з особами і речами. Сталі *відносини* конституюються в *законах*, які повинні поважати всі. *Зв'язки* є звичайними *фактами*, які або 1) узгоджені чи неузгоджені з законами; 2) спонтанні, тобто і не дозволені, і не заборонені законами.

Відносно людей, то речі є *засобами*, а особи – *метою*. Зв'язки з речами є основа встановлення *власності* і *володіння*. Зв'язки з особами є основа *суспільства*. Основою зв'язків власності є користь і вигода. Суспільні зв'язки опираються на взаємну *доброзичливість* осіб, які взаємопов'язуються один з одним. Названі два типи зв'язків *сутнісно* різні.

Обидва типи відношень є *буттєвими* і належать буттю, проте про них ми дізнаємося винятково завдяки *розумовим* здатностям. Поза розумом не може бути ні *власності*, ні *суспільства*. Таким чином, *володіння* і *суспільство* належать лише істотам, які обдаровані розумом, і не належать нерозумним [irrational] істотам.

Важливе значення в інтерпретації суспільства має концепція особи, Росміні визначає особу [person] як "реальну індивідуальність (окремішність) у міру того, наскільки вона має в собі верховний, такий, що не повідомляється, розумовий та активний принцип"⁴³⁶. Іншими словами, *особовим* елементом людської істоти є її *розумна воля*, завдяки якій вона стає автором своїх власних дій. З розумною волею, як конститутивним елементом особовості, Росміні пов'язує *гідність* Людини, яка визначається її цілковитою посвятою *правді* або ж буттю у всій його повноті.

Коли людина володіє власністю, до якої належить також володіння іншою людиною, – виникають відношення *сеньйорату* [seigniorate]. Загалом у минулій історії зв'язки *соціальні* та *сеньйоральні* перемішані. Якщо суспільство поєднане з сеньйоральним володінням, це означає, що в ньому існують відносини покріпачення і підлеглості, і воно, по суті, не є *правдивим* суспільством. Сеньйоральні відношення пов'язують між собою володаря і слугу і складаються як *панування і підлеглисть*. Але, перебуваючи в контексті суспільства, вони також супроводжуються відносинами "напівсоціальними" і навіть взаємною доброзичливістю, проте внутрішньо сеньйоральні зв'язки визначаються відношенням до речей та потребами їх володіння.

У концепт суспільства Росміні включає соціальну *доброзичливість* і *дружбу* як його конститутивні чинники, причому дружба розглядається як вищий, піднесеніший рівень доброзичливості. Вона є сутнісно-інтелектуальною й об'єктивною. Завдяки дружбі людина перебуває зовні самої себе відповідно до інтелектуального сприйняття і концепту об'єкта. Соціальна доброзичливість походить з суб'єктивного джерела. На думку Росміні, соціальна доброзичливість перебуває посередині між сеньйоральним зв'язком і дружбою. Проте ідеал соціальної доброзичливості та ідеал дружби є ідентичними в сенсі *чесноти* чистої любові, тому доброзичливість і дружба не можуть бути відокремлені від чесноти, в основі якої лежить соціальна цінність любові.

⁴³⁶ Rosmini Antonio. The Philosophy of Politics. Volume 2. Society and its Purpose. Rosmini House. Durham. 1994. – P. 17.

Соціальний зв'язок протилежний до зв'язку сеньйорального. Відтак суспільство за своєю природою вилучає поневолення. Усі асоційовані особи складають єдине суспільство саме засобом *асоціацій*, у якій люди завбачають свою соціальну мету. "Таким чином, суспільство передбачає *свободу*; його особи як члени суспільства є вільними"⁴³⁷.

Соціальна свобода інтерпретується Росміні в міру поширення соціальної доброзичливості та правди, які мають бути притаманні суспільному розвитку. Як християнський філософ, Росміні називає чотири успішні кроки, які ведуть до свободи, тобто роблять людину вільною: *віра, практична чеснота, знання правди і свобода*. Свобода здійснюється таким чином, що суспільство твориться заради усіх без винятку його членів. Це означає, що жодна людина не зобов'язана працювати на інших без одержання за свою працю належної частки винагороди. Саме в даному принципі Росміні завбачає суть соціальної свободи. А отже, вважає він, було б великою помилкою думати, що "соціальна свобода полягає в такому бутті індивіда, яке позбавлене будь-якого зобов'язання і праці"⁴³⁸.

Цікавою є думка Росміні про те, що закони, якими живе суспільство, походять від природи "асоціювання" людей між собою, або від природи соціального об'єднання. Усі закони можна узагальнити в *двох загальних законах*: 1) кожна особа, стаючи членом асоціації і суспільства, зобов'язується знаходити спільне добро для інших членів суспільства; 2) "кожна особа повинна одержувати частку добра, набутого асоціацією, пропорційно до особисто затрачених зусиль". Ці два фундаментальні соціальні закони є первинними *конституентами соціального порядку*. Порушення двох фундаментальних соціальних законів призводить до паралічу соціальної доброзичливості і зменшує соціальну активність членів суспільства. Відповідно деформуються суспільні можливості для здійснення *соціальної рівності* як одного з базових елементів соціальної інтеграції людей.

7.2. Права людини

Росміні розрізняє природні права і соціальні права. Соціальні права пов'язані з соціальним порядком, тоді як природні права не мають прямого відношення до соціального зв'язку. У свою чергу соціальні права поділені на дві частини. Одна частина зумовлюється правами

⁴³⁷ Ibid., P. 34.

⁴³⁸ Ibid.- P. 35.

індивідів, охоплених суспільством, друга – правами й обов'язками суспільного врядування та самим суспільством відносно членства в ньому і врядування. Перша називається *приватним* соціальним правом, друга – *публічним* соціальним правом.

Природні права, аби надати їм невідчуженого від життя людини значення, Росміні інтерпретує крізь "*екстра-соціальні*" права, які постають з природних прав у контексті суспільних відносин. Це означає, що, перебуваючи в будь-якій спільноті, асоціації, корпорації чи громаді, людина не перестає бути істотою, наділеною персональною (особовою) гідністю, і зберігає право діяти вільно, без жодного примусу. Дана частина права не може бути поглинутою будь-яким типом чи формою асоціації. Реально жодна особа не може і не має віддавати власної самості в руки будь-якого суспільства і тим самим у руки влади; навіть громадянське суспільство не може посягати на поглинання доброї волі особи. Особа завжди зберігає дещо для себе самої – те, що залишається поза її членством і зберігається як її природний стан. По суті, в сучасному значенні екстра-соціальні права інтерпретуються крізь *концепт прав людини*, в основі яких лежать право на життя і право на свободу. Однак Росміні виокремлює особову гідність людини в сенсі *неповторності* її життя і прагнення правдивості щодо соціального визнання неповторного призначення особи.

На думку Росміні, існує повсякчасне перебільшення значення соціальних прав і нехтування екстрасоціальних прав. Це пояснюється двома помилковими інтерпретаціями: а) *соціальним позитивізмом* і б) *легалізмом*. Під соціальним позитивізмом автор розуміє доктрину, яка визнає лише *позитивні* закони, створювані законодавчою владою суспільства. Легалізм пов'язаний з доктриною, за якою цінність усіх законів полягає в зовнішніх формах конституювання законності. Такі помилки притаманні, вважає християнський філософ, для політичних прибічників монархії та демократії. Що стосується останніх, вони "хочуть визнавати лише народну волю основою законів", забуваючи про *первинні* засади свободи людських істот, джерелом якої може бути "лише Божий розум, або Бог".

7.3. Цивілізаційні стадії громадянського суспільства

Громадянське суспільство в Росміні виростає з простого під впливом кількох головних чинників. Первинною є доброзичливість

людини, що проявляється в громаді як спільне прагнення блага. Важлива роль належить, як вказує Росміні, *практичному розуму маси і спекулятивному розуму індивідів*. Часом вони ("розуми") спільні у визначенні добра, до якого прагне громадянське суспільство, а часом перебувають у конфлікті. Коли практичний розум народу і спекулятивний (теоретичний) розум індивідів працюють злагоджено, тоді суспільство прямує до *су-спільної* мети. Коли ж маси та індивіди є *корумповані* і серйозно помиляються в своїх оцінках того, що є благом, суспільство не може досягти мети, заради якої воно утворене. "Тому ми робимо висновок, що порятунок суспільства залежить від поглядів і справедливих почуттів, які мають його члени щодо його добра і зла"⁴³⁹. Це особливо справедливе стосовно впливових людей у суспільстві, – підкреслює Росміні.

Наступним чинником названо *розуміння*, яке виявляється пов'язаним з людською відданістю свободі і незалежності. Властиво соціальний зв'язок потребує належного розуміння, яке забезпечує послідовну увагу членів суспільства до діяльності в спільному напрямку. Причому розуміння складається і на рівні інтелекту, і на рівні чуттів. Варто взяти до уваги, що "чуттєвість видається потужнішою, коли *рефлексія* не існує". Пов'язаність первісних людей зі звіриними інстинктами пояснює, чому "*героїчні дії і природні чесноти перебувають в союзі з найжорстокішими вадами*". Наведена думка Росміні важлива в сенсі інтерпретації соціального прогресу як такого, що пов'язаний з розвитком інтелектуальних здібностей та опануванням під його впливом "дикої чуттєвості". Іншими словами, саме на цьому шляху формуються засади громадянського суспільства, а сам шлях є прокладанням цивільності (civil) та цивілізованості.

Любов до свободи є характерною ознакою людини від початку її історичного існування. Проблема в тому, що з в первісних людей та у варварських суспільствах любов до свободи потрапляє в тінь суперечностей *розуміння* світу та людини. Інтелект "дикуна", нецивілізованої особи, зупиняється перед непереборними суперечностями почувань, які лягають в основу суперечностей розуміння. У суспільстві людей з дикими, неопанованими почуттями інтелект не сягає рівня розуміння, необхідного для розумної (раціональної) активності. З останньою Росміні пов'язує становлення соціальних інститутів, властивих громадянському суспільству.

⁴³⁹ Ibid.- P. 126.

Інтелектуальна активність необхідна для визначення *найближчих* досягнень. Якщо неінтелектуальна спроможність перебуває під дією нереклексивної чуттєвості і відповідного *сприйняття* світу, то колективна воля таких людей є переважно навіть не асоціальною, а антисоціальною. Вони розглядатимуть суспільство як середовище зла тому, що *розуміння*, яким вони опосередковують себе і спільноти, переповнене відштовхувальними конотаціями, ідентифікованими з небезпечними і неприємними ситуаціями. На рівні стихійної поведінки людина є надійніша в первісному суспільстві, аніж на рівні світоглядних схем розуміння. Останні неминуче призводять до конфліктів розуміння і до конфліктів між колективами людей. На підтвердження своїх думок Росміні наводить приклади з етнографічних досліджень життя первісних суспільств. Він зокрема посилається на слова президента Америки Джефферсона про те, що ірокези, зневажаючи нагоду втікати від своїх ворогів і відмовляючись жити після руйнування їхньої країни, подають зразки поведінки. Вони зустрічають смерть подібно до давніх римлян, які потрапили в руки галів. "Не знаходимо жодного випадку, коли б індіанець тримався за своє життя, потрапивши до рук ворогів. Навпаки, полонений фактично шукає смерті в тому, щоб образити й проковувати наглядців як тільки він може"⁴⁴⁰. Даний приклад свідчить, що людина має природну потребу в свободі, здійснення якої передбачає участь розуму й розуміння. Останнє, залежно від його внутрішнього змісту, може також бути перешкодою на шляху до свободи.

Ядро громадянського суспільства А. Росміні вбачає в природному потягу людей до життя в сформованих асоціаціях або громадах. Коли якась людність має певну величину свободи й інтелектуальної активності, вона фактично придатна об'єднатися в громадянське суспільство тоді, коли сила їхнього розуміння надає їм можливість збагнути переваги, які очікують від спільного життя в громаді чи асоціації. Переваги передусім асоційовані з можливостями взаємодопомоги, що належать до найближчих потреб спільного життя в *цивільній [civil] спільноті*. Однак узалежнення суспільства від практичного розуму народу пов'язане і зі здоровими його нахилами, і з корупційними. У будь-якому разі громадянське суспільство інституалізується в супроводі і здорових, і лихих (корупційних) чинників.

На думку Росміні, зародок корупції суспільних відносин має тривалий час розгортання, який визначається в *чотирьох стадіях* розвитку громадянського суспільства. *Первинна* стадія окреслюється тим, що

⁴⁴⁰ Ibid.- P. 131.

практичний розум визначає найближчу мету суспільної активності в підтримці існування самого суспільства або громади задля спільного добра. Наступна фаза розгортається на основі возвеличення потреби влади, яка вивищується утворенням держави. Далі, опираючись на переживання слави й потужності держави, практичний розум має бере напрям до насолоди багатством. "Любов до багатства" стимулює продуктивну працю, комерційну активність та інші "пристойні збагачення". Тільки пристойність супроводжується наростанням задоволення людей від непристойних шляхів до багатства, яке набувається злочинськими та грабіжницькими засобами. Цей "непристойний шлях" позначений узвичаєнням такого типу людського задоволення власних потреб, для якого стає байдужою духовний компонент. Відтак відносини між людьми підміняються відносинами між речами, володіння якими стає сенсом активності, яка і собі спричиняє корупційні інтенси.

Остаточна стадія виникає на основі уже інстинктивної любові до багатства як єдиного джерела втіхи й розкоші. З цього щабля поширення задоволення зародок корупції набуває певного розквіту, що супроводжується моральним зіпсуттям. Росміні пояснює, що на стадії любові до розкоші, в основі якої лежать стосунки з речами в розвинутому суспільстві, бажання насолоди також пов'язане з потребою в суспільстві. Проте таке бажання є егоцентричним, воно існує заради самого себе – "так егоїзм займає місце доброзичливості"⁴⁴¹.

Поза егоїзмом важко пояснити корупцію, а там, де суспільство піддається її впливові, люди потрапляють під дію сил гноблення, залежності і приниження. "Війна, пригноблення й варварство є, таким чином, наслідками, спричиненими корупцією суспільства, викликаною жаданням влади, багатства і чуттєвих насолод"⁴⁴².

Росміні вказує на три види цілості людської природи, що складається під впливом соціальних чинників, і така цілість відповідає трьом видам розкладу [corruption] серед людей. Стан збереження цілості (англійською мовою слово *integrity*, яке перекладається як *чесність*) він інтерпретує відсиланням до трьох родів знаків: насолоди, багатства і влади, пов'язуючи їх відповідно з турботами про духовне здоров'я людини; про досягнення індивідуальної свободи й незалежності; про стан справедливості, рівності і взаємовигоди.

⁴⁴¹ Ibid.- P. 136.

⁴⁴² Ibid.

Найважливішого значення у вивищенні духовного компонента усіх форм активності людини в філософії Росміні, зрозуміло, надається християнській вірі. Він вважає, що завдяки втіленню в живого, людинорівного Бога стає цілком можливим нове пробудження особи. Воно визначається тим, що автор Євангелії та всі, кого він послав від Свого імені, не пов'язували себе прямо з суспільствами, а скеровували свої слова до індивідів, вибираючи їх з людської маси. "Тому правильно сказати, що християнство служить суспільствам засобами розуму індивідів, а не через розум мас"⁴⁴³. Найпершим наслідком цього стає піднесення людської гідності та усвідомлення значення гідності. Відтак стає зрозумілим, що жодна особа не може розглядатися як *засіб* для волі чи щастя іншої особи незалежно від того, чи інша особа розглядається самостійно, чи як представник більшості чи навіть "усіх". Звідси випливає, що "позаяк загальне призначення встановлювалося для всіх людських істот на основі їх рівності, то кожній людині належить певна частка свободи, якої не можуть забрати чи піддати насильству інші люди або суспільство загалом"⁴⁴⁴.

Зауважимо, що наведені думки висловлено в 1835 р. і за духом є цілком інакшими, аніж геґелівські. До речі, Росміні праць Геґеля не згадує, проте вони обидва близькі в тому, що соціальний прогрес інтерпретують у контексті духовного й інтелектуального розвитку людини й людства.

7.4. Інтелектуальні чинники соціального прогресу

Росміні детально аналізує роль мислення і *абстрагування* в соціальному прогресі. Передусім абстрагування дозволяє побачити та виявляє *відмінності*, які вкрай важливі для правильного судження про речі. Ще важливіша функція абстрагування в тому, що за його допомогою "усуваються випадкові недоліки з процесу сталого вдосконалення суспільства". Значення "*недоліків і вад*" людина виводить завдяки здатності на абстрактному рівні домислювати добро і зло щодо речей, серед яких воно нероздільно існує і перебільшує значення страху перед акциденцією зла, применшуючи субстанційну основу добра. Причому применшення відбувається через надмірність абстрактних міркувань, у ході яких вислизає усвідомлення сутності. Тому здатність абстрагуван-

⁴⁴³ Ibid.- P. 229.

⁴⁴⁴ Ibid.- P. 230.

ня має йти в ногу зі здатністю інтелектуального мислення. З ними Росміні пов'язує два рівні соціального прогресу: *субстанційне вдосконалення*, споріднене з духовними компонентами, та *акциденційне* вдосконалення. "Так як розвиток субстанційного вдосконалення суспільства походить з прогресивного розвитку здатності мислити, так прогрес акциденційного вдосконалення походить з прогресивного розвитку здатності абстрагування"⁴⁴⁵. Далі Росміні підкреслює, що акциденційне вдосконалення суспільства позбавляється вартості, коли воно не гармонізується з субстанційним, буттєвим удосконаленням. Усунення прогресу "першого рівня" (субстанційного) веде лише до штучного, формального покращення соціального становища людини. Якщо ж акциденційне покращення умов життя перетворюється на мету соціального розвитку, то суспільство неминуче впадає в деструктивне (щодо людини) *коруптивне* покращення зовнішніх умов суспільного буття. Такі формальні "перетворення" неминуче відбуваються під впливом розумових чи інтелектуальних чинників. Властиво людина за певного інтелектуального стану буває схильною до *зловживання* здатністю абстрагувати: порожні абстракції ментальності підмінюють собою справжні об'єкти, які доступні лише завдяки повноті мислення.

Видається, що в даному застереженні Росміні прочитується думка про принципову кореляцію між ідеєю (поняттям, словом), фізичною річчю, або об'єктом, що його ідея позначає, та обов'язковою присутністю людини – інтерпретатора, яка єдино приводить у ментальну цілість *знак* (ідея), *позначуване* (річ, об'єкт) та *значення* як інтерпретативний наслідок поєднання знака і позначуваного. Зрозуміло, що контекст інтерпретації також узалежнений від змістовної наповненості мислення й загального *сприйняття* світу, з його чуттєво-емоційними та звичаєвими компонентами. Росміні підкреслює, що мислення має цілепокладальну здатність, у координатах якої в душі людини визріває розуміння тієї чи іншої *мети*, тоді як абстрагування не є строго визначеним щодо зумовленості спільною метою. Абстрагування постачає мислення розумінням *засобів* досягнення мети. Оскільки жодне суспільство не обходиться без комплексу засобів, якими люди домагаються своїх цілей, то правильно, вважає Росміні, часом називати суспільство "продуктом здатності абстрагуватися". "Ми не повинні дивуватися, спостерігаючи, що дух асоціації продовжує збільшуватися се-

⁴⁴⁵ Ibid.- P. 402.

ред людськості. Це є наслідком послідовного розвитку здатності абстрагування⁴⁴⁶.

Не зайве в цьому зв'язку звернути увагу читача, що утворенню такої сутності, як суспільство Советського Союзу, цілком передувало його абстрактне обґрунтування як соціально-політичного засобу досягнення комуністичної мети. Таким чином, міркування Росміні дістали "експериментальне" підтвердження у всій його конкретній щодо другорядності і зайвості людини трагічності. Адже, справді, важко уявити комуністичне суспільство без "зловживання" абстракціями – матерія, ідеалізм, класова боротьба, диктатура пролетаріату, буржуазія, приватна власність, врешті – комунізм. Засоби досягнення загальної соціальної мети не можуть обмежуватися якимось окремим станом суспільства чи визначатися винятково практичним розумом мас. Необхідно мати на увазі те, що метою розвитку є існування суспільства як такого та турбота про збільшення сфери індивідуальної свободи людини.

Звідси впливає важлива проблема інтелектуального спрямування мислення або проблема *методу* мислення. Її розв'язання передбачає визначати принципи органічної узгодженості між метою або *доцільністю* суспільного розвитку та абстрактно-ментальними засобами наближення до неї. Йдеться про іманентний щодо дарунку свободи дискурсивний *шлях* її осягнення в індивідуальному бутті. У даному аспекті Росміні визначає наступну важливу функцію абстрагування. Вона полягає в тому, щоб "*забезпечувати належні знаки для повідомлення наших ідей*" [підкреслення моє – А.К.]. Таким чином, йдеться про здатність, якою знання і процес цивілізації поширюється серед населення. Це здатність, якою "угрунтовані методи, мови, письмо, друк, літографія тощо, – усе є її роботою"⁴⁴⁷. У такому сенсі модерні винаходи майже цілковито є наслідком прогресу, здійснюваного здатністю до абстрагування. Росміні наголошує, що здатність до абстрагування могла б зробити ще значніший прогрес, якби її використовували "впорядковано; без шкоди для здатності мислити".

Що стосується громадянського суспільства, то воно, на погляд Росміні, не вибирає власної доцільності саме, а знаходить її вибраною і зумовленою природою речей: "воно сприймає свою доцільність *ментально* засобами здатності мислення"⁴⁴⁸. Громадянське суспільство є також законне дитя здатності абстрагування, і як таке є комплексом за-

⁴⁴⁶ Ibid.- P. 404.

⁴⁴⁷ Ibid.- P. 405.

⁴⁴⁸ Ibid.- P. 404.

собів, які дістають доцільність супутно з розвитком самого мислення і відповідності інтелектуального розуміння.

Отже, в загальній теорії суспільного прогресу Росміні зауважує-мо дуже істотний момент. Він, йдучи в ногу з часом, пов'язує розвиток цивілізацій з розвитком мислення людини і суспільства. Проте, як релігійний філософ, Росміні не схильний робити цивілізацію і культуру продуктом розуму і чистого мислення. Він радше *взаємопов'язує* їх між собою таким чином, що й розум людини стає узалежненим від стану цивілізаційної стадії. Тобто суспільний прогрес і прогрес розуму здійснюються в означенні взаємодоповнення і взаємозумовленості. Інтелектуальний стан не є єдиноправильним критерієм належного соціального розвитку. Проблемою буває зміст самого інтелектуального стану, його наповнення "порожніми" об'єктами, за якими домінуватимуть зовсім приземлені інтереси. Навпаки, потреба асоціаційності, суспільної дії виявляється вирішальною для повноцінного розуміння світу.

Сутність громадянського суспільства Росміні окреслює на основі розрізнення від нього *теократичного* і *домашнього* [domestic] суспільств.

У цілому праця Росміні має складну будову і водночас дуже послідовну, навіть педантичну логічну аргументацію, що структурно нагадує "Науку логіки" Геґеля.

Передусім розрізняється значення *концепту* "суспільство" в аспектах *de iure* та *de facto*. Ідеалізований концепт суспільства, зумовлений нормами права, називається суспільством *de iure*. Якщо припустити, що *de iure* суспільство може існувати незалежно від форм людської активності, то маємо визнати, що йдеться винятково про *теократичне* суспільство, яке не підвладне активності людини. Воно самодоцільне у власному концепті і не потребує будь-чого, що могла б додати до нього людина; для його здійснення достатня проста згода людей жити разом. Згода встановлюється самою присутністю людини в певному суспільстві, при цьому людина ще не розглядається як активний діяч, а сприймається як істота, життя якої не належить їй особисто. Людина одержує із життям *право* на нього, але справжнім джерелом і життя, і права є Бог.

Росміні наголошує, що "будь-яке право набуває своєї сили і незворушної певності єдино від Бога". У даному судженні Росміні фактично говорить те, що наголошував і Дж. Лок, і Т. Пейн, і Е. Берк, і А. де Токвіль: між людиною та її Творцем існує зв'язок, який має визнавати-

ся суспільством. Така певність стає відомою людині завдяки розуму і Божій силі крізь моральний закон і право.

Отже, *теократичне* суспільство, за Росміні, це радше існування чистого поняття, *концепту* як ментальної фіксації стану *спільності* життя, поза яким не існує жодна людина. Прийшовши у світ, людина потребує суспільства як стану, з яким пов'язане її життя. Цей стан – чисто *de iure* існування того, що дається духом людини і ніколи не є таким у його фактуальному, речовому, предметному втіленні. Суспільство *de-iure* – це стан на рівні *об'єкта*, вже позначеного й окресленого, але не наповненого, не тілесного, не чутливого. Це стан *згоди* людей перебувати разом, якої вони нікому вголос не висловлюють; така згода має характер *морального* зобов'язання жити разом на основі факту *дарунку* життя. Тому Росміні називає таке суспільство *теократичним*, боготвореним. Людина тут лише просто його приймає, як приймає власне життя.

Наступний тип суспільного життя виникає в контексті актуалізації індивідуальних хотінь та дій, визначених вибором людини. На основі *вільної волі* людина виказує переваги щодо свого прагнення до тих, з ким вона буде спілкуватися і кого обере для створення сім'ї. Так утворюється – за участю взаємочутливості і свободи волі – *домашнє* або *подружнє суспільство*, яке існує *de facto*. *Фактуальне* суспільство завжди є конкретним у сенсі взаємних обов'язків між його членами, що виконуються в особливих обставинах. Взаємозобов'язання між людьми перетворюються в юридичні відношення, оскільки нехтування ними завжди є шкідливим для людей. Якщо ж обов'язки товаришування [allegation of association] в домашньому суспільстві "були виконані через дану згоду, згода сама стає новою назвою для інших зобов'язань, що носять *соціальну* відповідальність як її об'єкти"⁴⁴⁹. Соціальні відносини відповідальності на рівні їх *об'єктивного* існування стають джерелом *права*.

Росміні визначає три суспільні фази, або три взаємопов'язані між собою суспільства; відмінності між ними позначені: а) розглядом *концепту*; б) людським чуттєвим *сприйняттям*, яке актуалізує концепт суспільною конкретністю; в) "добром" чи "*благом*" як третім конструктивним елементом *суспільної* пов'язаності, яка є найближчим завданням чи метою суспільного життя. Важливо те, що благо передбачає вдосконалення *суспільного* як такого і поєднує моменти матеріального, мо-

⁴⁴⁹ Rosmini A. The Philosophy of Right. Volume 6. Rights in Civil Society. Rosmini House. Durham. 1996. – P. 12.

рального і соціального поліпшення, що і собі пов'язані з продовженням роду і забезпеченням товариських стосунків. У цілому йдеться про тенденцію розвитку *людської природи*. Покращення людської природи – це найближча мета *“домашнього”* (подружнього) суспільства, яке ще може називатися *“натуральним”*.

“Домашнє суспільство” означає подружнє поєднання і поєднання багатьох родин. Іншими словами, це родове суспільство.

*“Громадянське суспільство, як окреме від домашнього, починає існувати з того часу, коли людська раса, поділена на кілька родів, відчуває потребу в спільній згоді”*⁴⁵⁰. Тому найближче завдання громадянського суспільства полягає в тому, щоб *регулювати* відносини між кількома спів-існуючими родинами в такий спосіб, аби забезпечити кращі умови і безпеку для кожної з них. Громадянське суспільство не може виникнути на основі *“натурального”* і спонтанного знання, воно є наслідком певного спільного розуміння стану справ, що виникає за участю розумової *“вільної рефлексії”*. У такому сенсі громадянське суспільство не може бути наслідком природи, – воно є наслідком людської активності; воно виникає як *створене людиною* ще й тому, що благо, як його найближче домагання, також не дається природою, а досягається в результаті застосування людських здібностей і вміння.

7.5. Визначення громадянського суспільства

Об'єктом права є те, що вважається добром (благом). Росміні розмежовує суспільства, найближчим домаганням яких є *права*, і суспільства, в яких *модальність права* стає головним домаганням. Громадянське суспільство належить до другого типу. На його думку, громадянське суспільство – це таке об'єднання родин, щоб досягати найкращих способів регулювання відносин на рівні їхніх прав. Спрямування полягає в тому, щоб зробити співіснування мирним, безпечним і взаємопомічним. Такий соціальний стан досягається завдяки адекватності і *модальності прав усіх* громадян.

Існує три рівні забезпечення людських інтересів, що, відповідно, здійснюються в трьох суспільних формах. Перша з них належить до самого *концепту* суспільства і є *теократичним* суспільством, тут людська істота (індивід) покликана до належного для людської *особи* добра (блага); на рівні *домашнього* суспільства – покликана до належного для людської *природи*; *громадянське суспільство* спрямоване регулю-

⁴⁵⁰ Ibid.- P. 13.

вати *модальність* прав, що пов'язані з благами усіх рівнів. Тобто громадянське суспільство – це простір для модальності прав людини стосовно присутності Бога, її власної природи і соціальності. Таким чином, громадянське суспільства має служити потребам і теократичного, і домашнього суспільств.

Росміні вважає, що на його час у громадській думці і в літературі не склалося належного розуміння суті громадянського суспільства як такого, що покликане "регулювати модальність прав громадян". Усвідомити такий факт заважає змішування суспільства і держави. Хоча *de facto* держави ніколи не є *чистими суспільствами*, вони мають у собі елементи "сеньйорату" [seignior]. Через це *соціальні та сеньйоральні елементи* змішуються. Відтак громадянському суспільству приписується неясний, мішаний об'єкт, який *de facto* присутній у державі. Громадянське суспільство розглядається як спілка людських істот, яка називається державою чи навіть *потугою* [Power]. Нерозуміння взаємодії соціального і сеньйорального елементів веде до прийняття певних політичних симпатій. Так, авторів, на думку Росміні, які виводять дефініцію з державної моделі, де перевагу мають сеньйоральні елементи, ліберали звинувачують в абсолютистських тенденціях; тоді як виведення громадянського суспільства з моделі держави, де переважають соціальні елементи, викликає звинувачення в крайньому лібералізмі. Обидва елементи – соціальний і сеньйоральний – мають також юридичну природу.

Росміні визначає поняття "держави" на основі залучення до її стану сеньйоральних елементів. Коли держави розглядаються у взаємовідносинах одна з одною, то доцільним є поняття "потуги" [powers]. У правдивому значенні слова, що називає поняття "громадянське суспільство", є тип "чистого суспільства", абстрагованого від будь-якого сеньйорального елементу⁴⁵¹.

Плутанина щодо визначення суті громадянського права походить зі змішування прав людини з *модальністю* прав, яку може надавати певне суспільство. Росміні пояснює, що в основі прав лежить *благо*, притаманне кожній людині; проте в *модальностях*, строго кажучи, не існує блага чи навіть права. Безстороннє обачне регулювання й гармонізація можливостей (модальностей) є найефективнішим засобом забезпечення прав. Коли цього не брати до уваги, то визначення стосуватиметься примхливих і навіть жорстких соціальних утворень, змішаних на сеньйоральних елементах, зібраних до купи з благом і пра-

⁴⁵¹ Ibid.- P. 19.

вами або ж їхніми адміністраціями. Завдання ж полягає в тому, щоб "визначити громадянське суспільство в його єдиновластивій функції регулювати модальність цих адміністрацій"⁴⁵².

Визначення суті громадянського суспільства, за Росміні, передбачає визначення його ймовірного призначення. Тут також багато непорозуміння. Не має сумніву, що моральне вдосконалення й благословення людини належать до принципової мети громадянського суспільства. Проте це лише часткове його призначення. Призначення громадянського суспільства також тлумачать на основі *цивільних (громадських) організацій*, створюваних у ньому. Дехто, розглядаючи громадянське суспільство, зіставляє його з добробутом держави чи добром більшості або ж як деяким найвищим добром, створюваним соціальною організацією. Росміні вважає це все лише частковими функціями громадянського суспільства. Особливо цікаві його судження про громадянське суспільство крізь існування т.зв. "цивільних організацій", відомих нині під аббревіатурою НДО (чи НУО).

До часткових призначень громадянського суспільства Росміні також відносить "зростання *прогресу цивілізації*". Цивілізаційний прогрес, на його думку, не є наслідком лише громадянського суспільства, він також має інші джерела.

З іншого боку, Росміні розглядає аргументи, якими метою громадянського суспільства є подолання *відсутності безпеки і зовнішньої свободи*. Аналізуючи погляди Фіхте та його звернення до володарів Європи, Росміні підтримує його думку про те, що найвища мета полягає в тім, щоб змінити поширену доктрину суверенності і встановити систему, яка гарантуватиме безпеку прав. Однак він вважає, що це радше справа держави, а не громадянського суспільства, що добре усвідомлювалася ще в минулому. Росміні наводить цитату з книги Баролі, який відстоював подібну думку: "Відповідно до Ціцерона, підтриманого Гоббсом і Пуфендорфом, громадянське суспільство виникає зі страху тієї частини слабких, які зібралися разом для опору тиранії і несправедливості зі сторони сильних"⁴⁵³. Росміні погоджується, що гарантії безпеки і зовнішньої свободи належать до завдань громадянського суспільства, однак вважає, що рішення тут має залишатися за державою. Але вони досягаються тоді, коли стає фактом регулювання модальності загальних прав, а це вже справа громадянського суспільства. Нова дефініція має враховувати те, що громадянське суспільство оде-

⁴⁵² Ibid.- P. 21

⁴⁵³ Ibid.- P. 22.

ржує властивий собі об'єкт у модальності прав. Росміні пропонує дещо несподіваний висновок: "Громадянське суспільство – це об'єднання певного числа батьків, які згодні в тому, що модальність прав, адміністрованих ними, мають бути регульовані через єдиний розум і єдину (соціальну) силу з метою кращого збереження цих прав і забезпечення їх задовільнішого застосування"⁴⁵⁴.

Поняття "батьки" пов'язане з концепцією *хатнього* суспільства, де задовольняються природні потреби людей у сенсі продовження роду, господарської активності, володіння землею і майном на правах спадковості тощо. Саме батьки ставали повноправними представниками прав родини. Батьки родин ідентифікували в собі всі права її суб'єктів, у тому числі жінок і дітей. Таким був соціально-правовий стан суспільства ще в XIX столітті. Відповідно повноправними громадянами були не всі. Росміні називає *абсолютними* громадянами лише тих, хто володіє усіма правами в суспільстві, а такими на той час були лише батьки. Решта членів родини (сім'ї) перебувала на правах родичів. Вони могли ставати абсолютними громадянами, лише юридично залишивши батьківську сім'ю. Перебуваючи в стані родичів, суб'єктів родини, вони були також у стані родичів суспільства, тобто в стані *відносних [relative] громадян*, які належали до пасивного, керованого суспільства, тоді як абсолютні громадяни складали активну половину громадянського суспільства.

Природа громадянського суспільства, за Росміні, не може зводитися до абстрактно-нормативного підходу, властивого філософії XVIII століття. Для нього воно – це передусім *можливість*, спрямування позаявний стан існування. Він описує "гіпотетичне" суспільство цілком інакше від реальних прав людей, адже реальні права можуть бути усунуті лише насильством. *Модальність* прав не може зводитися до їх нормативного реального застосування. Справжнє громадянське суспільство може мати лише *універсальну* природу, яка забезпечується модальністю прав; у даному сенсі воно набуває верховенства над усіма іншими типами суспільств.

7.6. Спільне благо і публічне благо

Громадянське суспільство покликане зберігати незайманими права всіх індивідів, а також тих двох суспільств, які передують йому хронологічно і логічно. Звідси випливає, що метою громадянського су-

⁴⁵⁴ Ibid.- P. 25.

спільства є забезпечення усіх прав задля спільного добра. Росміні, відрізняючи спільне благо від публічного, вважає, що вони змішуються, завдаючи шкоди людськості та науці про публічне право.

Спільне благо – це благо всіх індивідів, які утворюють соціальність як таку, або соціальне тіло, і є суб'єктами права. Тоді як *публічне благо* – це благо соціального тіла (органу), взятого за цілість або взятого як його *організація*⁴⁵⁵.

Росміні вважає, що коли принцип публічного блага заступає принцип блага спільного, то йдеться про язичеське суспільство. Іншими словами, певна соціально привілейована група може набувати публічного домінування в поширенні і відстоюванні власних інтересів та через належне відтворення громадської думки контролювати не так забезпечення загальних рівних прав, як збереження і моделювання вигоди власної групи. Тому там, де панує принцип публічного блага чи добра, на думку Росміні, вигода і корисливість заступають справедливість і правду. Не погоджуючись з таким станом речей, він подає перелік публічно поширених фальшивих принципів, які заступають правдиву природу громадянського суспільства. До таких фальшивих ідей, що стали принципами громадської (публічної) думки, поширюються в засобах інформації і регулюють суспільні стосунки, належать твердження:

1. Право – це не що інше, як користь.
2. *Salus Republicas summa lex* – збереження держави є найвищим законом.
3. *Очікується...*, що людина повинна померти заради народу, і тоді ціла нація не повинна загинути. Тут є початок виправдання смертного вироку індивіда, здійсненого законами суспільства.
4. Вищі цілі держави виправдовують будь-яке насильство.
5. Будь-що мусить вирішуватися голосом більшості. Тут джерело тиранії більшості над меншістю.

Росміні робить висновок, що жодне окреме право індивіда у громадянському суспільстві не може бути принесене в жертву заради публічного добра. Водночас публічне добро є цілком достойною справою, коли воно узгоджується зі спільним благом. Громадянське суспільство також покликане забезпечувати *приватне* благо, але останнє в значенні майнової власності має також узгоджуватися зі спільним благом. У цьому зв'язку Росміні висловлює досить непевну думку щодо *свободи* дій індивіда. Він вважає, що "громадянське суспільство може

⁴⁵⁵ Ibid.- P. 33.

також обмежувати *неагресивну свободу* [inoffensive freedom] громадян, тобто їхні права на дії та речі за умови, що це не спричиняє громадянам жодної тривоги і не викликає в них будь-якого юридичного спротиву”⁴⁵⁶.

7.7. Етичність у громадянському суспільстві

Правові відносини в громадянському суспільстві доповнюються *етичними зобов'язаннями*. За певних обставин цивільна асоціація набуває етичних норм. Проте помилково сплутувати права і обов'язки та юридичні зобов'язання з етичними зобов'язаннями. Росміні підкреслює, що етичний бік стосунків у громадянському суспільстві є необхідною умовою його існування саме як прагнення людей до спільного блага. Віддавна кожна нова генерація чи окремих індивід приходять у суспільство на той його соціальний та економічний рівень, що вже визначений працею і здобутками посередніх генерацій, – тут існує найпростіша етична залежність, яка полягає в тому, щоб “обробляти землю”, не применшуючи рівня вже досягнутого блага суспільства. Однак моральні права людини залишаються з нею, і вона діє тут на власний розсуд. Не так з правами юридичними – ніхто не може розпоряджатися юридичним правом на свій розсуд. Об'єктом права може стати лише те, що має відношення до особи в сенсі захисту справедливості або ґарантування її особистих прав. Тому громадянське суспільство не є правом самим по собі; воно стає об'єктом права, коли здійснюються певні умови. Натомість етичні зобов'язання, за Росміні, впливають з соціальної необхідності жити в певних умовах та інституціях, поза якими життя стає неможливим.

Таким чином, громадянське суспільство може бути визначене тепер як “суспільство, яке прагне до регулювання *модальності* усіх прав своїх членів у найкращий можливий спосіб. Дане загальне визначення є достатнім для окреслення обов'язку громадянського суспільства у всіх його вимірах та впровадження принципу, який встановить обмеження для врядування”⁴⁵⁷.

Загальне благо для суспільства визначається передусім змогою “соціального уряду належно врегулювати модальність усіх прав. Усі

⁴⁵⁶ Ibid.- P. 39.

⁴⁵⁷ Ibid.- P. 143.

права є тоді ґарантовані, коли захист прав є першою метою їх регулювання”⁴⁵⁸.

В основу регулювання чи модальності прав Росміні покладає “відносну свободу” [*relative freedom*], розташовуючи її між “агресивною свободою” та “неагресивною свободою”. “Якщо уряд регулює лише модальність прав, не демонструючи їх цінностей, усі громадяни втішаються поєднанням усіх соціальних та екстрасоціальних благ тому, що їхнє право відносної свободи підтримується і ґарантується у всіх його вимірах”⁴⁵⁹. Що стосується значення відносної свободи, то воно, за Росміні, полягає в тому, що за кожною особою повинно визнаватися її повноцінне право, що дозволяє будь-кому цілком вільно поєднуватися один з другим для будь-якого виду роботи.

Модальність, у свою чергу, це такий стан речей, коли права людини регулює людина сама; модальність – це властиво те, що може бути здійснене правом кожного індивіда, виходячи з його розуміння блага. Окрім того, на думку Росміні, модальність також вносить “відповідальність з погляду сумління і часто стає тягарем, що перевершує сили особи, яка його несе”⁴⁶⁰. Відтак модальність має в собі також морально-етичне відношення, яке проявляється в громадянському суспільстві. Тому громадянське суспільство, як вважає Росміні, не має ні сучасно корисливо-ринкової сили, ні сеньйоральної, – його сила (power) є чисто добродійна, проявляється вона у множині, багатстві можливостей здійснювати відносну свободу для кожного індивіда.

Звідси також випливає, що громадянське суспільство потребує відповідного до своєї суті врядування. Врядування і громадянське суспільство виростають разом, пліч-о-пліч. Йдеться про принцип автентичності суспільства та його уряду чи держави.

Врядування окреслює політичну сферу суспільства і полягає в тому, щоб вести громадянське суспільство, тобто регулювати модальності прав шляхом вдосконалення засобів, якими громадянське суспільство досягає чеснот і щастя – найвищого блага для асоційованих індивідів. Чеснота простягається значно далі за просте оволодіння людиною “того, що стає її власністю”, вона пов’язана з сенсом справедливості. Це досягається завдяки “моральному закону, щодо якого юридичний закон є частиною”⁴⁶¹.

⁴⁵⁸ Ibid.- P. 213.

⁴⁵⁹ Ibid.

⁴⁶⁰ Ibid- P. 49.

⁴⁶¹ Ibid.- P. 61.

Соціальні права в Росміні інтерпретуються в контексті філософського осмислення того, що є *справедливість*. Розуміння ж останньої складається за участю морально-етичного сприйняття суспільства. Тому, на думку Росміні, знання *права* [right] передбачає знання ширшого контексту, в якому довідуємося про "*справедливість*" [upright]. Іншими словами, тут йдеться про "моральне добро в усіх його вимірах"⁴⁶². У цьому сенсі політика відрізняється від соціального права так, як те, що успішне і корисне відрізняється від того, що справедливе.

7.8. Соціальний і сеньйоральний чинники

Росміні надає великої уваги властиво соціальним правам, які в його теорії адекватні до громадянських прав. Логічна схема виникнення та дії соціальних прав у певному державному утворенні залежить, на його погляд, від сукупності чинників, головним серед яких є дотримання етичного контексту розвитку людства. Первинним джерелом контексту є факт, що кожне право одержує свою *силу* і незворушну послідовність від Бога. Така сила стає відомою нам завдяки розуму і Божому *одкровенню*. Розум засвідчує Божу силу через моральний закон і право – водночас прямо й опосередковано. Тобто право само по собі не є "Божим", воно має лише "Божу силу", яка досягається розумом і стає *правом* людського суспільства.

На думку Росміні, в XIX ст. під впливом атеїстичних міркувань набуло поширення поняття "Боже право", за метафоричним значенням якого вбачали силу, що має керувати володарями і державами. Зловживання поняттям "Божого права", яке застосовується винятково для підтримки суверенності людини, призвело до зміщення правдивих значень понять юридичного і природного прав. Це також позначилося на інтерпретації людини і суспільства в аспекті соціальних та громадянських прав. Росміні вважає, що значення соціальних прав пов'язані з су-спільною природою людини. "Людська природа є сутнісно *правова*, сутнісно *соціальна*". Якщо розглядати природу людини-індивіда, то ми не знаємо визначення "*соціальності*". Проте коли взяти до уваги суспільство, суспільство взаємопов'язаних стосунками людей, то природа його буде суто *соціальною*. Це пояснюється зокрема тим, що людина прийшла у світ як біологічний самостійний *вид*. Його істотною ознакою є *видова єдність* індивідів, що притаманна для людського су-

⁴⁶² Ibid.- P. 61-62.

спільства і не може мати прямого еволюційного пояснення. На відміну від світу тварин, тут додається розумовий, інтелектуальний чинник, який піклується, щоб індивіди перебували в асоціації або товаристві. Під його дією дається розуміння, що "кожний соціальний елемент є елементом справедливості, що будь-яке обмеження суспільства супроводжуються чимось несправедливим"⁴⁶³. Істотні спостереження з приводу суспільного стану людини, зауважує Росміні, висловили ще давні греки, зокрема Аристотель і римлянин Ціцерон, які вважали, що природа людини розвивається в такий спосіб, що для неї притаманне дещо *громадське* або *народне*. Греки називали його *п о л і т і к о в*. Схоже, що саме цей *громадський* елемент природи людини Росміні називає *соціальним* (соціоетальним) і таким, що спричиняється до формування громадянського суспільства. Соціальний елемент виникає з потреби людей жити разом, су-спільно.

Протилежний за суттю елемент, пов'язаний з природою суспільно-індивідуального становища людини, Росміні називає *сеньйоральним*.

Сеньйоральний елемент є складовою суспільства і має своїм джерелом батьківську опіку родини, майнове і земельне володіння. Батьківська опіка, поширена на господарство з усіма в ньому зайнятими працівниками, перетворюється на патерналістську владу і набуває значення форми врядування. Сеньйоральний елемент, хоча й проявляється лише в суспільстві, але походить з природи (натури) людини і, певним чином, близький до поведінки тварин. Його суть полягає в створенні відносин сімейного, родового чи ієрархічного типу. За обставин, де права не функціонують на рівні модальності, сеньйоральний елемент "може генерувати порочну зверхність і шкодити природі людини", перетворюючи відносини на залежність, подібну до залежності власника і раба; для таких відносин *свобода* людини стає зайвою і непотрібною вартістю, адже натомість регулювання модальністю громадських прав сила влади визначається сеньйоральним відношенням. За своїм походженням і поширенням у середньовіччі сеньйоральний елемент складався з двох частин: 1) феодалних маєтків та 2) суверенних маєтків. У тогочасному суспільстві велася подвійна боротьба: прагнення людини і родини до спільного життя, до розв'язання громадських справ (соціальний елемент) конфліктувало з людським прагненням перебувати в родині, під опікою батька чи сеньйора, тобто намагатися перетворити свій маєток у фортецю або, як кажуть в Україні,

⁴⁶³ Ibid.- P. 442.

дистанціюватися від "суспільної марноти" за принципом "моя хата скраю".

У середньовічній Європі боротьба між соціальним та сеньйоральним елементами була дисциплінована су-спільними обмеженнями. На переконання Росміні, так сталося завдяки опосередковувальній ролі християнського суспільства, на рівні універсальних вартостей якого вдалося примирити певним чином обидва елементи. Символічним відображенням примирення стали відносини між римською церквою в особі Папи та європейськими імператорами.

Примирення на рівні певної соціальної угоди звільнило шлях для розвитку громадянського суспільства, в якому громадський інтерес індивідів став переважати і здобув перемогу над сеньйоральним інтересом тим, що піддані були перетворені в громадян.

На думку Росміні, превалювання винятково сеньйорального елемента в суспільстві позбавляє останнє єдності і громадської сили. Це викликано тим, що сеньйорат, залишений сам на себе, покладається лише на господаря чи володаря як свою остаточну інстанцію; за таких умов усі підлеглі, серед них і дружина, і діти, і слуги, і робітники, сприймаються як *засоби* волі господаря, сеньйора. "Тому, коли сеньйорія вивершується як цілковито самостійне утворення, поза будь-яким соціальним елементом, вона стає вкрай несправедливою, позбавленою людяності, річчю на світі"⁴⁶⁴. Відтак родинне суспільство має здобути справедливість і людяність лише входженням у систему громадянських асоціацій. Це не означає, що сеньйоральний елемент не має жодного позитивного значення і має повністю бути усуненим в громадянському суспільстві. Сеньйоральні стосунки додають громадянському суспільству *силу* об'єднання, яка значною мірою залежить від сили родів і родин. Знищити цілком сеньйоральний елемент означало б зруйнувати ті родинні стосунки між батьками і дітьми, які, не маючи приписаних юридичних законів, все ж засвідчують правову сферу людини, яка водночас підлягає морально-етичним мотиваціям і нормам.

Проте основне значення сеньйорального елемента пов'язане з відношеннями *підкорення і покори*. На думку Росміні, значення і суть сеньйорату найвиразніше проявляється в ситуації завоювання, загарбання і підкорення. Тут його неодмінним супутником буває *насильство*. Там, де відбувається загарбання і насильство, встановлюється "*сеньйорат, а не громадянське суспільство*". Проте, незважаючи на це, се-

⁴⁶⁴ Ibid.- P. 197.

ньйорат у даному разі неминуче стане супроводжуваний деякою формою *громадянського суспільства*⁴⁶⁵. Розвиваючи думку, Росміні пояснює, що ступінь недосконалості громадянського суспільства йде пліч-о-пліч зі ступенем домінування, привнесеним сеньйоральним елементом. Причому громадянське суспільство, що виникає в умовах підкорення, може формуватися переможцями чи підкореними або ж обома сторонами. У будь-якому випадку *сеньйоральний* елемент такого громадянського суспільства буде домінувати. Він упізнається за ознаками прислужництва, запопадливості і лукавства в поведінці тих, хто не належить до родин переможців. У переможців, проте, також домінують сеньйоральні, зверхницькі, брутальні риси поведінки, вони не мають своїм джерелом свободу і право. У такому суспільстві цілком можливо, що сеньйоральні відносини здатні увібрати і проковтнути *соціальний* елемент. Це фактично шлях до перетворення суспільства і держави в насильницьку форму життя; це також шлях до створення *імперії*, в якій "практично все стає *сеньйоральним*; і залишається дуже мало *суспільства*"⁴⁶⁶.

Таким чином, розвиток громадянського суспільства – це поступове обмеження сеньйорального елемента і поширення соціального. Зовнішнім індикатором сеньйорального чинника в суспільстві є панування родин за спадковим чи майновим принципом. Однак у теорії Росміні залишається також місце для "домашнього суспільства", де "батьківська" влада має сенс. Тобто спроба досягти т.зв. "*чистого*" громадянського суспільства, в якому не буде місця для "батьківства", виглядає утопією. Сеньйоральний елемент не може бути цілковито усунутий із суспільства як такого. Він має лише строго регулюватися на рівні громадянського суспільства, фактично усуваючись з нього або зі сфери публічного права.

Інтерпретація розвитку громадянського суспільства в теорії Росміні за сеньйоральною ознакою близька до тези Томаса Пейна про те, що громадянське суспільство постає із самого себе, створюючи відповідне "врядування з народу". Суспільства, в яких уряд є "над народом", Пейн пояснював як загарбницькі за характером. А. Росміні також вважає, що домінування сеньйорального елемента в суспільстві історично посилювалося через природну експансію влади одних родів (спочатку) та безсилля інших задля збереження становища, упривілейованого землею і майном. Експансія стосувалася підкорення соціаль-

⁴⁶⁵ Ibid. P.- 147.

⁴⁶⁶ Ibid. P.- 149.

но-правового становища слабших родин у межах одного народу, а також вилівалася в загарбницькі амбіції щодо інших народів. На думку Росміні, панування сеньйорального принципу в суспільних відносинах легко ідентифікується за ознаками нагромадження влади і майна в руках певних родин, часто іноземного походження, за рахунок збіднення переважної більшості народу. І для Т. Пейна, і для А. Росміні такий стан речей, названий несправедливим, пояснюється по суті *загарбницьким* походженням влади щодо громадянської тенденції суспільного розвитку.

Росміні послідовно відстоює думку, що "провідним принципом соціального прогресу є *справедливість*". Значення справедливості є багатоаспектним у суспільному житті, і саме вона є основою розуміння й інтерпретації і свободи, і прав людини. Відтак сеньйоральний чинник у адміністрації та суспільних відносинах опозиціонує принципіві справедливості. Забезпечення соціальних прав передбачає витіснення патерналістсько-васальних залежностей і редукування міри насильства в суспільстві. Проте розуміння перспективи стану справедливості і спільного блага в Т. Пейна та А. Росміні істотно відрізняється. Врешті розбіжності в розуміння шляхів досягнення блага стали симптомом XIX ст., а інтелектуальні форми їх інтерпретації – знаменням соціально-політичних колізій.

7.9. Інтерпретація Великої Французької революції і "Декларації прав людини і громадянина"

А. Росміні, розглядаючи події, викликані Великою Французькою революцією, надає пріоритетного значення принципіві справедливості і спільного блага. В основу інтерпретації покладає суперечність між *соціальним* та *сеньйоральним* елементами суспільства, виявлену ним раніше.

Французькі події 1789р. визначаються упертою боротьбою між "*родиною*" і "громадянським суспільством". Росміні вважає, що поширена на той час у Франції (і не тільки) інтелектуальна спрямованість щодо розуміння суті свободи великою мірою сприяла тому, що прогресові громадянського суспільства були нанесені значні втрати. Вони розпочалися з розумового перекручення суспільного розвитку. Суспільство просто потрапило на манівці через жорсткі розпорядження. Перебуваючи в стані вимушеної скутості та в намаганні рухатися до гро-

мадянського стану, воно вдалося до безглузкого насильства в спробах йти за вказівками розкутого розуму. Залишаючись послідовним у логіці власних концептів і термінів, Росміні розцінює революцію як ситуацію, коли *“соціальний елемент* викликав реакцію поза межами справедливості; він вдався до спроби подолати *сеньйоральний елемент*, піддаючись ненависті та помсті, прагнув зруйнувати його”. Насправді ж, заповзявши владарювати самостійно, соціальний чинник потолочив *індивідуальне право* “під виглядом, що не може бути жодного права, за винятком *соціального права*”⁴⁶⁷. Такий заклик став логічним наслідком жорстокого переслідування сеньйорального елемента, який належить до індивідуального права за умов, коли кожне індивідуальне право є певною силою і принципом сеньйорату. “За таких обставин громадянське суспільство стало тираном над індивідами і малими суспільствами”⁴⁶⁸, – вважає Росміні і додає, що дослідження цього періоду боротьби між *цивільним* (громадянським) і *родинним* елементами дасть більше для розвитку філософії права, аніж гори спекуляцій⁴⁶⁹. З цією метою він намагається показати, що відома “декларація” є яскравим свідченням перебільшеного значення соціального щодо значення індивідуальних прав людини, сім’ї та сеньйорального елемента.

Пропоную більш детально ознайомитися з аргументами Росміні на кількох прикладах його аналізу.

Стаття I “Декларації” наголошує: “Люди народжуються і залишаються вільними і рівними в правах. Єдиною основою соціальних відмінностей є спільна користь”.

Інтерпретація Росміні:

“Люди народжені вільними” – настільки, наскільки вони мають особисту гідність, вони мають особисту свободу, але вони народжені в *родині* (сім’ї), тобто під батьківською опікою. Стаття цілковито забуває права в родині.

⁴⁶⁷ Ibid.- P. 214.

⁴⁶⁸ Ibid.- P. 215.

⁴⁶⁹ Очевидно, що Росміні мав рацію щодо порушеної проблеми. Пригадаймо, що комуністи, коли прийшли до влади в СРСР, продумано і наполегливо намагалися запровадити т. зв. соціальне виховання дітей наперекір традиційному родинному. Сергій Єфремов у „Щоденнику” занотовує, що „нові вихователі” в школах-інтернатах допильновували повноправну рівність між дітьми зокрема тим, що ліжка дівчаток і хлопчиків у спальні йшли послідовно одне за другим. Батьки ж не мали права ставити під сумнів новітні методи творення „справедливого” суспільства.

“Люди народжуються рівними в правах”. – Це справедливо лише щодо тих прав, які засновані на людській природі й однаково притаманні усім людям. Проте знову ж таки люди народжуються в *родині*, де батьки і діти зазвичай не є рівними в правах. Мало того, родини не є рівними ні числом, ні якістю набутих прав... Говорити, що люди народжені рівними в правах, означає забути знову про *родинні* права”.

“Люди залишаються вільними”. – Якщо ми розуміємо сутнісну свободу, тоді люди, звичайно, залишаються вільними. Але відношення сеньйорату і підлеглості, визнані раціональним правом, також існують. Отже, необумовлене твердження, що люди залишаються вільними, спростовується *сеньйоральним* правом.

“Люди залишаються рівними в правах”. – Вони залишаються рівними в природних [connatural], але не в *набутих* правах. Тут *набуті індивідуальні права* відкинуті разом з усіма *родинними* правами.

“Єдиною основою соціальних відмінностей є спільна користь”. – “Якщо внески членів суспільства є нерівними..., відмінності внесків створюють відмінності корисного внеску. У громадянському суспільстві внесок і кількість всього того, що застосоване в ньому, співвіднесене з більшою чи меншою власністю його членів. Така *соціальна диференціація* ґрунтується не на спільній користі, а на індивідуальних, родинних правах”. Далі йде пояснення: кожна особа, яка належить до громадянського суспільства, намірена зберегти свої права щодо сеньйорату, скажімо, батьківства. Це вимагатиме розмежування між господарем та його підлеглим, що вражатиме соціальні права. Відтак існуватиме *соціальна диференціація*, що походить з *сеньйоральних* прав. “Отже, якщо визнавати лише такі права, що засновані на спільній користі, то ми усуватимемо індивідуальні права власності і сеньйорату, а також з родинного права те, що є авторитетом на їхньому рівні на угоду громадянському суспільству”.

“Далі більше. Сентенція про *спільну користь*” є неясною і двозначною. Що означає *спільна користь* і хто судитиме, чи певна соціальна відмінність, заснована на ній? Коли судитимуть всі, ми будемо в стані анархії. Пощо складати Конституцію?”

Стаття II: “Мета кожної асоціації⁴⁷⁰ – зберегти природні і невід’ємні права людини. Такими правами є свобода, безпека, власність та спротив пригнобленню”.

Інтерпретація Росміні:

⁴⁷⁰ У документі, поданому Т. Пейном, відповідно до українського видання тут наведено слова: “мета всіх політичних об’єднань”.

“Тут “кожна асоціація” може лише означати громадянську [civil] асоціацію. Громадянська асоціація в такий спосіб підмінює усі інакші суспільства⁴⁷¹ і виганяє їх з цього світу. Це не погана тиранія.

Крім ‘природних і невід’ємних прав людини’, мусять бути забезпечені *набуті права*... Декларація, в якій не зроблено жодної згадки про набуті індивідуальні і родинні права, говорить лише про горду людську істоту і громадянина, який захищає так звану *малу людину*...⁴⁷²

Чи зовнішня власність завжди є невід’ємним правом? Хіба вона є природним, а не *набути*м правом. Тоді що такого існує в природі іншого, якщо не здатності набувати власність? Чи це є рівність прав щодо зовнішньої власності? Визнання *власності*, таким чином, суперечить і даному, і першому аргументам”.

Стаття III: “Джерело повної суверенності походить сутнісно з нації. Ні група людей, ні індивід не може вживати владу, яка явно не походить з нації”.

Інтерпретація Росміні:

1. Що таке *нація*? Чи це увесь французький народ, разом з жінками і дітьми, чи просто більшість? Чи це батьки родин, чи більшість з тих батьків, які сплачують податки, чи батьки, які фактично мають право голосу?... Слово “нація” не має визначеного значення і зумовлене вільним судженням усіх тих партій, які поза словами можуть завжди вжити *тиранію* в ім’я нації. Мало того, якщо нація означає більшість з тих громадян, оподаткованих чи неоподаткованих, хто фактично голосує... Ми маємо справу з трьома мільйонами, поза якими ще є тридцять мільйонів. У такому разі обраний правитель виказує волю півтора мільйонів плюс один громадянин”. Далі Росміні прагне довести, що проголошення суверенітету від імені нації, якої ще не існує і яку потрібно щойно консолідувати, є лише новою політичною формою виголошення війни для усунення монархії. “Це просто війна *суспільства* проти *сеньйорату*, повалення *сеньйоральних і родинних прав* громадянським інстинктом”⁴⁷³. Як і всякий інстинкт, він заснований на егоїзмі і передбачає насильство. Тому “перебільшення” значень соціальних прав понад етичні вартості суспільства на прикладі Французької революції засвід-

⁴⁷¹ Росміні має на увазі “домашнє” (родинне) суспільство.

⁴⁷² Зауважимо з цього приводу, що властиво соціалістичний рух, радикальне крило якого переросло пізніше в комуністичний, піддавав сумніву й не визнавав “набутих прав”. Більшовицька революція 1917 р. відбувалася, практично дотримуючи експропріацію набутих прав.

⁴⁷³ Ibid.- 3. 215-219.

чили, як вважає Росміні, практику насилля і терору, а зовсім не практику втілення справедливості.

Погляди Росміні близькі до поглядів на Французьку революцію Е. Берка, який писав, що, "захоплюючи владу під проводом фальшивої свободи, а насправді задля здійснення неприродного і спотвореного панування (тиранічного, коли бути точним), народ не відрізняється від тих, хто править державою, не віддаючись цьому цілковито як своєму праву, а лише нікчемно потураючи випадковим своїм примхам, тим самим убиваючи... усі моральні принципи, всяке чуття гідності..., віддаючи водночас цілком заслужено себе на волю найнищівшого шанобства народних блюдолизів чи придворних підлесників"⁴⁷⁴.

На думку Росміні, "Декларація" сповнена рішучості не допустити на землю жодної іншої влади, жодного іншого авторитету, аніж влада громадянського суспільства. Скажімо, "Декларація" стверджує *природні права*, але змушує будь-яку владу і кожний авторитет походити з нації. "Чи може нація створювати водночас природні і невід'ємні права?" Росміні має з цього приводу великий сумнів. Для нього було очевидно, що величезний авторитет релігії і церкви в суспільстві має підстави на свою частку прав, які не походять ні з національного організму, ні з політичного, ні з соціального. "Ми визнали із цілковитою певністю, що справедливість, моральність і релігія... конституюють остаточні домагання, щодо яких уряд мусить спрямовувати своє служіння в громадянському суспільстві..."⁴⁷⁵

Щодо національного питання, то Росміні зберігав виважену позицію християнського мислителя. Він визнавав націю як одиницю соціально-сенсьорального виміру, покликану гарантувати правову єдність людей у формі їх державно-політичної організації. Росміні вважав, що невеликі громадянські суспільства, якими в Італії XIII ст. виглядали самостійні міста – комуни, накладають штучні *обмеження* на права людини і сприяють міжсусідському розбрату і війнам: "чим менші суспільства, тим запекліша між ними боротьба". Природний шлях позбавити людей небезпеки полягає в тому, щоб малі "комуни" зливалися в більше громадянське суспільство, постійно пересуваючи *обмеження* для людини. Причому зовнішньо накладені на неї обмеження штучно лімітують свободу і права, тому є джерелом зла. Невеликі суспільства об'єднувалися і зливалися в більші громадянські суспільства, формуючи "модерні нації Європи". На прикладі Ломбардії Росміні показує, що

⁴⁷⁴ Берк Е. Релігія і громадянське суспільство // Консерватизм. – С.147.

⁴⁷⁵ Rosmini A. The Philosophy of Right. Volum 6. – P. 405.

створення ліги міст надало правителям значно більше свободи, аніж вони мали на рівні підлеглих міст, не залучених до ліги. Наслідком стало наростання "соціального елемента" через неможливість для князів залишатися лише в межах власних сеньйоральних прав. Якби комуни й надалі відстоювали лише повну незалежність міст, свободи для громадян не стало б більше. "Абсолютна свобода, здобута комунами Ломбардії силою, видається, могла б затримати час, необхідний для їхнього злиття в єдину націю"⁴⁷⁶.

Властиво на рівні нації збалансовуються соціальні й сеньйоральні елементи, вщухає розбрат між невеликими суспільствами – самоврядними комунами. Проблема полягає в іншому – проголошення нації самодостатньою цінністю неминуче містифікуватиме її образ і суть. Возвеличення нації, на думку Росміні, пов'язане далеко не лише з сеньйоральним чинником, головну роль тут відіграють *приватні амбіції*, що поєднуються з "сеньйоратом". Вони стають джерелом *імперіальних* зазіхань певних родин та відповідної політичної сили. Містифікований образ нації в руках проімперських сил стає загрозою для прав людини всередині самої нації.

Варто визнати, що в умовах розмежованої Італії, що потерпала від іноземного панування, переконання, висловлені Росміні, справді були сміливими і застережливими щодо тенденцій у європейській політиці. Однією з провідних тенденцій за тих умов став розвиток громадянського суспільства. У його контексті формувалися і демократичні ідеали, і великі світові імперії.

Таким чином, громадянське суспільство існує не для того, щоб декларувати соціальні права національно організованих громадян чи позбавляти їх від іншого роду прав, – воно покликане надавати максимальні можливості для проявлення прав загалом. Мета громадянського суспільства в тому, щоб регулювати задля спільного блага форми, в яких ці права проявляються.

Громадянське суспільство в теорії Росміні інтерпретується через регулювання взаємодії між соціальним і сеньйоральним елементами в напрямку послаблення чинності останнього, але не насильного його вилучення. Громадянське суспільство, поєднуючись з відповідним до його мети врядуванням, досягає найвищого сенсу свого існування тоді, коли забезпечується найбільша міра *можливої* активності прояву прав громадян. Такий стан може характеризуватися як прагнення справедливості. Найвагоміша роль належить тут добродійності або

⁴⁷⁶ Ibid.- P. 200.

чесноті, "яка єдина є остаточною гарантією, що суспільство буде позбавлено розбрату"⁴⁷⁷.

Громадянське суспільство покликане до життя передусім потребою людини в її внутрішньому вдосконаленні і досягненні духовного миру та злагоди. Послідовне здійснення даного домагання мотивує людство до усунення родинного і національного егоїзму, який заважає просуванню шляхом солідарності і братерства людей до створення універсального громадянського суспільства. Це шлях, на якому поєднуються соціальний і родинний елементи суспільного життя, формуючи новий тип соціальності, з підпорядкованим, але не знищеним сеньйоральним елементом. Права, властиві людям як природним істотам, а також права, притаманні людям як особам, які складають частину релігійного суспільства або є членами родин (домашнього суспільства), потребують не просто захисту від влади, - вони також потребують захисту від *соціальних* крайнощів самого громадянського суспільства. Останнє не виглядає в Росміні середовищем досконалих моральності і права. Він чутливо сприймає в ньому відкрити і приховану війну між егоїстичними, владними і матеріальними інтересами, тому вважає, що два суспільства, домашнє і громадянське, мають доповнюватися третім – релігійним, властиво християнським, що супроводжує розвиток людини в європейській цивілізації. Християнське суспільство є "правдиво універсальним і вкрай потужним у запевненні відповідальності за опосереднення громадянського і родинного суспільств..."⁴⁷⁸ Якщо ж відповідальність за свободу і права людини залишити за громадянським суспільством, яке одне опосередковуватиме відносини між родинами, то, на думку Росміні, це загрожуватиме людському існуванню взагалі. На рівні взаємодоповнення родинного, громадянського і християнського суспільств виникає такого роду цінність як *спільний соціальний капітал* – сукупність усіх прав людини в повноті їх модальності⁴⁷⁹.

На ту пору справи в Європі, на переконання вченого, не виглядали найкраще: "громадянське суспільство само набралось пихатості своїми перемогами. Егоїзм перейшов від *родин* до *націй*. Наш час є періодом *національного егоїзму*, який розквітає, збільшується і посягає на все"⁴⁸⁰, руйнуючи взаємодовіру. Росміні наголошував на важливості свободи людського духу як єдиної упривілейованої сили в громадянсь-

⁴⁷⁷ Ibid.- P. 424.

⁴⁷⁸ Ibid.- P. 443.

⁴⁷⁹ Ibid.- P. 436.

⁴⁸⁰ Ibid.- P. 444.

кому суспільстві, підтримка якого є першочерговою потребою доби.

7.10. Висновки

На завершення розділу зверну увагу на вжите в теорії Росміні поняття “соціального капіталу”. Воно виявилось вкрай продуктивним для інтерпретації природи громадянського суспільства в останні двадцять років ХХ ст. У книжці Росміні не знайдемо окремого визначення названого поняття, однак, судячи з ідейного настрою праці Росміні, поняття “соціальний капітал” не є випадковим. Гадаю, його зміст поза тим, що автор залучає обсяг значень усіх можливих прав людини в державі, – може бути переданий такою сентенцією Росміні: “Єдиною твердою основою здоров’я громадянського суспільства є невідчужуваність і моральна добросовісність індивідів, які його складають. З цього робимо висновок, що найзначніша і найбільш добродійна мета суспільства полягає в тому, щоб вчасно прищеплювати духові тих, хто його утворює, знання, вартість і любов правди, справедливості і релігії”⁴⁸¹.

Соціальність у теорії громадянського суспільства Росміні окреслюється як відносно автономна царина взаємодії, зумовлена природним прагненням людей до співпраці на основі товариськості, солідарності і доброзичливості. Вона складається як мережа громадських відносин і стосунків між людьми, що мають добровільну мотивацію, пов’язану з самореалізацією здібностей і талантів особи й носять суспільну вартість.

Соціальність не є тотожна громадянському суспільству, останнє також поєднує сеньйоральний елемент, обумовлений потребами “батьківства”, домашнього господарства та відповідними *набутими* правами.

Соціальність також залучає неієрархічні стосунки (родинного) домашнього суспільства, але вона не зумовлюється інтересами чистої прибуткової вигоди. Соціальність формується як реалізація суспільного прагнення до “переступу меж”, перегородок: родинних, станових, етнічних і національних бар’єрів до співробітництва і спілкування. “Кожен соціальний елемент є елементом справедливості, тоді як будь-яке обмеження суспільства супроводжується дечим несправедливим, тобто коли суспільство розширюється, справедливість також зростає”⁴⁸².

⁴⁸¹ Ibid.- P. 234.

⁴⁸² Ibid.- P. 442.

Загалом теорія громадянського суспільства в Росміні заснована на його концепції людини як такої, що має *унікальну* вартість. Унікальна вартість людини взаємопов'язана з її дарунками свободи волі, яка визначає умови *рівності* людей перед Богом та рівності прав людини в процесі спільного життя. У даному аспекті теорія людини Росміні близька до поглядів І. Канта, а його інтерпретація свободи так само нагадує кантіанське узалежнення свободи й відповідальності особи перед самою собою за стан власного самоздійснення. Зрозуміло, що відповідальність зумовлюється прагненням до індивідуальної свободи під дією і впливом сил суспільного життя. Це означає, що стосунки між індивідами в суспільстві чи, як часто наголошує Росміні, в асоціації, покликані визначатися ставленням один до одного, як до мети, а не засобу. Відтак мовою Росміні, подібно як і мовою Канта, асоціація людей, або громада – це “царство цілей”, а громадянське суспільство загалом є найпридатнішою формою досягнення найближчих цілей спільного життя людей.

РОЗДІЛ 8

„ЦАРСТВО СВОБОДИ”**ПОЗА ГРОМАДЯНСЬКИМ СУСПІЛЬСТВОМ:
МАРКСИСТСЬКА КОМПЕНСАЦІЯ РІВНОСТІ**

У ХІХ столітті Європейська цивілізація прямувала шляхом індустріалізації. Радикальні зміни в аграрному суспільстві залежали від торгівлі та вільного ринку. Відбувалася трансформація усталених виробничих відносин, значних змін зазнавали соціальні структури, переоцінювалося розуміння поняття спільноти й політичного устрою. Соціальна сфера набувала нових тенденцій та організаційних форм. Очевидними, особливо після Великої французької революції, ставали теоретико-ідеологічні впливи на соціальні процеси. Обличчя епохи Модерну формувалося у взаємодії економічного, соціального, політичного та інтелектуального розвитку. Вплив останнього позначився не лише бурхливим розвитком знань про природу, потужним чинником ставали гуманітарні переконання, які поширювалися у вигляді соціально-філософських теорій та ідеологічних нуртів. Вони ідейно окреслювали спрямування потужних політичних рухів, якими на ту пору вже були лібералізм, консерватизм і соціалізм.

**8.1. Промислова революція
і національна спільнота**

Супутно з наслідками промислової революції поширювалися нові громадянські форми соціальних відносин, ключовою фігурою яких, за словами Е. Геллнера, ставала „модульна людина”; сукупності модульних людей надавали суспільствам нового характеру – громадянського. Громадянське суспільство було тепер не лише теоретичною абстракцією, але соціальною практикою, викликаною інтернаціоналізацією торгівлі, ростом міського населення (міщанства) та розширенням промислового виробництва на основі науково обумовлених технологій. Людина громадянського суспільства набувала цілком нових характеристик – вона ставала індивідуальністю, здатною спеціалізуватися лише в конкретному напрямку діяльності і в такому сенсі була незамінною без спеціального на те вишколення. Проте індивід здобував можливості визначатися самому, виходячи не стільки з традицій соціальної приналежності чи ремісничих формацій, скільки з власного ви-

бору того місця зайнятості, яке пропонували зовсім нові промислові умови. Вигода ставала рушійним чинником поведінки, перетворюючи людину в модульного індивіда, що часто бував додатком машинного виробництва. Модерна „модульна людина” стає такою через свою „здатність виконувати високоспеціалізовані завдання в одній загальній культурній ідеомії...”⁴⁸³, – вважає автор запропонованого поняття Е. Геллнер. Щодо моральних та інтелектуальних якостей, то модульна людина чується покликаною хіба до самовідданої праці у межах взятих зобов’язань відносно власної окремо визначеної спеціалізації. Тобто „модульність” визначається новими умовами поділу праці, стверджуючи терпимість перед різними групами і соціальними верствами. За нових умов індустріалізації послаблюється вплив групових, „общинних” концептів на поведінку особи, або, інакше кажучи, девальвується й переглядається значення традиційних авторитетів. Благо вільного пересування під впливом розширення ринку праці в пошуках вигіднішої пропозиції чи простої можливості „продати” робочу силу руйнує традиційні прив’язаності людини. Громада в її житті (комуна) тепер часто відіграє другорядну або ж стримувальну роль. Це переконливо довів Гегель. Процес формування громадянського суспільства вільних індивідів спонукав до трансформації традиційних відносин і стосунків між інституціями та громадами, стратами та в середині них, змінюючи водночас соціокультурну специфіку комунікації. Складалося нове культурне середовище, головним персонажем його міг бути лише індивід – громадянин, який потребував стандартизованих форм самовиразу й розуміння. Формувалися вільні від попередніх стандартів умови комунікації, що практично спонукали до утворення культурної гомогенності, оскільки індивіди мусили бути рівними в культурному сенсі під впливом базового статусу громадянина. Вивільнена індивідуальна свобода, проте, не може бути самоціллю для людини, тобто вона завжди поєднується з її активністю в приватній, публічній і соціальній сферах. Якщо приватно особа збільшує простір свободи, то в соціальному сенсі вона зустрічається з проблемою взаємодії з іншою людиною і суспільством загалом. Річ у тім, що коли індивід стає переважно об’єктом дії чи, точніше, індиферентною особою сприйняття й повідомлення, нові умови праці промислового суспільства перетворюють відносини на чисто формальні. Несприйняття такого статусу речей спонукало К. Маркса ідентифікувати суспільні відносини промислового суспільства, або капіталізму, з механізмом відчуження, джерелом якого він вважав

⁴⁸³ Gellner E. Condition of Liberty. – P. 102.

приватну власність. У будь-якому разі сукупність економічних осіб (чи модульних людей) перетворює суспільство в *масове*, де індивіди практично незнайомі між собою навіть у рамках єдиного промислового циклу. Проблема тут у тому, що індивіди, в силу спеціалізації праці, просто вилучаються з попередніх умов культурної комунікації. Б. Рассел, відомий англійський філософ, у зв'язку з цим написав працю „Свобода проти організації: 1814-1914 рр.”, у якій простежується протистояння й форми взаємодії двох головних ідей, що під їхнім впливом відбувалася соціальна трансформація в XIX ст. Йдеться про самовіддану віру в *свободу* та необхідність *організації* життя й соціального ладу, зумовлених розвитком промисловості та науки⁴⁸⁴. Інший сучасний північноамериканський вчений – Роман Шпорлюк, згадуючи дослідження Б. Рассела, зазначає, що ключові питання, які підіймала промислова революція, „стосувалися керівництва, фахівців, експертів; у центрі уваги була роль менеджера, вченого, інженера, підприємця у вирішенні проблеми – як узгодити економічні інтереси капіталістичного менеджменту з політичними інтересами широкого загалу, з національними інтересами взагалі”⁴⁸⁵. Ідейний контекст соціально-політичних перетворень був спричинений Французькою революцією, її принципами свободи, рівності і братерства. Річ у тім, що коли рівність асоціювалася з демократією і народовладдям, то „братерство” сприймалося як необхідність нового типу солідарності та нового ґатунку спільноти. У „Декларації прав людини і громадянина” – документі, підготовленому філософією просвітництва і революції, концепт братерства, або нової спільноти, одержав визначення народовладдя чи національного суверенітету. Таким чином, вимога індивідуальної свободи та прав громадянина вже були теоретично об'єднані або ж організовані в концепті національного суверенітету.

Александр Гершенкрон у 1962 р. видає книжку „Економічна відсталість в історичній ретроспективі”, яка „мала великий вплив на світове суспільствознавство” (оцінка Р. Шпорлюка). Згаданий вчений розглянув потребу *організації* в контексті історичної ролі націоналізму, що сповідував ідею свободи не з меншим інтересом, ніж лібералізм та соціалізм. Гершенкрон наводить аргументи, що в Франції, Німеччині та

⁴⁸⁴ Russell Bertrand. Freedom versus Organization. 1814 – 1914. – London, 1948. – Р. 8.

⁴⁸⁵ Шпорлюк Р. Комунізм і націоналізм. Карл Маркс проти Фрідріха Ліста / Пер. з англ. – К.: Основи, 1998. – С. 36. Уперше книжка вийшла 1988 р. у видавництві Оксфордського університету США.

Росії, які стали на шлях промислового розвитку після Британії, виникла необхідність створити „ідейне підґрунтя запізнілої індустріалізації“, яке було б „духовним важелем програми промислового стрибка“. Властиво через відсутність раннього національного об'єднання в Німеччині, на відміну від Англії та Франції, вимоги індустріалізації в пов'язаності з політичними особливостями „зробили націоналістичний сентимент найвиразнішою ідеологією промислового перевороту“. На його думку, в Росії за відсутності визначеної національної свідомості аграрного суспільства „відповідну ідеологічну функцію перебрав на себе наприкінці ХІХ ст. марксизм“⁴⁸⁶.

Подібну ідею, але в дещо іншому ключі, щодо взаємопов'язаності модерного індивідуалізму, промислової революції та соціальної організації проводив також Е. Геллнер. Його „модульна людина“, аби знайти *су-спільну* опору під ногами у взаємодії з іншими анонімними об'єктами виробничих процесів, звертається у своїх помислах до тієї спільноти, що існує тепер у політичному просторі на культурно-мовній основі взаєморозуміння. Політична сфера має бути скорельована зі сферою взаєморозуміння, для якого суто виробничі інтереси виявляються недостатніми навіть з огляду на інтенсифікацію промислового піднесення. Йдеться про проблему, виразно окреслену такими німецькими мислителями, як Гердер, Фіхте і Геґель. Це проблема, яку в попередніх розділах я називав потребою автентичності політико-державного змісту організації суспільного життя, та адекватності такому самому змісту взаєморозуміння між людьми на соціокультурному рівні. Аби досягти нового рівня порозуміння, в тому числі й політичного, „модульна людина“ не може залишатися на рівні концептів, понять, уявлень та смаків, притаманних для відносно, а то й цілком ізольованих громад чи спільнот (комун) аграрного суспільства. Потужний критичний настрій розгортається додатково під впливом вибухового поширення знань про природу та освіту населення. Природнича наука, промислові технології, нові ринкові умови – все це є нового ґатунку дійсність, що породжує тисячі нових знаків, значень і слів, і великою мірою сама створюється в контексті нових модальностей, утворюваних ними. Нові комунікації здійснюються як потреба *стандартизації* дій та їх сприйняття й розуміння, що тепер не можуть забезпечуватися традиційними чи локальними нормами. Як висловлювався Е. Геллнер, по-

⁴⁸⁶ Gershenkron A. Economic Backwardness in Historical Perspective // *Economical Backwardness in Historical Perspective*. – Cambridge, MA, 1966. – P. 25. Цитата подана за книгою Р. Шпорлюка. – С. 38.

трібною стає “нова *концептуальна* валюта *або ідіомія*; місцеві гроші падають в ціні. Відбувається стандартизація ідіом, які використовуються певного роду суспільством і притаманним для нього способом праці, яка перестає бути чисто фізичною, а перетворюється переважно в семантичну: адже праця тепер – це передача й сприйняття повідомлень між здебільшого анонімними індивідами у масовому суспільстві, які, зазвичай, не могли бути знайомими співбесідниками...”⁴⁸⁷

Отже, йдеться про те, що промислова революція та революція політична з необхідністю супроводжуються „революцією” дискурсивною. Прирощення нових знаків та значень не лише приводить нові іменники, але й позначається на предикативних можливостях висловлювань, перетворюючи, зокрема, іменники в дієслова і навпаки, змінюючи сенс висловлювання і традиційне значення іменника, надаючи вислову ідіоматичного характеру чи принаймні забарвлення. Наприклад, випадання з англomовного вжитку традиційного займенника „thou” на означення „ти” й заміна його займенником you, що позначає „ви”, належить до подібного розряду трансформації дискурсу. Утворюються зовсім нові символи та соціокультурні коди. Естетичний смак, значення якого в політичному аспекті розкрили І. Кант та Г. Арндт, продукує не лише нову літературу, музику, малярство, але й нові стилі, жанри, техніку виконання, що супроводжуються технологічними винаходами. За умов вимоги нового дискурсу найдоречнішими виявляються так звані національні мови. Вони приходять у публічну сферу поступово, але впевнено, цілком її покоривши з ХІХ ст. Варто визнати, слідом за Е. Геллнером, що „модульність з її моральними та інтелектуальними передумовами створює громадянське суспільство, ... а також націоналістичне суспільство”. Відтак, держава тепер прибирає до рук не тільки монополію легітимного насильства – вона також перебирає „акредитацію освітньої кваліфікації”. Таким чином, „відбувається шлюб між державою і культурою, і ми знаходимо себе в добі Націоналізму”⁴⁸⁸. Інакше кажучи, звільнення індивідів від корпоративних обмежень “виробництва і життя є суголосним з визнанням автономності людини та вимогами універсального значення громадянства”. На порядок денний виходила боротьба за рівні права в соціальній, політичній та громадянській сферах. Практично увиразнюється конфлікт *між свободою і рівністю*. Якщо перша має індивідуальні і приватні значення, то друга є виміром спільноти чи колективного життя. Рівність має

⁴⁸⁷ Gellner E. Condition of Liberty. – P. 105.

⁴⁸⁸ Ibid.- P. 106 – 107.

сенса лише в контексті спільноти; її значення цілком соціальне і політичне. Вимога рівності є передусім вимогою участі на рівних правах у житті громади чи всього політичного співтовариства.

Отже, поширення індивідуальної свободи на іншому крилі передбачало формування такого соціального ладу, який би міг виконувати функцію консолідації нового суспільства й надавати приватновласницьким інтересам солідаристичної організованості в масштабі політичних спільнот. Одним із найпотужніших чинників нового типу соціальної і політично-національної консолідації стають належні дискурсивні практики.

До завдань цієї праці не входить обговорення складного процесу національної генези країн Західної цивілізації. Передусім маємо окреслити картину соціально-політичних спрямувань Європи в XIX ст., в яких нуртувала ідея свободи. Серед фахівців у переважній більшості існує згода в тому, що передові країни Заходу ступили на шлях формування політичних націй з XVII-XVIII ст., хоча подекуди були для цього передумови вже з XVI ст. Це був процес перетворення ідентифікаційних маркерів людини і суспільства, що супроводжувався достатньо бурхливими конфліктами в аксіологічній площині та дуже різномірними ідеологічними спробами їх витлумачення, посилюваними різними соціокультурними й політичними реаліями в різних регіонах та країнах. Нові промислові реалії, руйнуючи звичні для аграрного суспільства норми та цінності, викликали збурення в традиційно спокійних спільнотах. Про пов'язаність новоєвропейської історії з новітніми етнічними процесами довідуємося з книжки Юрія Павленка, який зазначає, що французьке просвітництво як духовний стрижень європейської культури до 1789 р. у цілому було космополітичним⁴⁸⁹.

Праця Ю. Павленка дає підстави враховувати в історичному розвитку соціокультурні чинники. На перехідному етапі – від аграрного суспільства до модерного і громадянського – соціокультурні засади набувають вагомішого впливу. Хоча з першого погляду видається, що з відходом людини з традиційної громади, з її пов'язаністю ритуалами, обрядами, суспільно прийнятими концептами, легендами й уявленнями, послаблюється залежність від культурного впливу. Однак в нових умовах руйнування звичаїв та наростання „соціокультурної ентропії” під впливом індустріалізації, навпаки, виникає вакуум аксіологічної орієнтації; саме з метою його заповнення активізуються етнічні заціка-

⁴⁸⁹ Павленко Ю. Історія світової цивілізації. Соціокультурний розвиток людства. – К.: Либідь, 1996. – С. 327 – 333.

влення й створюються новітні, буває, цілком антагоністичні теоретичні схеми виживання. Серед таких схем був також марксизм, про що детальніше йтиметься нижче.

Перехід від аграрного до модерного індустріального суспільства деталізується в праці Е. Геллнера „Нації та націоналізм” (1983). Він характеризує його як процес „соціальної ентропії”, спричинений руйнуванням звичних зразків та моделей поведінки, визначених сталими родинними, становими, регіональними групами, общинами і громадами. Геллнер також тримає під постійною увагою соціокультурні чинники, правда, тлумачить їх дію радше в скептичному ключі. Субкультури аграрного суспільства фактично „фортифікують” структурні відмінності і жодним чином не заважають його функціонуванню в цілому. Окрім того, пошана до культурних норм була „суттю етикету” в аграрному суспільстві. Однак в індустріальному світі все навпаки. Оскільки зв'язки між індивідом та його локальною общиною чи громадою послаблюються й перериваються, то вони потребують компенсації в потребі цілісного політичного суспільства і забезпечуються такою комунікацією нового ґатунку навколо держави, що може набувати значення лише посередництвом культурних стосунків.

Надважливою стає вивершення *нації* як своєрідного соціокультурного синтезу, в якому урівноважуються у відносній єдності „егоїзм суб-груп та широко зростаючого значення спільної, залежної від грамотності культури”. Вирішальну роль у національній інтеґрації вільних індивідів нового громадянського суспільства набуває „підтримка культурно-лінгвістичного медіуму”, що відіграє головну роль у розвитку освітньої системи. За нових соціальних умов змінюється функція культури. На думку Геллнера, тепер символи і коди культурних відмінностей, що зумовлюють відмінності в статусах осіб, „сприймаються як гідні присоромлення в суспільстві, а також як знак часткової неспроможності системи освіти”⁴⁹⁰. Інакше кажучи, нова соціальність громадянського суспільства, яка складається під переважним впливом ідей свободи й громадянської рівності, залучає до своєї структури освітні та культурні чинники, що можуть цілком розвиватися лише за умов національної, державної підтримки. Применшення такої підтримки або неадекватність систем освіти й культури до соціальних інституцій громадянського суспільства викликають ентропійні чинники, які ведуть до соціальної дезорганізації і розпаду суспільства. Яскравим прикладом

⁴⁹⁰ Gellner E. Nations and Nationalism. Cornell University Press. Ithaca, New York, 1983. – P. 63-64.

останнього була дійсність "советського" типу соціальності, що волила про різочу й водночас наперед задуману неадекватність між розгор-танням соціальних структур та їхнім соціокультурним обумовленням. Якщо взяти до уваги саме такий вимір проблеми, то теза Романа Шпорлюка заслуговує на особливу увагу: навернення до націоналізму як теоретичної та ідеологічної інтерпретації соціокультурного підґрунтя індустриального розвитку виражало адаптивну вимогу модерного громадянського суспільства. А те, що в соціалістичному й ліберальному баченні „вважалося неспроможністю чи навіть зрадництвом буржуазії, було, якщо дивитися на це крізь призму світової історії, лише раціональним вибором". Саме на це вказував Ф. Ліст – теоретик націоналістичного варіанту організації промислових та соціальних перетворень. І „саме це відкидав К. Маркс, коли вперше сформулював свої звинувачення на адресу німецької буржуазії", прочитавши книжку Ліста „Національна система політичної економії" (1841)⁴⁹¹.

Ґрунтовно досліджуючи природу націоналізму на тлі епохи ХІХ ст. та марксизму, що конкурував з ним, Р. Шпорлюк наголошує, що Ф. Ліст „адресував свою програму не державі, а „нації" – в його розумінні – культурно-мовній спільноті, якою і була німецька нація його часу ... Він виходив з визнання наявності спільної німецької культурної ідентичності і в цілому контексті чітко пов'язував в одну систему культуру, політику й економіку"⁴⁹². Доктрина Ліста чітко вловила негентропійні настрої в Німеччині свого часу й намагалася їх підтримати шляхом „перетворення національно-культурної спільноти на політичну націю".

Промислова революція, породжуючи нові професії й робочі місця, водночас каталізувала потребу в "універсалізації" принципу громадянства. "Громадянство" перебувало в конфлікті з відсутністю громадянських прав більшості населення тогочасних міст. Відсутність повноти прав населення практично була свідченням неповноти суспільства в сенсі відсутності громадянської рівності мешканців певної політичної спільноти. Ґрунтовний аналіз конфлікту між вимогами свободи і рівності подає А. Селіґман, аналізуючи їх в аспекті "протириччя між автономним індивідом та взаємозалежністю, що існує між ними" і назовні є виявом неспівмірності між умовами справедливості та соціальної солідарності⁴⁹³. Таким конфліктом була спричинена боротьба за

⁴⁹¹ Шпорлюк Р. Комунізм і націоналізм. – С. 39.

⁴⁹² Там само. – С. 41.

⁴⁹³ Seligman A. B. The Idea of Civil Society. – P. 102.

громадянські права, які виборювалися досить поволі аж до третини ХХ ст. Наприклад, в Англії станом на 1832 р. п'ять із шести повнолітніх чоловіків були позбавлені громадянських прав. Навіть наприкінці ХІХ ст. лише 5 млн. чоловік володіли громадянськими правами від 32 млн. населення Англії. Саме боротьба за розширення громадянських свобод у ХІХ ст. була практично боротьбою “за всебічну участь у національному співтоваристві”. Робітничий клас залишався найбільш упослідженим і тому найактивнішим у соціальній динаміці. В його середовищі нагромаджувався рух за рівні можливості, який був суголосним з рухом у середовищі дрібних підприємців та “різночинців” за усунення станових бар'єрів, аристократичних соціальних перегородок чи “феодалного багажу” на шляху до повноцінного, універсального статусу людини-громадянина. Соціальне й політичне забезпечення такого статусу складає основу забезпечення рівних правових можливостей громадян. З іншого боку, домагання соціально-громадянської рівності передбачає наявність солідарної спільноти й визначається поняттям громадянської національної ідентичності.

Таким чином, лібералізм, соціалізм, консерватизм, націоналізм і марксизм (чи комунізм) конкурували між собою щодо розуміння свободи і пов'язаних з таким розумінням соціальних умов її забезпечення. Представники цих доктрин і теорій мали власні ідеї щодо взаємодії між свободою і рівністю та між економікою, політикою і громадянським суспільством; але важливіше те, що ідеї теорій переростали в активні дискурсивні практики, в контекстах яких формувалися нові комунікативні спільноти і які фактично перетворювалися в *семіотичну дійсність* та новий життєвий світ (*Lebenswelt*). Поза цією дійсністю зовнішній до людини світ природи і речей набирав незрозумілого, часто ірраціонального і непізнаного характеру. Справді, сутичка між реальним сталінським комунізмом і світом некомуністичним розпочалася з антагонізму семіотично-дискурсивних практик і дійсностей ще задовго до народження і Сталіна, і Леніна, хоча джерелом протистояння залишалася спроба теоретично розв'язати колізії між домаганнями свободи та егалітарними можливостями її здійснення.

8.2. Свобода в пастці необхідності

Здавалося б, оскільки ні Маркс, ні Енгельс не залишили ясної теорії громадянського суспільства, немає потреби звертатися до їх спадщини. Така думка фактично превалює в сучасних реінтерпретаціях громадянського суспільства. Їхні автори, звичайно, висловлюють

спорадичні міркування про марксистський негативізм щодо його природи, зберігаючи, як правило, аргументи на підтримку Маркса в інших аспектах його філософського профетизму. У пропонованому розділі не намагатимуся дати всебічну й, тим більше, вичерпну оцінку марксової теорії соціального розвитку. Однак, досліджуючи теоретичні моделі громадянського суспільства, аж ніяк не годиться обминати марксизм. По-перше, Маркс особисто виступив чи не першим радикальним критиком громадянського суспільства й свободи, інтерпретованої крізь його призму. По-друге, зобов'язує доля причетності до життя в суспільстві, якого б ніколи не існувало поза марксизмом. По-третє, марксистська інтерпретація свободи ще й сьогодні почасти сприймається в світі й Україні як багатонадійна перспектива, яку спотворили Сталін і, можливо, Ленін.

* * *

Перебуваючи в молоді роки під впливом Геґеля, Маркс виніс переконання у вітальному значенні свободи в процесі історичного розвитку людства. Завдання, які він ставив перед собою, враховуючи вплив антропології Фойєрбаха, потребували вияснити рушійні чинники справедливого соціального облаштування. Марксів порив як теоретика розпочинається протестом проти соціального становища людини, яку він бачив закріпаченою і ще більше – обдуреною гаслами свободи, рівності і братерства, винесеними Великою Французькою революцією. Історія опинилася під підозрою ошуканства, розвінчати яке заповзівся Маркс. Виявилось, ядром такого ошуканства, на думку Маркса, стала практика поширення громадянського суспільства, яке замість „правдивої свободи” пропонувало людині становище автономного індивіда, ізольованого від іншого прірвою приватності. Теорії громадянського суспільства не оминули уваги Маркса. Виходячи зі свідчень Енгельса, є підстави вважати, що Маркс переконався у важливості громадянського суспільства, ось лише висновки зробив цілком протилежні порівняно з попередніми теоретиками. З 1844 р. Маркс вважав, що „...взагалі не державою зумовлюється і визначається громадянське суспільство, а громадянським суспільством зумовлюється і визначається держава; це значить, що політику і її історію треба пояснювати економічними відносинами і їхнім розвитком, а не навпаки”⁴⁹⁴, – так писав Енгельс у 1885р.

⁴⁹⁴ Енгельс Ф. До історії Союзу комуністів // К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори. Т. 21. – К.: Держ. вид-во політ. літ-ри України, 1964. – С. 211.

Маркс звернувся до проблематики громадянського суспільства передусім під впливом Геґеля. Ще в своїй ранній праці „До критики геґелівської філософії права. Вступ” (1843 р.) він зробить переоцінку, вважаючи, що держава „не може бути полем самореалізації сім’ї”, а тим більше не може виступати інституцією примирення інтересів антагоністичних класів, боротьба між якими розгортається в громадянському суспільстві як боротьба, з одного боку, за соціальну свободу, а з другого – за збереження панівного статусу. Тут Маркс вперше згадує про „визвольну місію пролетаріату” й висуває ідею економічної бази („базису”), яка визначає суть усіх суспільних відносин. Маркс радикально відкинув геґелівське вчення про „абсолютну ідею”, саморозвиток якої забезпечував здійснення свободи, запропонувавши натомість виробничу діяльність і класову боротьбу, основним діячем якої є реальна людина⁴⁹⁵. Проте з контексту найважливіших праць Маркса довідуємося, що людина – це передусім її „родова сутність”, „сукупність суспільних відносин”, істина якої може відбутися лише через „позитивне переборення” приватної власності та революційне усунення заснованого на ній громадянського суспільства.

У ґрунтовному дослідженні, що вийшло з-під пера Анджея Валіцького під симптоматичною назвою „Марксизм і стрибок у царство свободи”, подано прискіпливий і виважений аналіз основних ідей Маркса та Енгельса на тлі інтелектуальної ситуації в Європі. Валіцький переконує в тому, що недостатня увага саме до марксистської інтерпретації свободи викликає помилкові судження з приводу загальної теорії Маркса та пов’язаності її з практикою комунізму в світі. На початку книжки Валіцький висуває тезу, що, „всупереч поширеній думці, вся Марксова філософія історії, разом з філософією людини, а також уявлення про комуністичне суспільство, що увінчує розвиток людства, обертається довкола проблеми свободи; проблема справедливого розподілу в ній вторинна, аксіологічно менш істотна. Якщо в марксизмі можна говорити про сенс історії, то цим сенсом для Маркса – так само, як для Геґеля – є реалізація свободи”⁴⁹⁶.

На противагу ліберальному розумінню свободи, поширеному на ту пору, що поєднувалося з теоріями громадянського суспільства,

⁴⁹⁵ Марксову оцінку філософії Геґеля подано в книжці: Андрущенко В. Історія соціальної філософії. (Західноєвропейський контекст). – К.: Тандем, 2000. – С. 300 – 306.

⁴⁹⁶ Валіцький А. Марксизм і стрибок у царство свободи. Історія комуністичної утопії / Пер. з польської. – К.: Всесвіт, 1999. – С. 18.

Маркс обирає інший напрямок. У його теорії свобода найменше конотується з правовими аспектами соціальних відносин і найменшим чином стосується приватної сфери стосунків. Маркс розуміє свободу з погляду раціонального контролю над суспільно-економічними процесами, вважаючи найпідступнішим її ворогом „сліпі сили” вільного ринку. З такого підходу випливає перенесення природи насильства і примусу зі сфери влади і політики до економічних відносин та приватної форми власності. Джерела примусу відокремлюються від влади, – як то властиво для теорій громадянського суспільства, – і переносяться на анонімні економічні чинники, що діють як „невидима рука” вільного ринку. На даному рівні міркувань Маркс фактично не далеко відійшов від Геґеля, для якого держава виступала найвищою раціональною формою здійснення свободи в сенсі еманції колективного народного духу. Маркс, проте, пішов значно далі в тому, що вивів абстрактний образ експлуататора, визначальною суттю якого є прагнення до приватної власності й матеріального нагромадження. Як покаже пізніша комуністична революція й практика в Радянському Союзі, цей образ виявився чи не найпідступнішим винаходом марксизму. Його абстрактний знак, занурений у контекст марксистського дискурсу й зумовленого ним світогляду, починав набирати конкретного значення в силу звичайної мисленнєвої операції підведення стійкого образу під ментально впізнавані конкретні ознаки одного лишень приватного інтересу людини. Знак експлуататора, який відбирає в людини її родову, сутнісну свободу, був сповнений психологічними конотаціями ворожості, ненависті й зневаги і при нагоді його ідентифікації з конкретними особами готовий був мотивувати свого носія (інтерпретатора) до практичних кроків нетерпимості і жорстокості.

Очевидно, що належну службу тут відіграла епістемологічна настанова Геґеля і Маркса щодо розуміння, яке може бути правдивим, коли рухається методом „від абстрактного мислення до конкретного, а від нього до практики”. Виходило, що соціально-історичне життя людей здійснювалося за принципом еманції в ньому свободи, яка мала притулок на споді „сутнісних сил” людини, проте позитивно звершувалася винятково в формах раціонального мислення. Епістемологічна настанова марксизму, що опиралася на так звану діалектику об’єкта-суб’єкта та визначалася ключовим поняттям „об’єктивної реальності”, виконувала фактично роль детерміністичної схеми й продовжувала давню, ще аристотелівську традицію. Згідно з нею, пояснити означало довідатися чи дізнатися, а знати означало оповідати про *причини*, які

діють за лінійним принципом, діють зі строгою й невідворотною необхідністю. Не випадково Маркс і особливо Енгельс головним підґрунтям для пояснення свободи й соціальності визнавали природничо-наукові знання, а суспільно-історичний процес називали „природно-історичним”, що розвивається, однак, за принципами діалектичної, а не Аристотелевої логіки. Аби обґрунтувати нерозривність законів, що діють у суспільстві і в природі, розробляється „діалектико-матеріалістична” епістемологія. Енгельс присвятив розв’язанню цього завдання спеціальну працю „Діалектика природи”, яку він, проте, не завершив. Завдання, як його поставив Енгельс, полягало в тому, щоб виявити об’єктивну діалектику в природі, що є вкрай важливим для обґрунтування „єдиногонаукового” діалектико-матеріалістичного методу пояснення природи і суспільства. Такий метод дозволить вилучити видимість хаотичних змін у природі та „видимість випадкових подій” в історії. Це був грандіозний замір створити безпомилковий спосіб думання й пояснення навколишньої реальності; в його основу покладалася принцип *матеріалізму*, який мав би пронизувати собою будь-які інтерпретативні спроби залишати місце для випадковості та стихійності. Відповідно, свобода також не могла належати до позадетерміністичного простору.

Ф. Енгельс вважав, що „Гегель вперше подав правильне співвідношення свободи й необхідності. Для нього свобода є пізнання необхідності”. Однак Гегель розглядав свободу в сенсі духовного процесу, що розгортається в діалектиці понять, формою якого є в тому числі індивідуальне мислення. Необхідність у Гегеля не носила характеру матеріалістичної детермінації, яка „сліпо” зумовлює людину. Енгельс у власній інтерпретації додає істотно новий наголос: „Свобода, отже, полягає в заснованому на пізнанні необхідностей природи [Naturnotwendigkeiten] пануванні над ними самими і над зовнішньою природою...”⁴⁹⁷

Пов’язаність свободи з пануванням над природою піддавало міжлюдські стосунки випробуванню не просто необхідністю, але насильством. Свобода набувала значення передусім як звершення родової сутності людини, а не її індивідуальна дія. Скажімо, незалежно від того, що людина може бути позбавлена обмеження у своїх діях з боку іншої людини, якщо вона живе в обставинах відсутності наукових знань про природу, її родова сутність зазнає обмеження в її спроможностях. Така думка має певний сенс, але вона радше стосується не

⁴⁹⁷ Енгельс Ф. Анти-Дюринг. – М.: Изд-во полит. лит-ры. 1967. – С. 112.

стільки свободи людини, скільки постійної невичерпності й обмеженості раціональних засобів дії. Непрямим чином на виявлену гносеологічну проблему наштовхнувся Дюрінг. Він висунув тезу, що "панування над природою передбачає панування людини над людиною", а отже, санкціонує насильство як форму взаємодії. Енгельс розгорнув ґрунтовну критику такої тези. Підсумовуючи розгляд проблеми, він відкореговує думку Дюрінга про те, що "насильство є дечим абсолютно злим". Він пише, що "насильство відіграє в історії ще й інакшу роль, власне, революційну роль, що воно, за словами Маркса, є повитухою всякого старого суспільства, яке вагітне новим, що насильство є тим знаряддям, засобом якого суспільний рух прокладає собі дорогу і зламає окаменілі, змертвілі політичні форми..." Енгельс висловлює також думку, що насильницька сутичка, "яка може бути нав'язана народу", має перевагу принаймні в тому, що "витравлює з нього дух холопства, який проник в національну свідомість з приниження у Тридцятилітній війні"⁴⁹⁸. Незважаючи на певні слушні моменти з приводу ролі насильства в історичних долях народів, міркування про "панування над природою" Енгельс завершує санкціонуванням абстрактної форми революційного насильства в ім'я родової свободи. Він зовсім не переймається загрозою насильства над індивідуальною, приватною свободою людини. Погодьмося з думкою В. Андрущенко, "що саме з "Анти-Дюрінга" розпочалася "ортодоксалізація марксизму" – непохитне, вороже будь-яким сумнівам та ваганням слідування встановленим (як абсолютним істинам) принципам та положенням"⁴⁹⁹.

Маркс і Енгельс намагалися озброїти "пролетаріат" знанням "об'єктивної" ходи історії, вилучаючи з її арсеналу дію стихійних сил. Історія виструнчувалася як сукупність "об'єктивних фактів" на рівні природничого знання, яке має бути звільнене від будь-якого впливу соціокультурних концептів. Знання про суспільство повинні бути такими ж "науковими", як знання про природу. Оскільки істинна наука можлива лише як єдина система знання, то й марксистська теорія на основі детерміністичного пізнання має бути єдино правильною наукою про суспільний розвиток. Свобода з погляду "наукового комунізму" – це міра ефективності свідомих дій, а не ступінь незалежності, автономної поведінки індивіда від сваволі влади (Л. Колаковський). Зрозуміло, що міра ефективності має визначатися науково обґрунтованим се-

⁴⁹⁸ Там само. – С. 185.

⁴⁹⁹ Андрущенко В. Історія соціальної філософії. Західноєвропейський контекст. К.: Тандем, 2000. – С. 313.

НСОМ дисциплінованого колективного руху до комунізму. Це справджується навіть тоді, коли комунізм буде визнаватися не метою, а “дійсним рухом”.

Коли владу захопили комуністи, принципи матеріалістичної діалектики стали декретованими нормами світогляду „кожної радянської людини” і, поряд з іншими, були фундаментальною засадою й „охоплюючою мандалою” визначення лояльності до комуністичного режиму.

У такий спосіб, запроваджуючи „єдино правильний науковий метод”, Маркс з Енгельсом вибудували міцну теоретичну фортецю, маючи на думці протиставити своє пояснення свободи „несумісному з наукою” „антиісторичному” стилю класичного лібералізму. Соціальні процеси й людина тепер повинні були б розглядатися з погляду „історичного матеріалізму”. Згідно з останнім, історико-соціальний процес розглядався як „об’єктивна реальність”; у ній діють сталі закони, що їх відкриває й доводить до свідомості мас „науковий соціалізм”. Парадокс такого „наукового” відкриття полягав у тому, що сенс та спрямування дії соціальних законів серед всього населення адекватно могли *сприймати* – за буквою марксизму – лише пролетарі. Ні селяни, ні інтелігенція не були здатними природним чином засвоювати правду історії, відкрити „науковим комунізмом”, оскільки тяжіли до „дрібнобуржуазних” настроїв. У передмові до „Капіталу” Маркс визначив суспільний розвиток як „природничо-історичний процес”, підпорядкований „залізній необхідності”, що прямує до неминучих для народів наслідків. Комуністичне майбутнє, визначене Марксом як „царство справжньої свободи”, ставало неунікним, а його соціально-політичним носієм передбачалася партія, сформована за принципом „залізної дисципліни”, яка виступає інтелектуальним і політичним авангардом пролетаріату. Іронія подібного матеріалістичного провіденціалізму полягає в тому, що неминучість як суть історичного розвитку мала також обернено історичне значення, а отже, необхідними ставали всі основні події, скажімо, татаро-монгольське іго чи голодомор 1933 року.

Детерміністичне пояснення свободи „діалектично” доповнювалося волюнтаризмом в єдиній теорії марксизму. Вони пов’язувалися в профетичній *вірі* в розумність і не випадковість історичного процесу, який розгортався, за Марксом, у контексті класової боротьби. Так, на основі матеріалістичної діалектики обґрунтовується „комуністична” теорія свободи, сенс якої полягає в антикапіталістичному спрямуванні з його індивідуалістичним егоїзмом. Суб’єктом свободи виступає людство та його колективні соціальні утворення. Індивідуальна свобода вияв-

ляється цілком узалежненою від колективної рівності, оскільки родова сутність людини є проявом „сутності” людства.

8.3. Інтернаціоналізм versus націоналізм

Згідно з марксизмом, свобода людини має шанс відбутися лише як свобода людського роду, як колективна сутність. Засоби її здійснення перебувають у залежності від раціонального контролю над силами природи та „сліпими силами” історії. Загалом вказана ідея належить лише марксистам. Вона притаманна німецькому інтелектуальному доробку й має ознаки ще романтичної візії історії. Наприклад, Й. Г. Фіхте (1762-1814) також був яскравим критиком капіталізму, вважаючи, що держава повинна здійснювати контроль над економічним життям, а особа здобуватиме незалежність від визиску, лише підлягаючи інтересам спільноти. Загальні інтереси спільноти мали втілюватися в державі, а держава набувала значення нації, що виступала в уяві і Фіхте, і Гегеля втіленням морально-етичних цінностей. Таким чином, нація ставала для багатьох вартістю, що переважувала й моральну автономію, й індивідуальну свободу. Однак існувала інтелектуальна тенденція розглядати сутність нації крізь призму індивідуальної свободи, правда, інтерпретуючи її обов'язково в контексті культурного розвитку.

Таких поглядів дотримувався Й. Г. Гердер (1744-1803), який суттю людського життя вважав свободу і був прибічником „культурного націоналізму”. Він розглядав людину як члена спільноти з огляду на першорядне значення мови, що є необхідним засобом комунікації і „головною людською потребою”, яка здійснюється лише спільно – в національній громаді. Свобода є можливою лише завдяки її усвідомленню через мовне спілкування, в процесі якого людина усвідомлює себе як творча індивідуальність. Мова народів була засобом їхньої епічної творчості, пісенного генія, поезії й літератури. Відтак всі культури, на думку Гердера, є рівноправними, кожна з них цінна по-своєму. Існування культурних спільнот – народів чи націй – витлумачувалося Гердером всупереч пошукам „абсолютного критерію прогресу”, ідея якого запанувала в образі єдиної цивілізації під впливом французького просвітництва. Ба більше, Гердер протиставив „національний дух народів” і „закони імперського” державного панування. У праці „Про вплив поетичного мистецтва на звичаї народів” він зазначає: „британці, ірландці, ґали, шотландці, як і всі старі нації, мали поетів, релігійних співців, співців мужності та чесноти... Так довго, як існували бар-

ди, національний дух цих народів був непереможний, їхні звичаї й обряди були нездоланими, .. сила їхніх пісень була тривалим повстанням проти законів імперії”⁵⁰⁰. Гердер виступив проти існуючого статусу панування однієї нації і культури над іншою, який підтримувався інтелектуальним нав’язуванням так званих „універсальних стандартів” певної державно-імперської соціальності всьому людству. Визначаючись як „основоположник” націоналістичного світогляду, Гердер передусім демонстрував несприйняття „претензій Франції на вселюдний характер її культури”⁵⁰¹. Як покажуть пізніша історія XIX-ого й XX-ого століть, реакція Гердера виявилася типовою для всіх конкретних випадків національного й соціального звільнення. З обурення на претензії „вселюдності” німецької культури розпочиналося національне звільнення, скажімо, чехів, а німецької і російської – поляків, латишів. Бували спроби обурення також серед інших народів. Очевидно, не всі вони виявилися правими чи достатньо обуреними, аби змінити свій статус.

Під впливом промислової революції XIX ст. та поширення громадянського суспільного стану останній дедалі більше набував означення національної спільноти. Варто зауважити деяку тонкість щодо отождоженню поняття держава і нація. По-перше, визначення держави як суб’єкта суспільної організації життя сформувалося ще з XVIII ст. Поняття ж нації „устійнюється дещо пізніше, на основі поняття народного суверенітету”, яке за духом Великої Французької революції сприймалося в аспекті народного „братерства”, або спільноти. Саме в „епоху націоналізму, коли прикметник „суспільний” був замінений іншим поняттям – „національний”(який був синонімом „державності”), масштаби державних функцій зросли...”⁵⁰²

Отже, нація мислилася як культурна *спільнота*, що об’єднує в собі класичне громадянське суспільство (*bürgerliche Gesellschaft*) з аграрною частиною населення, яке жило в сільських традиційних громадах і складало фактичну більшість. Практично лише в контексті національної спільноти, яка постає, так би мовити, первинно, як дискурсивна практика, складаються можливості для *рівності* всього населення

⁵⁰⁰ Гердер Й. Г. Про вплив поетичного мистецтва на звичаї народів // Мислителі німецького романтизму. Антологія. – Івано-Франківськ, 2003. – С. 70.

⁵⁰¹ Відомий у XX столітті дослідник концептів свободи Ісаїя Берлін вважав, що Гердер мав також значний вплив на соціологічні міркування Маркса – див.: Berlin Isaiah. Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideal. – New York: Viking, 1976. – P. 204.

⁵⁰² Шпорлюк Р. Комунізм і націоналізм. – С. 158.

держави. Така рівність зумовлюється універсалізацією принципу громадянства й поширенням його на всі верстви населення. У цьому й полягає головний нурт громадянського суспільства, супроводжуваний і підтримуваний домаганням рівності економічних можливостей індивіда. Звідси напрошується висновок, що правдивий саморегульований вільний ринок складається лише там, де економічні умови розвитку поєднуються з повнотою "універсального" громадянства – рівноподіленого усіма мешканцями країни. Тобто вільний ринок є рівновеликим з громадянським суспільством і національною спільнотою. За умов відсутності чи, тим паче, неповноти однієї з частин ринкові відносини залишаються химерними, бо не відповідають принципів рівних можливостей, і в силу вступають політичні домагання регулювання й опіки. Інакше кажучи, там, де спільнота не володіє повнотою прав "універсального громадянства", ринкові відносини мають потребу регулювання. З іншого боку, громадянство не зводиться лише до індивідуальної свободи, воно включає в себе елементи *солідаризму* спільноти і виявляється у вимогах соціальних прав.

Однак поняття „нація” й означувана ним форма солідарності виявилися подвійно підступними. Ліберально мислячі інтелектуали вбачали в ньому загрозу для індивідуальної свободи зі сторони вікових селянських традицій, тоді як соціалісти з комуністами підвели під підозру властиво *громадянське суспільство*. З іншого боку, для лібералів свобода ідентифікувалася з можливостями економічної чи приватної ініціативи, яку справді могла обмежувати не лише селянська, але й національна спільнота, а для соціалістів і марксистів загрозу становило саме міщанське суспільство, що плодило егоїзм та буржуазію. Проте істотною особливістю соціалістичного руху було прагнення домагатися повноти громадянських прав у національному суспільстві для тих, хто таких прав був позбавлений. Наприклад, боротьба точилася за право вільного об'єднання в асоціації задля законного захисту індивідуальних і приватних цілей. Оскільки в Європі "феодальний тягар" був надто соціально обтяжливим і "вільні асоціації" на зразок американського суспільства були слабкими, боротьба переростала в політичну чи соціальну – набирала соціалістичного спрямування.

Праці Маркса того періоду переповнені гнівних інвектив та презирства на адресу німецької буржуазії, смертним гріхом якої, окрім егоїзму, вважалася доконана національна стурбованість. „Буржуа”, як втілений образ експлуататора, був для Маркса гоббс'янським вовком, що свої класові інтереси ховає під маскою національних. Бо насправді,

вважав Маркс у „Німецькій ідеології”, ареною буржуазних інтересів є громадянське суспільство з його приватновласницькими потребами й відносинами. Громадянське суспільство „охоплює все торгове й промислове життя даного ступеня і остільки виходить за межі держави і нації, хоч, з другого боку, воно знов-таки мусить виступати назовні як національність і будуватися всередині як держава”⁵⁰³. Як слушно зауважує з цього приводу Р. Шпорлюк, зі слів Маркса залишається незрозумілим, „чому і за яких обставин громадянське суспільство мусить виступати... як національність”. Адже, за ідеєю Маркса, буржуазія, що мала своїм богом „капітал”, найкраще чулася в громадянському суспільстві, яке є ареною всієї модерної історії, хоча чомусь проявляє ще й національний інтерес. Маркс, для збереження послідовності, ідентифікує його з класовим інтересом, у якому буржуазія, бюргерство протистоїть пролетаріату – класу з двома основними ознаками: а) він не має в приватній власності засобів виробництва і б) він „не має батьківщини”, „його національність – це *праця*, вільне рабство, саморозпродаж”. Відтак місія пролетаріату є подвійною: знищення приватної власності й ліквідація національного поділу, в якому (з непрояснених до кінця причин) зацікавлена буржуазія. Ф. Енгельс з цього приводу висловлюється цілком зрозуміло: „... пролетарі уже завдяки своїй природі вільні від національних пересудів, і весь їхній духовний розвиток та рух по суті гуманістичний та *антинаціоналістичний*. Тільки пролетарі здатні знищити національну відособленість, тільки пролетаріат, що пробуджується, може встановити братерство між різними націями”⁵⁰⁴.

Таким самим духом сповнений „Маніфест комуністичної партії”, в якому програмувалося зішестя “привиду комунізму” в Європі. Тут розпочата не лише фронтальна атака на буржуазію і „класичний капіталізм”, він також став „антинаціоналістичним маніфестом”⁵⁰⁵.

Аналіз ідеологічного протистояння тогочасного лібералізму й марксизму, породжує думку, що коли перших не влаштувала „*спільнота*” як обмежувальна індивідуальну свободу соціальність, то другі вбачали загрозу для *родової* свободи людини в громадянському суспі-

⁵⁰³ К. Маркс і Ф. Енгельс. Німецька ідеологія // Твори. – Т. 3. К.: Держ. вид-во політ. л-ри УРСР, 1989. – С. 33. У праці Маркса громадянське суспільство фактично отожднюється з буржуазним, що проілюстровано на прикладі такої сентенції: „Буржуазне суспільство (bürgerliche Gesellschaft) як таке розвивається тільки разом з буржуазією”.

⁵⁰⁴ Енгельс Ф. Свято націй у Лондоні // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 2. – К., 1958. – С. 565.

⁵⁰⁵ Шпорлюк Р. Комунізм і націоналізм. – С. 122.

льстві. Воно не подобалося Марксові також з огляду на протиставлення ліберального розуміння свободи „грецькій демократії“. Маркс пише про це в ранній праці, прагнучи пробудити свободу в серцях людей, „розвіяну в облудному мареві християнства“, й „знову зробити суспільство [Gesellschaft] союзом людей [Gemeinschaft], об'єднаних в ім'я своїх найвищих цілей, зробити його демократичною державою“⁵⁰⁶. Потреба народовладдя визначається прагненням „соціальної рівності“, яка має стати дійсною передумовою свободи людини. З цього приводу А. Валіцький зауважує, що протиставлення *суспільства спільноті* було типовим для всіх німецьких критиків капіталізму і лібералізму. Під суспільством (Gesellschaft) консервативні романтики в деякій згоді з соціалістами бачили *відчужені* форми суспільних взаємодій, що визначалися комерційними інтересами й існували в значенні приватних потреб членів „розбурханого“ громадянського суспільства. Однак, на відміну від консерваторів, саме соціалістична думка була орієнтована на раціональні *соціальні цілі*, яким звичайно ж заважав феодальний спадок і суперечило наявне громадянське суспільство, позбавлене спільно визначеної мети й полишене на конфлікт спорадичних індивідуальних домагань⁵⁰⁷. Показовою щодо критики громадянського суспільства є також стаття Маркса „До єврейського питання“ (1844). Тут Маркс різко протиставив права людини, що засновуються на недоторканності індивідуальної свободи, правам громадянина. Маркс не приймає прав людини, які є „відокремлені від людської сутності і спільності“, вважаючи їх лише правами „члена громадянського суспільства“, тобто егоїста і власника⁵⁰⁸. Правда, на пору ранньої творчості Маркс протиставляє правам людини „демократичний принцип суверенності народу“, генезу якого виводить з уявлення про грецьку спільноту. На тій же підставі Маркс критично оцінює „Декларацію прав людини та громадянина“, вважаючи, що в ній громадянин, чи громадська людина, підпорядкований егоїстичному *homme*, а людина як *bourgeois* визнається автентичною особою на відміну від *citoyen*. У такий спосіб *політична спільнота* перетворюється „на засіб збереження так званих прав людини“⁵⁰⁹.

⁵⁰⁶ Маркс К. Листи з „Deutsch – Französische Jahrbücher“ // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 1. - К., 1958. – С. 347.

⁵⁰⁷ Див.: Валіцький А. Марксизм і стрибок у царство свободи. – С. 30-31.

⁵⁰⁸ Маркс К. До єврейського питання // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 1. – С. 371 – 372.

⁵⁰⁹ Див.: Валіцький А. Марксизм і стрибок у царство свободи. – С. 32.

Маркс переконує, що свідомо організована соціальність є не лише необхідною умовою свободи, але й позитивно її визначає. Від такої ідеї залишався хіба крок, який зробили більшовики – взявши під повний контроль соціальну сферу життя, вони приборкали суспільство й всі ті спонтанні в ньому чинники, поза дією яких свобода людини потрапляє під тоталітарний прес колективності. У такій позиції Маркса проявлялася його незгода з ігноруванням у ліберальній ідеології значення громадського інтересу. Але, з іншого боку, Маркс і марксизм знаходили в лібералізмі інтелектуальну підтримку щодо відкидання національних інтересів спільноти. Його комуністичне суспільство інтерпретоване в сенсі „космополітично-інтернаціоналістської ... картини світового міста, всесвітньої *Gemeinschaft*”, – вважає сучасний дослідник марксизму Майкл Льові⁵¹⁰.

Поняття суспільство – спільнота одержали на початку ХХ ст. самостійне концептуальне обґрунтування в працях Тенніса, що перегукується з проблемою Б. Расселла: свобода – організація. Однак зміст протиставлення між „*Gemeinschaft – Gesellschaft*” у Тенніса не є тотальним до змісту, яким оперував Маркс. Ф.Тенніс вживав названі поняття для визначення двох ідеальних типів соціальних відносин. *Гемайншафт* (спільнота, громада) виражає взаємодії, означені емоційними, культурними, ранговими та подібними *органічними* чинниками, які переважають у традиційних спільнотах. *Гезельшафт* (спілка або структура) – виражає індивідуалізовані, позародинні, конкурентні відносини, які притаманні індустріальному суспільству з чітким поділом праці. Два типи соціальних взаємодій пов’язані з двома типами *волі*. На рівні *гемайншафт* взаємодії визначаються інстинктивною, природною волею і здійснюються у вигляді мовних, сімейних, релігійних та етнічних утворень. Ідеальний тип *гемайншафт-спільноти* – сільська громада, де воля окремого індивіда підлягає спільній меті. Цілком інакшого ґатунку воля лежить в основі суспільства – *гезельшафт*: це розумна, освічена й раціональна воля, якою окреслюються виробнича діяльність, публічна сфера, міське поселення й громадянське суспільство. Історичний поступ, за Теннісом, відбувається в напрямку від органічної спільноти до механічного суспільства, що має всі ознаки громадянського.

Довелося деталізувати концепцію „*гемайншафт-гезельшафт*” для того, щоб контрастніше показати відмінність у значеннях, які надалися власне Марксом. Його *гемайншафт* зовсім не має ознак релігій-

⁵¹⁰ Lowi Michael. Marx and Engels: Cosmopolites // Critique. – 1981. – № 14. – P. 11.

ної, селянської чи етнічної спільноти. Це була очищена від будь-яких національних та релігійних рис *чиста колективність*, створена раціонально детермінованою спільною метою. Цілком всупереч Теннісу поняття „Гемайншафт” Маркса як осереддя колективної волі могло визначатися, так би мовити, раціонально, лише завдяки свідомому прийняттю принципу інтернаціоналізму. Інтернаціоналізм як свідомо засвоєний принцип у ставленні до національно означених суспільств мав спонукувати до раціонально продуманих соціальних і політичних дій на користь позанаціональному колективу (Гемайншафт). Поза таким принципом колективна взаємодія мала видаватися ірраціонально спричиненою. У такий спосіб Маркс намагався подолати стихію суспільного життя, яке, на його погляд, перетворилося на соціальний простір відчуження, де людина не чулася соціальною, родовою істотою. Відомий в наукових колах англійський вчений З. Пельчинський з цього приводу зазначав, що „концепція громадянського суспільства в Маркса... опирається на універсалістичне, космополітичне й цілком абстрактне бачення людини та суспільства; ... в ній державна влада не окреслюється станом історичного розвитку нації і не є засобом національного самоствердження”⁵¹¹. Навпаки, марксизм інкримінує громадянському суспільству “хворобу” присутності *вкорінення* людини; на його добу такий самий діагноз національним сентиментам ставили і ліберали. У зв’язку з цим зустрічаємо таке міркування Ісаї Берліна: „Ці дві великі течії вилилися в гіперболізовані і фактично спотворені форми, як-от комунізм і фашизм – перший був зрадницьким спадкоємцем ліберального інтернаціоналізму попереднього сторіччя, другий – кульмінацією і банкрутством містичного патріотизму, що надихав тогочасні національні рухи”⁵¹². Наведені рядки Берлін опублікував 1969 р., коли комунізм ще виглядав міцним і не розпався під впливом націоналістичних рухів на самостійні республіки. Можливо, це не дозволяло видатному вченому пов’язати з’яву фашизму й нацизму з провокативною спонукуючою народів та урядів зупинити претензії Леніна й Сталіна на інтернаціональне поширення комуністичної революції.

⁵¹¹ Pelczynski Z. A. Nation, Civil Society, State: Hegelian Sources of the Marxian Non- theory of Nationality // The State and Civil Society: Studies in Hegel’s Political Philosophy (ed. Z. A Pelczynski). – Cambridge: Cambridge University Press, 1984. – P. 277.

⁵¹² Берлін І. Чотири есе про свободу / Перекл з англ. – К.: Основи, 1994. – С. 66.

8.4. Свобода й самоздійснення особи

Справді, Маркс та Енгельс розуміли свободу в геґелівському ключі; вона радше виступала деяким епіфеноменом, що еволюціонує й розростається в історичному процесі, надаючи йому раціонального смислу. Формами здійснення свободи є *колективна дія*, але дія не спільноти в цілому й не національної спільноти, як у Геґеля чи навіть соціалістів, а передусім як колективна дія пролетарів, інтереси яких позбавлені національно-культурної орієнтації. Очевидно, існувала певна внутрішня для марксизму логіка в тому, що його пізніші, вже радянської доби, адепти перетворили *дію* на анонімне поняття „*діяльність*”, яке цілком в дусі Геґеля мало здійснювати свою історичну місію під знаком безособового суб'єкта соціальних змін. Саме цей анонімний діяч трудився на ниві репресій і розбудови концтаборів у комуністичну еру, адже спроби знайти відповідальну силу за знищення мільйонів, спричинення голодомору досі не увінчалися ідентифікацією, яка є передумовою правового розв'язання проблем та остаточного прощання з несправедливим минулим.

З погляду невизнання індивідуальної приватної свободи Маркс і марксистки залишалися непримиренними ворогами лібералізму. Вони вимагали піддати повному політичному контролю всі суспільні й культурні форми поведінки людини і висували принцип організації економічних відносин на основі ліквідації приватного, автономного інтересу індивіда. Проте марксизм-ленінізм залишався радикальним союзником лібералізму в сенсі освячення принципу інтернаціоналізму в ставленні до національно-культурних зацікавлень людини й спільноти. Тому не цілком коректно вважати, що Маркс поєднував свободу з конкретною реальною *спільнотою*. Навпаки, марксизм у теорії і практиці скрізь відмовляв спільноті на її повноцінне національно-культурне життя. Його розуміння „*гемайншафт*” було уявним і відповідало *суспільству* (а не спільноті), що мало відбутися, прийти з майбутнього на основі пролетарської солідарності. Це був цілком новий уявний образ солідарності, пов'язаний з пролетарською *колективністю*, що була „*структурою*”, заснованою на поділі праці, вузькій спеціалізації робітників, опосередкованими предметним світом засобів виробництва, формами комунікації.

Пролетарі, які мали солідаризуватися в Марксів „гемайншафт” світового масштабу, не повинні були залишатися пов'язаними ні етнічними, ні культурними, ні релігійними, ні навіть родинними стосунками й взаєминами. Не випадково серед радикальних революціонерів-

марксистів були поширені переконання про історичну застарілість родинного життя й чинилися організаційні заходи для виховання дітей поза сім'єю в інтернатах.

Марксистська свобода витлумачується в сенсі „позитивного” здійснення людиною своєї родової суті; т. зв. „свобода негативна” сприймається скептично. Остання для Маркса була вираженням егоїзму антисоціального ґатунку, властивого, за його переконанням, свободі „буржуазній”. Таким чином, свобода дії підмінюється *здатністю* до дії чи спроможністю діяти; на заваді такої діяльності стоять культурно-релігійні чинники й вартості або вкорінення особи в конкретну соціокультурну групу. Тут є серйозна проблема, відома й до Маркса, її по-своєму розв'язував Гегель. Іноді культурні норми є значним бар'єром для свободи. Проте це не можна зіставляти з бар'єрами, що ставляться суб'єктивною волею іншої людини під впливом її упередженості чи від імені якоїсь *доктрини*.

Марксистське тлумачення свободи певним чином також асоціювалося з „новоліберальними” аргументами на користь „самореалізації здібностей” людини та поєднаними з ними *можливостями* її розвитку. Подібна корекція класичного лібералізму здійснена в творчості Т. Гріна, В. Гумбольта й Дж. С. Мілла. Це був варіант виходу на поняття „позитивної свободи”, що конотувалася з визнанням потреби соціальної свободи й концепції держави добробуту, пов'язаної з нею. Проте для лібералізму несумнівною визнавалася потреба „негативної свободи” в сенсі права індивіда на „незалежність” від чужої волі, поглядів, переконань, вірувань чи політичного або владного примусу. Саме свобода як незалежність людини від втручання влади в приватну сферу окреслювала дискурсивну інтенцію надання громадянському суспільству самостійного сенсу й визнання його соціального статусу в інтелектуальних та політичних дискусіях.

Про суть розбіжностей між марксизмом і лібералізмом з приводу різнотлумачення, визнання й невизнання принципу самоздійснення людини можна довідатись з цитованої тут праці А. Валіцького⁵¹³. Не занурюючись у деталі проблеми в даному розділі, хочу звернути увагу, що визнання людини в сенсі її самоздійснення було досить важливим, зокрема, марксистським наголосом. Він не міг не імпонувати тим його російським інтелектуальним адептам та їх українським послідовникам, які могли пам'ятати ще настанови Сковороди про принцип „сродної праці”. Цей принцип був цілком контекстуальний протестантизмові з

⁵¹³ Див.: Валіцький А. Марксизм і стрибок у царство свободи. – С. 36-38.

його поняттям „покликання”. Проте він не був адекватним до російської *народної* свідомості, яка підлягала православному уявленню про „людину – раба Божого”. Макс Вебер присвятив окремий розділ „концепції покликання в Лютера”; вважав, що в „народів, які схилиються в своїй більшості до католицизму, так само, як і народів класичної античності, відсутнє поняття, яке було б аналогічним” до покликання. Він вважає, що воно поєднує в собі *раціональні* форми мислення і життя з певними елементами евдемоністичного ірраціоналізму й визначає здатність індивіда „до кінця віддавати себе *роботі* в рамках свого фаху”, що є найхарактернішою ознакою „капіталістичної культури”⁵¹⁴. Очевидно, існує інтелектуально-дискурсивний і практичний зв’язок понять „покликання” та „самоздійснення”. Нагадаю, що роль покликання у формуванні *цивілізованого* (громадянського) суспільства визнав А. Фергюсон.

Сприйняття марксизму в Російській імперії на рівні *інтелігенції* й народної маси мало різне походження. Парадокс щодо поширення марксизму й націоналізму полягає в тому, що перший опрацьовується винятково як явище інтелектуальне й поширюється політичними рухами. Щодо другого, незважаючи на його інтелектуальну стимуляцію, „вкрай рідко тонкий прошарок інтелектуалів може викликати його появу в країні, якій вони хочуть прищепити націоналізм”⁵¹⁵, підкреслював Ентоні Сміт. Останній є самозароджувальним і самопідтримувальним явищем, що походить з народу в умовах його імперіальної залежності чи національної неповноти або поразки.

Зосередження уваги на здійсненні особи є також властивим для націоналізму. У цьому сенсі він ближчий до лібералізму, оскільки не визнає абстрактної людини в абстрактній сутності суспільних відносин. Упорядники антології „Націоналізм” мають рацію, вважаючи, що лібералізм „сприяв утвердженню націй і національних держав, але робив це неначе всупереч основним принципам своєї ідеології”⁵¹⁶.

Заперечення принципу самовизначення нації покриває сумнівом також принцип самовизначення індивіда в контексті його соціокультурних зумовленостей. Послідовність проведення подібної ідеї зазвичай веде до редукаціоністичної інтерпретації людини та зведення її до абст-

⁵¹⁴ Вебер Макс. Протестантська етика і дух капіталізму / Перекл. з німецької О. Погорілого. – К.: Основи, 1994. – С. 69.

⁵¹⁵ Сміт Е. Д. Націоналізм та історики // Націоналізм. Антологія. Упорядники О. Проценко, В. Лісовий. – К.: Смолоскип, 2000. – С. 284.

⁵¹⁶ Лісовий В., Проценко О. Націоналізм, нація та національна держава // Націоналізм. Антологія. – С. 15.

рактної „сукупності соціальних відносин” або економічної приватності індивіда. Наслідком редукаціоністичної логіки в марксизмі стало тлумачення самоздійснення особи як похідного явища, що складається в результаті суспільного поділу праці. Протилежна теза полягала в тому, що властиво неоднакові людські здібності викликають поділ і спеціалізацію праці. Тому в строгому значенні слова, визнання принципу самоздійснення визначатиме досить протилежне його розуміння залежно від інтерпретації власне свободи. Виглядає так, що не лише визнання негативної свободи індивіда, але й доведення такого визнання до можливостей і потреби *самовизначення* людини щодо змісту власної свободи волі вивершує повноцінність людського життя. Свобода людини здійснюється не лише в економічному просторі емпіричного вибору; людина повсякчас, роблячи вибір, вибирає чи відхиляє певні цінності, висловлює причетність до рівності та справедливості. Самовизначення індивіда є таким моментом його свободи, в якому він упевнюється, що його індивідуальність (чи воля) не визначена нічим іншим, аніж сама собою. Самовизначення споріднене з практичним розумом людини, під яким, на думку Т. Г. Ґріна (1836-1882), „ми розуміємо усвідомлення можливості досконалості, яку реалізує в собі суб’єкт усвідомлення”⁵¹⁷. Близький до цієї ідеї був також Дж. С. Мілл. Він виходив з того, що кожен індивід має свою неповторну особисту „спонтанність” чи „натуру”, для якої „внутрішньо притаманна якась цінність або що вона сама по собі заслуговує на якусь особливу увагу”⁵¹⁸. Мілл посилається на доктрину, за його словами, В. Гумбольта, визначаючи разом з ним, що „мета людини... полягає в найвищому і найгармонійнішому розвитку її сил”. Людина – це „здатна до розвитку персональність”, яка потребує для цього „свободу й розмаїття можливостей”. Людська натура не зводиться до родової суті чи „сукупності суспільних відносин”, особа здатна збагачувати, змінювати й розвивати свою індивідуальність лише користуючись повною свободою від будь-якого зовнішнього примусу, в тому числі політичного і суспільного. Для підходу Мілла притаманний орієнтир на вдосконалення характеру людини. Він пише: „Про особу, пристрасті та пориви якої належать їй самій, – коли вони є вираженням її природи, розвиненої й зміненої її культурою, – кажуть, що вона має характер”⁵¹⁹. Отже, йдеться про здійснення індивіда в його особи-

⁵¹⁷ Ґрін Т. Г. Про різні значення слова свободи у зв’язку з волею та моральним поступом людства // Лібералізм. Антологія. – С. 453.

⁵¹⁸ Мілл Дж. Ст. Про свободу. – К.: Основи, 2001. – С. 67.

⁵¹⁹ Там само. – С. 71.

стому житті, а не про реалізацію людського роду в історичному процесі. Індивідуальне самоздійснення пов'язане з моментом самовизначення людини щодо власного характеру в сенсі визначення психологічних механізмів самостримування і самоконтролю. Оскільки кожна людина живе й спілкується в комунікативному просторі культури й може зрозуміти саму себе завдяки спільному з певною спільнотою мовно-емічному⁵²⁰ дискурсові, то індивідуальне самоздійснення передбачає культурне самовизначення. Останнє, як відомо, найвиразніше проявляє себе в націоналізмі та боротьбі за національну незалежність.

8.5. Свобода й національна емансипація

У теорії марксизму розрізняються три аспекти свободи. З одного боку, Маркс диференціював свободу чисто “буржуазну”, приватну й індивідуалістичну в значенні “негативної” свободи від насильства. Цей тип свободи він радикально заперечував і відкидав разом з його соціальним носієм – громадянським суспільством. З іншого боку, розрізнялася свобода політична, втілена представницькими інституціями парламентаризму й самоврядування. Маркс і Енгельс давали їй подвійну (діалектичну) оцінку: вона мала певні позитивні якості в порівнянні з її відсутністю в феодальному суспільстві, але вона ж виглядала псевдосвободою з погляду боротьби за визволення пролетаріату. Не заперечуючи відносної цінності парламентаризму, марксизм визначає його історичне місце лише як підготовку до соціалістичної революції, яка покликана заперечити буржуазну свободу та її політичні інституції. Саме в контексті парламентаризму й домагання політичних свобод марксизм

⁵²⁰ У сучасній антропології ведеться дискусія з приводу адекватних засобів аналізу та опису соціальності. Вона, зокрема, зосереджена на дихотомії “*emic* – *etic*” (англійською мовою “*emic*” – “*etic*”). Уперше проблема була окреслена в лінгвістичній антропології Кеннета Пайка [Pike] у книжці “*Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour*” і стосувалася здатності зовнішнього спостерігача проникати й розуміти автохтонні соціально-культурні явища, користуючись мовою, значення якої напрацьовані в контексті іншої культури і соціальності. Терміни *etic* та *emic* походять від закінчень слів *phonetic* і *phonemic*. Якщо *фонетика* полягає в тому, щоб виявити звуки в зв'язку з тілесними особливостями артикуляції та звучання, то *фонеміка* полягає в несвідомому *вирізненні* звукових контрастів, завдяки яким увиразнюються *значення в мовленні*. Фонеміка є “власністю” винятково “рідномовного” ґатунку, вона існує в “голові” мовця, який застосовує її переважно несвідомо. Проблема, отже, в тому, щоб використовувати таку термінологію для опису соціальності, яка є внутрішньою, автохтонною, чи *емічною*, для культури, в історичному контексті якої існує певна соціальність.

визнавав право націй на незалежність і самовизначення. Однак національне самовизначення є лише перехідним буржуазним етапом на шляху до пролетарського визволення. Такий етап є зовсім не обов'язковий для "другорядних" національностей та етнічних спільнот.

Ще з іншого боку, марксизм вирізняє комуністичний тип свободи, що має два аспекти навколо співвідношень: а) "індивід – суспільство" та б) "людина – природа". У межах останнього, на основі референційної "об'єктивної істини", свобода полягає в зростанні родової здатності суспільства завдяки розвиткові продуктивних сил; така кумулятивна здатність зумовлює свідоме конструювання соціальності в межах попереднього (а) відношення. Значення свободи набуває цілком позитивного змісту – вона перетворюється в раціональну здатність усувати з суспільних стосунків дію стихійних чинників вільного ринку чи культурних спрямувань. Отже, комуністичний тип свободи набуває детерміністичного характеру і зумовлюється "науковим" світоглядом і "саморозвитком" родової сутності людини. Вирішальним фактором розширення свободи людини стає розвиток продуктивних сил, що неминуче має призвести до безкласової й позанаціональної комуністичної соціальності колективізму. Такий підхід до сенсу свободи визначив *віру* в лінійність історичного прогресу в його євроцентричному варіанті. Комунізм – це майбутнє, до якого повинні прийти всі народи. Національні форми не можуть мати принципового значення.

Жорстка детермінація історії викликала інтелектуальні незручності для марксистів у ХХ ст. Аби послабити прямолінійність каузальної схеми подій, пропонувався пом'якшений термін "обумовленість". З цього приводу відомий соціолог Раймон Арон запропонував таке пояснення: "Між дошкульним формулюванням "детермінація всього суспільного життя системи базисом" і малозмістовністю того ж формулювання, де замість слова "детермінація" стоїть слово "обумовленість", хотілося б віднайти проміжкове. Зазвичай у подібних випадках чудодійним виявляється діалектичне рішення. Назвали обумовленість діалектичною і вважають, що проблема вирішена"⁵²¹. Діалектичний підхід запропонований марксизмом для визначення (детермінації) долей націй і народів.

* * *

⁵²¹ Арон Раймон. Карл Маркс / Этапы развития социологической мысли. Перевод с франц. – М.: Универс, 1993. – С. 191.

Маркс і Енгельс підходили до питання національного самовизначення вибірково. Вони не поділяли ідею рівності націй і не надавали універсального значення прагненням народів до незалежності. Погляди Маркса були під впливом гегелівської філософії історії. Він вважав, що існують нації історичні й неісторичні. Останні одержали назву “національності”. Лише перші могли претендувати на незалежність. Прагнення незалежності інших належить до реакційних ідей. Адже за комунізму, коли родова суть людини набуває повноти всесвітньо-історичного ґатунку, національний поділ між народами має зникнути. Варто зауважити, що тогочасні інтелектуали в своїй більшості зверхньо ставилися до національних амбіцій, ігнорували вимоги націоналістичних провідників з приводу домагань незалежності. Однак Маркс з Енгельсом виходили з власної теорії класової боротьби; вона була для них ключем до пояснення національних відмінностей і боротьби народів за незалежність. Головною соціальною силою, згідно з класовою боротьбою, мав бути робітничий клас, що діє як позанаціональна, раціонально організована спільнота в ім’я соціального міжнародного колективу. Знаковими є погляди Енгельса, який з усією відвертістю виступив з ними в статтях: “Боротьба в Угорщині” та “Демократичний панславизм” (1849). До гегелівської ідеї про неісторичні народи Енгельс додав радикалізму – він тепер диференціював нації як “революційні” та “контрреволюційні”. В Австро-Угорській імперії до революційних націй були піднесені німці, мадяри й поляки; до контрреволюційних – решта малих слов’янських “народів та народностей”.

Думки Енгельса з приводу контрреволюційних народів іноді просто шокують, особливо українське сприйняття. Детальний аналіз ґрунтовно подає, зокрема, А. Валіцький. Варто уважніше поставитися до переконань Енгельса й Маркса, які свого часу лягли в інтелектуальну й політичну основи комуністичного експерименту під проводом російських революціонерів.

“Контрреволюційні” народи, за Енгельсом, заслужили на повне знищення і втрату своїх національних особливостей. До них, наприклад, належали “русинські селяни”, які Енгельс вважав “слухняним зряддям реакційної антипольської політики” і помилково приписував їм участь у придушенні виступів поляків за незалежність. Досліджуючи сентенції Енгельса щодо соціально-політичних рухів серед слов’янських народів, Валіцький висловлюється так: “Що речення – то помилка. І не випадкова помилка, а помилка, яка впливає з апіорно прийнятих настанов і їхнього механічного застосування”. Те, що

слов'яни, які перебували під угорським пануванням, піднімалися на боротьбу за національні права, "викликає в Енгельса безмежне обурення"⁵²². Зазначаючи, що панславізм як вкрай реакційний напрямок „продав себе і Польщу російському царю”⁵²³, свою статтю Енгельс закінчує твердою впевненістю в тому, що "<...> при першому ж переможному повстанні французького пролетаріату... австрійські німці й мадяри визволяться і кривавою помстою відплатять варварам. Загальна війна, яка тоді спалахне, розсіє цей слов'янський Зондербунд і зітре з лиця землі навіть ім'я цих упертих маленьких націй.

У найближчій світовій війні з лиця землі зникнуть не тільки реакційні класи і династії, але й цілі реакційні народи. І це теж буде прогресом"⁵²⁴. Валіцький з цього приводу міркує, що "важко заперечити, що це не було заохочення до геноциду"⁵²⁵.

Претензії на національну свободу не можуть мати виправдання через "закономірне", детерміноване й необхідне пришестья "комуністичного звільнення" народів. Шлях до остаточного звільнення не може бути легким; на ньому будуть нещастя і жертви. Тут "не обходиться без того, щоб не розтоптати кілька ніжних національних квіток. Але без насильства й неблаганної нещадності ніщо в історії не робиться..."⁵²⁶, – це вже слова Енгельса з "Демократичного панславізму". Врешті, коли спала хвиля революційного піднесення в Європі, з 1850 р. Енгельс і Маркс охололи в підтримці поляків і зайняли – так вважає багато дослідників – твердо пронимецьку лінію. Більше того, деякі вчені "піддаються спокусі ставити під сумнів марксистський характер" поглядів Енгельса на національне питання. До них, наприклад, належить Роман Роздольський⁵²⁷.

Відкидання гостроти національної боротьби за незалежність поєднувалося в марксизмі з глибокою недовірою, коли не зневагою, до селянства. Воно не заслуговувало на повагу через його історичну рет-

⁵²² Валіцький А. Марксизм і стрибок у царство свободи. – С. 140.

⁵²³ Енгельс Ф. Боротьба в Угорщині // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 6.- К., 1960. – С. 177.

⁵²⁴ Там само. – С. 182. З приводу наведеної думки Дж. Вотсон вважає Енгельса суголосним з Гітлером, на якого мали "прямий вплив" інтелектуальні й політичні настанови марксизму (див.: *The Idea of Liberalism*, London, 1985, – С. 100-124, розділ: *Hitler's Marxism*).

⁵²⁵ Каліцький А. Вказана праця. – С. 140.

⁵²⁶ Енгельс Ф. Демократичний панславізм // Маркс К. Енгельс Ф. Твори. – Т. 6. – С. 289.

⁵²⁷ Rosdolsky R. Engels and the "Non-Historic" Peoples: The National Question in the Revolution of 1848. Critique Books, 1986.

роградність, дрібнобуржуазну стихію, “ідіотизм сільського життя”, і воно загрозувало пролетарському рухові тим, що стихійно було носієм “національної свідомості” – цієї буржуазної, антикомуністичної ідеології. З цього приводу Р. Шпорлюк зазначає, що марксистки демонстрували часом несподівану неухважність до новітніх політичних процесів. Це стосувалося, скажімо, становлення національної самосвідомості євреїв. “Ототожнюючи юдаїзм лише з певною економічною практикою й відмовляючи єврейській культурі... в праві на самостійну роль в новітній історії, Маркс і Енгельс не розуміли, як завдяки етнічному самоусвідомленню людина може стати сіоністом, залишаючись при цьому відданою соціалізові – саме це сталося з колишнім другом і наставником Маркса Мозесом Гесом”⁵²⁸.

8.6. Дискурсивні принципи і соціально-політична практика марксизму

Загалом спадщину марксизму не варто сприймати однозначно. Це стосується також національних візій. Упродовж творчості Маркс і Енгельс корегували погляди під впливом соціально-політичних подій. Проте головні ідеї марксизму в принципі залишалися незмінними і слугували інтелектуальною, ідеологічною й політичною матрицею для розгортання комуністичного експерименту в світі і найбільше в Росії. Загалом в арсеналі найважливіших марксистських, по суті метафізичних, ідей – принципів розгортання комуністичного соціального порядку перебувають: віра в родову сутність людини, історичний матеріалізм, класова боротьба, економічний детермінізм, вторинність культури й духовності, науковий діалектико-матеріалістичний метод, об’єктивна реальність, відображення, соціальне відчуження, гегемонія пролетаріату та його диктатура, а також інші, більш і менш універсальні. Цікаво, що на рівні масової суспільної свідомості людей, які недавно вийшли з комуністичної дійсності, а також тих, кому нині до двадцяти літ, переважає стихійна асоціація марксизму зі словами *рівність, справедливість, гуманізм, свобода, соціальне визволення* тощо. Очевидно, тут маємо справу з особливостями психологічного сприйняття людиною світу як деякої “об’єктивної реальності”, що складається, проте, не без впливу пануючої дискурсивної практики (елементами якої є освіта, література, ЗМІ, гуманітарні дисципліни і т.п.). Саме запровадження марксистської дискурсивної практики за допомогою “за-

⁵²⁸ Шпорлюк Р. Комунізм і націоналізм. – С. 349.

лізної" партійної дисципліни та ЧК, НКВД і ГПУ відіграло вирішальну роль у створенні комуністичного типу соціального ладу. До речі, відбувалося це в повній протилежності до марксистської сентенції про визначальну роль "базису" над "надбудовою". "Соціалістичний базис", заснований на суспільній формі власності, за визнанням вождів КПРС, склався щойно в середині 1930-х років. До того часу (і після нього теж) "до кореня" винищувалися "контрреволюціонери", "націоналісти", "куркулі", "гнила інтелігенція" й кожен, хто сумнівався в неминучості комуністичного прогресу.

Радянська практика, започаткована й запроваджувана відповідно до приписів марксистської теорії свободи, безперечно, заприязнилася з усіма артикульованими головними (метафізичними) ідеями марксистського інтелектуального „прозріння". Проте з відстані 12-ти років падіння комуністичного режиму мовби крізь збільшувану лінзу виокремилися найуніверсальніші ідеї – принципи марксистського дискурсу. Вони були найочевиднішими в ньому від початку; сила крилася в їхньому *загальносвітоглядному* значенні, що забезпечувало їх масове сприйняття, бо їх розуміння не обов'язково потребувало вищої освіти завдяки зовнішній безмежній простоті. Назвемо *чотири* універсальні метафізичні ідеї: а) "Бога – немає" (атеїзм); б) матерія (економіка, хліб, добробут) первинна; в) інтернаціоналізм; г) „приватна власність – джерело всесвітнього зла".

Виокремлені ідеї прислужилися за наріжні камені фундаменту марксистського пояснення та зміни світу і людини. Решта ідей марксизму мали переважно похідне значення або ж стосувалися спеціальних теоретичних сфер філософії, політекономії й політики. Вони лише були доповнювальними рисами грандіозної марксистської соціальної онтології, що визначалася вказаними чотирма принципами. Достатньо пригадати недавнє минуле⁵²⁹.

⁵²⁹ Детальніше обґрунтування запропонованих думок подано в статті: Карась А. Приоритеты Западной цивилизации и метафизика „коммунистической социальности": опыт Украины // Диалог цивилизаций: Восток – Запад. Выпуск I. Материалы „круглого стола": „Кризис современной философской компаративистики. Логика истории и будущее современной цивилизации". – Москва: Издательство Российского университета дружбы народов, 2000. – С. 91-120.

8.6.1. Богоборство (“Бога – немає”)

Ще з ранніх праць Маркс дає негативну соціологічну оцінку релігії як суспільній “надбудові”. Релігію Маркс вважає відправною точкою буржуазного виправдання світу. Людина створює релігію, перебуваючи в пастці удаваної самореалізації. Релігія – це “опіум народу”, який живе сфальшованими соціальними й земними цінностями. Критика буржуазної, фальшивої свідомості самовідчуженого людства має розпочинатися із заперечення Бога. Релігія породжується „неправдивим суспільством” і заохочує неправдиве його розуміння. “Боротьба проти релігії є посередньо боротьба проти *того світу, духовною втіхою якого є релігія*”⁵³⁰.

Критику релігійної свідомості Маркс подає саме в контексті критики громадянського суспільства. Загалом, це був грандіозний задум фактичної реінтерпретації поняття Бога. Маркс не чинить простого заперечення релігії. Він трактує її в сенсі фетишистської свідомості, зумовленої відчуженими буржуазними відносинами. У монографії Ігоря та Ярослава Паськів подається короткий, але влучний аналіз марксового “богоборства”. Бог у Маркса трактується як “соціальна деперсоналізована сила”, породжувана суспільними відносинами. “Саморегуюча і зростаюча об’єктивна загальність ринкового громадянського суспільства – це Бог, а точніше – його раціональне розуміння. За ім’ям Бога ховається його номінат – *капітал*,... такого Бога не може усунути наука, просвіта, виховання. Лише соціалістична революція”⁵³¹. “Скасування релігії”, вважав Маркс, є основою справжнього щастя народу. Замість геґелівського Абсолютного духу Маркс запроваджує атеїстично уявлену “родову сутність”, що з’являється в процесі діалектичного розвитку свободи. Саме такого ґатунку була “родова сутність” більшовизму; захопивши владу в 1917 р., комуністи оголосили війну на знищення не лише релігії, а передусім священикам, віруючим і храмам. У своєму задумі вони користувалися переконаною інтернаціональною підтримкою комуністів та їх симпатиків-інтелектуалів у всьому світі.

⁵³⁰ Маркс К., До критики геґелівської філософії права // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 1. – К., 1958. – С. 384.

⁵³¹ Пасько І., Пасько Я. Громадянське суспільство і національна ідея. Україна на тлі європейських процесів. Компаративні нариси. – Донецьк: Східний видавничий дім, 1999. – С. 71.

8.6.2. Принцип матеріалізму

Принцип матеріалізму був основним засадничим положенням філософської теорії марксизму. Доповнений діалектичною інтерпретацією, він слугував головним інтелектуальним інструментом марксистського провіденціалізму. За його допомогою свобода як духовна потреба людини була перетворена в поняття "позитивної свободи", усвідомлюваної як момент зняття відчуження й самореалізації "сукупності всіх суспільних відносин" чи родової сутності людини. Матеріалізм був пояснювальним принципом неунікненності й необхідності комунізму, що наближається завдяки механізові взаємодії продуктивних сил і виробничих відносин, які зумовлюють духовні процеси. У "Тезах про Фейєрбаха" Маркс наголошував: "Точка зору старого матеріалізму є *"громадянське"* суспільство, точка зору нового матеріалізму є *людське* суспільство, або людство, що усупільнилося"⁵³².

Закріплення більшовиків при владі в СРСР було рівнозначним поширенню в освіті, наукових дослідженнях, засобах масової інформації, політичній практиці, офіційних мистецтві й культурі матеріалістичної риторики. На середину комуністичної епохи жодна людина в СРСР не могла б одержати диплома про вищу освіту, якби публічно відмовилася визнавати матеріалістичну концепцію (врешті так само було й з атеїзмом). Гуманітарна й природнича наука (освітнього рівня) так чи інакше повинна була засвідчувати свою згоду з матеріалізмом принаймні цитуванням класиків марксизму.

8.6.3. Інтернаціоналізм

Інтернаціоналізм як один із головних принципів марксистського дискурсу передбачав надати інтелектуальну, ідеологічну й практичну підтримку месіанській ролі пролетаріатові як соціальному класу, який "не має батьківщини" і покликаний нести місію соціального звільнення. Інакше кажучи, саме інтернаціоналізм ніс на собі найбільшу частину відповідальності за світоглядну і політичну легітимність *комуністичного* облаштування світу. Його привабливість визначалася принаймні трьома виразними причинами: спроможністю діяти від імені політичної влади, яка не виражає національних інтересів більшості і промовляє від імені *уявної* справедливої спільноти; потребами артикулювати іс-

⁵³² Маркс К., Тези про Фейєрбаха // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 3. – К., 1959. – С. 3.

нуючий політичний “статус-кво” за умов відсутності належного рівня національної громадянської свідомості в підлеглих народів; відчуттям певної загрози зростаючого міжнародного націоналізму й пов’язаного з ним прагнення до національної не лише самостійності, але й зверхності. Очевидно, великі імперські держави, що визначали тогочасну геополітичну ситуацію в Європі, і світі, також не програвали від поширення ідей інтернаціоналізму.

Політичне проголошення інтернаціоналізму більшовиками стало основою легітимизування утворення інтернаціональної комуністичної держави СРСР. Чи не найбільшою мірою саме цей принцип прислужився до утворення концепту “буржуазний націоналізм”, що став основою виправдання добре продуманих і організованих репресій проти національних інтелігенції, культури і навіть мови. Більшовицькі проекти геноцидного ґатунку щодо усунення зі шляху комунізму цілих контрреволюційних народів знаходили пояснення й виправдання в літературі та засобах масової інформації з посиланням на зміцнення пролетарського інтернаціоналізму. Подібна політика мала місце скрізь, де проводився в життя принцип *невизнання* свободи людини на культурне *вкорінення*. З цього приводу Леонід Шкляр звертає увагу, що несприйнятливість космополітичних та інтернаціоналістичних ідей викликана тим, що вони, „ виступали , по суті, ідеологічним прикриттям політики примусової асиміляції”⁵³³

8.6.4. Приватна власність - зло

Радикальне заперечення приватної власності в марксизмі походить з ідентифікації джерел самовідчуження людини. На відміну від усіх попередників, Маркс визначив приватну власність основою відчуження, експлуатації й соціальної неволі. Він не залишив жодних сумнівів, що ринкові відносини й пов’язані з ними “буржуазні інтереси” повинні повністю усуватися вже на початковій фазі комуністичної революції.

А. Валіцький нагадує, що відносно знищення приватної власності Маркс “був більшим екстремістом, ніж Сталін, бо вимагав негайного скасування грошей і заміни торгівлі плановим розподілом продук-

⁵³³ Шкляр Л. Національні меншини в політико-правовому просторі України: проблеми культурної самоорганізації та розвитку // Національна інтеграція в полікультурному суспільстві. Український досвід 1991 – 2001 років. – К.: Інститут політичних і етнополітичних досліджень НАН України, 2002. – С. 63.

тів⁵³⁴. Усунення приватної власності дорівнювало зняттю джерела відчуження людини від своєї родової суті.

Це була очевидно найрадикальніша і характерно марксистська ідея і вимога. Вона послідовно впроваджувалася в дійсність радянського соціального порядку й була доведена до повного практичного втілення коштом мільйонів репресованих й тотальної деструкції селянського життя. Критиками цієї далеко не тільки економічної ідеї були всі без винятку політичні сили й інтелектуальні напрями. Марксизм залишав за собою право на остаточну наукову істину. Хто її не визнавав публічно – мусив зникати зі світу живих на теренах СРСР. Маркс пов'язував приватну власність з додатковою вартістю, породжуваною експлуатацією робітників через перебування засобів виробництва в приватному володінні. Не зайве згадати, що український соціолог С. Подолинський, який особисто був знайомий з Марксом і Енгельсом і листувався з ними, в 1870-х роках обґрунтував цілком інакшу концепцію праці як способу прирощення енергії. Він писав, що «праця – це таке зуживання нагромадженої в організмі механічної і духовної енергії, яке має своїм наслідком збільшення загального бюджету енергії земної поверхні»⁵³⁵. Звичайно ж, ідеї Подолинського були «розвінчані», зокрема Енгельсом, хоча Маркс певним чином навернувся до позитивного тлумачення ідей фізіократів на останніх двох сторінках четвертого тому «Капіталу», наукове видання якого здійснене лише після смерті Сталіна. До них вже в 1970-х роках повернеться Микола Руденко й напише критичну працю про «помилку Маркса», за що буде репресований⁵³⁶. Врешті, не перечислити усіх, хто намагався підкоректувати теорію марксизму – всі вони зазнавали осуду й репресій. Критичні оцінки вченими Заходу таврувалися як буржуазне прислужництво. Скажімо, Ганна Арендт у вишуканій філософській формі доводила цілком протилежне: джерелом відчуження є відсутність приватної власності і недовершеність приватної сфери індивіда⁵³⁷. Саме обезвласнене суспільство перетворюється на деперсоналізовану масу, яка народжує із себе тоталітарних вождів і тоталітарну владу.

⁵³⁴ Валіцький А. Марксизм і стрибок у царство свободи. – С. 447.

⁵³⁵ Подолинський С. Людська праця і єдність сили [енергії] / Вибрані твори. Упоряд. Р. Сербин. – Укр. історичне товариство. Université de Québec à Montréal, 1990. – С. 168.

⁵³⁶ Про це можемо довідатися з останньої книги: Руденко М. Гносис і сучасність. – Тернопіль, Джура, 2001.

⁵³⁷ Див.: Арендт Г. Джерела тоталітаризму. – К.: Дух і літера, 2002. – С. 489.

Таким чином, названі чотири *ідеї* – *принципи* марксистського дискурсу, пересажені в соціально-політичну площину, стали головними опорами комуністичної будівлі під назвою СРСР з його безнаціо-нальною масою – “радянським народом”.

8.7. Альтернатива Масарика – Неру

Великі європейські держави на період першої третини ХХ ст. майже всі перебували в статусі імперських політичних систем. Водночас у тій чи іншій моделі в них існували громадянські суспільства, що із середини часто досить активно опонували цьому статусові. Потрібно визнати, що до антиімперських рухів на Заході належали також комуністичні. Проте вони на цей час повсюдно визначалися в контексті національних організацій. Остаточо Європа позбулася імперського статусу держав лише під тиском національно-визвольної боротьби народів за громадянські права. Ще в ХІХ ст. потужний резонанс в Європі, і зокрема серед слов'янських народів, викликала боротьба поляків за незалежність. Звернемо увагу на продуману політичну орієнтацію одного з найвизначніших діячів Індії – Джавахарлала Неру. Його світогляд складався під значним впливом марксизму й лєнінізму. Одначе реально розцінюючи міжнародну ситуацію, перейнявшись проблемами соціального визволення, Неру висловлює своє кредо так: “У сучасній Індії націоналізм був і залишається невідворотним: він є природним і здоровим явищем. Найпершим і головним прагненням для кожної пригнобленої країни має бути прагнення до національної незалежності... Події у всьому світі показали, що думка, ніби націоналізм зникає під натиском інтернаціоналізму і пролетарських рухів, неправильна. Нас запевняють у тому, що наш націоналізм є свідченням нашої відсталості, а наші вимоги незалежності – ознака нашої обмеженості. Ті, хто так говорить, вважають, що коли б ми згодилися залишатися в ролі молодих партнерів у Британській імперії чи в співдружності націй – це було б торжеством справжнього інтернаціоналізму. Вони, очевидно, не розуміють, що такий вид так званого інтернаціоналізму є ні що інше, як прояв вузького британського націоналізму...”⁵³⁸

Близько до наведених поглядів висловлювався в епіцентрі європейських подій початку ХХ ст. видатний чеський демократ, вчений і національний діяч Т. Масарик, який, до речі, вважався “знавцем теорії

⁵³⁸ Неру Джавахарлал. Опыт Индии // Открытие Индии. Философские и Эстетические воззрения в Индии XX века. – М.: Худож. лит., 1987. – С. 31-32.

і практики націоналізму" і був визнаним у Європі експертом з питань російської культури та політичної історії. У мемуарного ґатунку праці "Світова революція" (1925) Масарик висловлюється, що для нього "питання чеської незалежності" давно набуло "всесвітнього значення". Всупереч марксистському визначенню місця чехів серед контрреволюційних народів, Масарик вважає, що "історія Європи від XVIII ст. доводить, що, одержуючи демократичну свободу, малі народи можуть здобувати незалежність. Світова війна була кульмінацією руху, розпочатого Французькою революцією, руху, який несе звільнення від пригноблення народів один одним, і тепер існує шанс для демократичної Європи, свободи і незалежності для всіх її націй"⁵³⁹. На думку Масарика, головною загрозою для демократичного руху до свободи є досить міцно вкорінений шовінізм; шовінізм, не визнаючи права на свободу за малими народами, шкодить не менше нації, від імені якої він існує. Політично шовінізм є другою стороною імперіалізму. "Ми розв'яжемо нашу власну проблему [незалежності] рівно тоді, коли ми зрозуміємо, що чим більше ми будемо людьми, тим більше ми будемо національними". Новий порядок в Європі, створення нових держав "позбавляє націоналізм його негативних характеристик у міру того, як пригноблені народи встають на свої власні ноги. Позитивному націоналізму, який прагне підняття нації засобами інтенсивної праці, не мало б бути перепон"⁵⁴⁰. Масарик переконаний, що державу необхідно відновлювати лише в ім'я "демократичної свободи", яку потрібно постійно вдосконалювати.

Дуже важливо і симптоматично в контексті пропонованого дискурсивного й семіотичного підходу є те, що Масарик не вважає демократію "єдино формою держави й адміністрації". Демократія – це "філософія життя й світогляд", компонентами її є "належні етичні принципи". У зв'язку з ними "ми не сприймаємо інтернаціоналізму антинаціонального чи наднаціонального <...> Я повторюю, чим більш національними ми є, тим більше людяними ми будемо, а більше людяними – більше національними"⁵⁴¹.

Для повнішого розуміння філософських настанов Масарика варто також взяти до уваги його оцінку значення релігії. Не торкаючись

⁵³⁹ Masaryk Thomas Garrique. *The Making of a State. Memories and Observations 1914-1918*. New York. Howard Fertig, 1969. – P. 372.

⁵⁴⁰ Ibid. – P. 390.

⁵⁴¹ Ibid. – P. 409. У більшому обсязі погляди Масарика викладені в статті: Карась Анатолій. Людина, суспільство, демократія у поглядах Томаша Масарика // Сучасність. – 2000. – № 12. – С. 135-144.

характеру церкви, роль якої неоднозначна, Масарик вважав, що військові конфлікти, подібно як індивідуальні випадки самогубства, мають певною мірою спільне пояснення. Стосовно самогубства чи готовності вбивати, Масарик прийшов до висновку, що їх “головна причина полягає в ослабленні характеру через втрату релігійних почуттів”⁵⁴².

Демократію Масарик також розглядав у релігійному ключі: “Справжня демократія, заснована на любові й повазі до ближнього і до всіх ближніх, є втіленням Божого порядку на землі. Демократія є не лише державною формою... – це погляд на життя, що полягає в довірі до людей, в людяності і людськості... Демократія – це дискусія. Проте справжня дискусія можлива лише там, де люди взаємодовіряють одне одному і чесно шукають правду”⁵⁴³.

Наведені переконання Масарика й Неру лежать в іншій від марксизму площині – вони окреслювали дискурс, що творився демократичною Європою вільних народів, які володіють повнотою громадянських, політичних і приватних свобод. Демократичний дискурс формувався навколо визнання передусім індивідуальної свободи й недоторканності прав людини. У цьому сенсі дискурс свободи співмірний з теоріями громадянського суспільства. Але йому також не суперечить, як це часто вважали ліберали, соціалісти й особливо комуністи, принцип *укорінення* особи в соціально-культурному середовищі. Про небезпеку позбавлення коріння застерігали багато інтелектуалів. Скористаюся голосом Симони Вейль, який набув свого часу особливо резонансного звучання в Франції. Вона писала в 1939 р., що укорінення є “найважливіша і найменш визнана потреба людської душі... Людина має коріння через реальну активну участь в існуванні спільноти...” Думка, що цілком могла б бути визнана, скажімо, Токвілем. “Якщо завойовник залишається чужинцем на території країни, володарем якої він став, тоді позбавлення коріння стає майже смертельною хворобою для поневолених народів”. Але “навіть без збройного завоювання влада грошей і економічне панування можуть нав’язувати чужорідний вплив і викликати хворобу позбавлення коріння”⁵⁴⁴, – писала С. Вейль.

⁵⁴² Ibid. – Р. 314. Масарик був автором монографії “Самогубство як соціальний масовий феномен в Модерній цивілізації” (1881).

⁵⁴³ Чапек Карел. Бесіди з Т. Г. Масариком. Перекл. з чеської. – Львів: Каменяр, 2001. – С. 237.

⁵⁴⁴ Вейль Симона. Укорінення. Лист до клірика. – К.: Дух і літера, 1998. – С. 36, 37.

Знекорінення під маскою інтернаціоналізму виявилось найефективнішим засобом поширення комуністичних ідей та практик. В Україні майже ідентичні з С. Вейль думки висловлювали в ХХ ст. Микола Хвильовий і особливо Євген Маланюк у статті, присвяченій дослідженню витоків малоросійства (перша з таких статей написана ще 1933 р.). Однак голос був заглушений пропагандою інших ідей, що відбувалася на ґрунті волаючої соціальної несправедливості. Іван Франко в зв'язку з оцінкою ідей Маркса й Енгельса писав ще в 1987 р., що "кожна історична епоха, кожна політична партія мала свої хибні ідеї, іноді шкідливі, що, проте, приймалися всіма як щось таке, що розуміється само собою... А коли надто така фальшива ідея являлася у формі науковій і філософській, то її злощасне панування тяглося через кілька поколінь. <...> Марксова похибка породжена нещасним впливом гегелівської метафізики та діалектичним методом, таким любім Марксові і Енгельсові"⁵⁴⁵. У статті "До історії соціалістичного руху" (1904) І. Франко, зазначаючи, що його критичні думки не спрямовані на применшення наукових заслуг та історичного значення Маркса й Енгельса, застерігає щодо "всевладності комуністичної держави", яка "в практичному переведенню означала б тріумф нової бюрократії над суспільністю, над усім її матеріальним і духовним життям. <...> Для сучасних і дальших поколінь буде добре, коли буде розбита легенда про їх месіанство й непомилність, про те, що вони майже з нічого сотворили "науковий соціалізм" і дали у своїх писаннях нову об'яву, нове Євангеліє робочому народові всього світу. Добре буде, коли всі віруючі й невіруючі в нову релігію почнуть на її творців глядіти як на людей даного часу й оточення..."⁵⁴⁶

8.8. Висновки

Марксистська теорія мала визначальний вплив на умови людського життя в ХХ ст.; вона не зійшла з історичної арени донині. Зокрема М. В. Захарченко і О. І. Погорілий зазначають, що „намальована Марксом похмура картина буржуазної цивілізації як світу, де все людське підпорядковується логіці капіталу і людські стосунки набирають форми „відносин між речами“, справила великий вплив не лише на європейську соціальну думку, а й на масову свідомість. <...> Проте в Росії та

⁵⁴⁵ Франко І. Соціалізм і соціал-демократизм // Франко І. Мозаїка. – Львів: Каменяр, 2001. – С. 382.

⁵⁴⁶ Франко І. До історії соціалістичного руху // Там само. – С. 423.

деяких країнах Сходу ... набула поширення саме проїнята духом насильництва і зневаги до громадянських прав і свобод „фундаменталістська ” версія марксизму, в межах якої соціологічні погляди Маркса були значною мірою деформовані і перетворені на різновид нової міфології...”⁵⁴⁷ Подібно як у теоріях громадянського суспільства, Маркс розпочинав інтерпретацію свободи з визнання диференціації між суспільством і державою, вважаючи її виявом Нового часу. Він також визнавав, що громадянське суспільство є тим простором, у якому відбуваються, конфліктують і легітимізуються відносини, зумовлені інтересами приватної власності.

Марксизм, так само як теорії громадянського суспільства, визнавав першочергове значення свободи як людської життєвої потреби і філософської категорії. Проте Маркс і Енгельс надали свободі кардинально іншого, великою мірою – нового значення. Вони перестали сприймати її винятково на особистому рівні індивідуального життя й цілком заперечили її позитивну пов’язаність з приватною власністю. Остання була визначена як історично перехідне явище, що породжує відчуження людини від власних “сутнісних сил”, зумовлюючи хижацькі інстинкти в суспільних відносинах. Приватновласницькі інтереси й відносини складаються, з погляду марксизму, в соціальність громадянського суспільства. Адже справді, поширення принципу громадянства, що теоретично чи світоглядно асоціювалося з вимогами правової рівності, супроводжувалося створенням нового типу раціональних структур, що виростали з надр громадянського суспільства, заміняли притаманні людям моральні орієнтири й відповідні чесноти. Під їх впливом у контурах поширення громадянського суспільства свобода внутрішнього волевиявлення часто перетворювалася на свободу зовнішнього володіння й ненаситного присвоєння власності. Очевидно, що то була непевна, індивідуалістична свобода: з одного боку, на її заперечення з’являється ніцшеанська надлюдина, що марить незалежністю нового аристократа й воліє максимальної самовладності, а з другого – з’являється образ пролетарія, який мислиться “ідеальним революціонером”.

Отже, усунути джерела несправедливості й експлуатації тепер означало усунути громадянське, буржуазне суспільство та джерела чи принципи, які його підтримують. Аби досягти успіху на задуманому шляху, марксизм надає істотно нового значення свободі. Свобода те-

⁵⁴⁷ Захарченко М. В., Погорілий О. І. Історія соціології (від античності до початку ХХ ст.). – К.: Либідь, 1993. – С. 222.

пер має усвідомлюватися як цілком "позитивна спроможність" людини здійснювати родову суть людства, що розгортається в історичному розвитку в значенні неunikненої необхідності. Підставою сприйняття "позитивної свободи" в марксизмі стає гносеологічна парадигма, орієнтована на непогрішність референційного знання про природу та її "об'єктивні закономірності". Концепційне (поняттєве) гуманітарне знання, яке існує поза марксистською діалектико-матеріалістичною процедурою, оголошується хибним, фальшивим, ідеологічним і буржуазним. Правдива соціальність у марксизмі обумовлюється передусім відсутністю приватної власності, первинністю *виробничих* відносин, заснованих на загальносуспільній власності (що на практиці виявилася державною) та на здійсненні "позитивної свободи", орієнтованої на підпорядкування "пролетарським" колективним інтересам. Особливо важливими чинниками комуністичної соціальності, за свідомою позицією Маркса й Енгельса, стає засвоєння й застосування відповідної наукової теорії – марксизму. Іншими словами, марксизм передбачав своє перевтілення в *дискурсивну* практику як найголовніший засіб і чинник конструювання комуністичної дійсності – дійсності цілком інакшої від громадянського суспільства. Марксистський дискурс визначався багатьма внутрішніми принципами, проте найфундаментальнішими з них були принципи загальносвітоглядного рівня: заперечення Бога, заперечення первинності духу, заперечення нації, заперечення приватної власності. Загалом, це була теоретична й світоглядна інтенція на заперечення "негативної свободи" особи від зовнішнього насильства людини і влади. Відбувається перевертання "*етики свободи*" на "*етику панування*" над природою, власністю, суспільними відносинами тощо, яка здійснюється відповідно до "наукового світогляду" та раціональної діяльності. "Етика панування", або ж "позитивної свободи", протистоїть "*етиці підлеглості*" в сенсі прийняття *несвідомою* людиною, яка не володіє науковим марксистським світоглядом, домінування приватної власності, національно-культурного укорінення, духовного плюралізму та релігійної віри.

Практичне здійснення марксистських настанов обернулося створенням соціального тоталітаризму, що протистоїть громадянським свободам і правам людини. Марксистська *пролетарська солідарність*, оперта на непримиренності до "буржуа" або до громадянського суспільства, виявилася спорідненою з насильством. Що стосується *доповнюваності*, то вона втратила сенс у тоталітарній дійсності. "Радянська людина" мала бути взаємозамінною як "універсальний" пролетар, пра-

цівник чи солдат партії. Соціально-групові, етнічні, національні, релігійні і врешті індивідуальні особливості та відмінності повинні асимілюватися в процесі побудови комунізму. Задум Маркса сягав навіть усунення поділу праці.

Варто окремо наголосити, що К. Маркс, зокрема в ранніх працях, намагався по-своєму пов'язати вибудовану попередниками складну теоретичну проблему: прагнув вийти поза дихотомію морально-приватного й публічно-громадського просторів поведінки. Марксизм запропонував своєрідну спробу збереження етичного виміру соціального ладу, виводячи його з-під впливу приватності. Гасло марксизму “все, що служить інтересам пролетаріату, є морально виправданим” виявилось історично й соціально неспроможним. Тепер, у добу постмодерну, той пролетаріат, яким хотів бачити його Маркс, знайти практично неможливо. Для збереження етичних ознак соціальної сфери Маркс запропонував хірургічний засіб скасування громадянського суспільства й надання морального пріоритету політичному суспільству.

В іншому напрямку розгортався соціалістичний рух. У його ідейному контексті зберігалось право вільного об'єднання людей в асоціації задля захисту приватних інтересів. Однак в цілому соціалізм і марксизм були відповідями на виклик щодо універсалізації громадянства й передбачуваних ним умов соціальної рівності. Треба погодитися з Адамом Селігманом, що “не економічна нерівність *per se*, а триваюча традиція відлучення від політичного, громадянського і соціального членства у спільноті – ось що було корінням розвитку соціалістичного руху в ХІХ ст”. І навпаки, як вважав С. М. Ліпсет, “відсутність феодальних традицій у США, Канаді, Австралії й Новій Зеландії виразно відрізняли рух робітничого класу в цих країнах від європейських держав”⁵⁴⁸. Соціалістичний рух, а також комуністичний, але в “перевернутому” значенні, виступають таким чином компенсацією за неповноту громадянських прав та свобод у соціальному просторі, де збереглися форми станової, родової, корпоративної, етнічної, політичної та економічної *нерівності* або несправедливості. Перефразовуючи вислів В. А. Барнгама, можна сказати, що чим більше залишків феодалізму, нерівності й бідності, тим більше буде соціалізму. Комунізм, натомість, є радикальною формою скасування не бідності, а багатства; він усуває не бідність, а умови самого соціального розвитку, позбавляючи людину права на індивідуальну, приватну свободу. Отже, там, де соціальні групи залишалися поза принципом повноправного громадянства, де

⁵⁴⁸ Seligman A. B. The Idea of Civil Society. – P. 104.

робітники і селяни були "відлучені від членства в національній спільноті й відтак – від громадянського суспільства, – байдуже, формально, через легальні засоби, чи неформально, через різні соціальні і політичні практики, – там революційна ідеологія й активність були сильними"⁵⁴⁹. Наведені міркування знаходять поважну історичну підтримку в соціально-політичній практиці США з його моделлю первинно сильного громадянського суспільства, де фактично не приживався комуністичний і навіть соціалістичний рух. Натомість у марксизмі й викликаній ним соціально-політичній практиці СРСР "проблема реальної свободи була витіснена проблемою абстрактної рівності перед універсальною державою. За таких умов держава стає єдиною універсальністю, а індивіди – лише її абстрактними, блідими тінями"⁵⁵⁰.

* * *

Марксистська оцінка громадянського суспільства виявилася показовою для другої половини XIX ст. Інтерес до його самостійної ролі повсюдно послабився. З часів Маркса упродовж XX ст. інтерес переважно зосереджується на аналізі суспільства в сенсі його капіталістичної і буржуазної соціальності. У центрі уваги перебувають економічні й політичні реалії та їх динамічна взаємодія. З іншого боку, суспільні відносини визначаються в поняттях права та правової інституалізації. Серед критиків марксизму домінує тематизація вільного ринку та прав людини як головних соціальних чинників. Врешті, відбулася кардинальна переорієнтація соціальної теоретизації. Частково під впливом ідей позитивізму, частково – марксизму (в сенсі прагнення уникнути його концепцій) сформувалася *соціологія*. Соціальна філософія, як теоретизація найабстрактнішого рівня, була переобтяжена метафізичними схемами й поняттями, що конотують ідеологічні значення. Соціологічний рівень теоретизації сформувався як інтелектуальна програма дослідження конкретних, часто локальних явищ соціальності та суспільного життя, які надаються передусім для емпіричного означення. У контексті соціологічного підходу головна увага спрямовується на опис функцій, взаємодій та нормативних механізмів поведінки людини.

⁵⁴⁹ Ibid.- P. 106.

⁵⁵⁰ Пасько І., Пасько Я. Громадянське суспільство і національна ідея. – С. 71.

РОЗДІЛ 9
**ОСОБЛИВОСТІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ
ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА
У ХХ СТОЛІТТІ**

9.1. У заручниках політичних ідеологій

У другій половині XIX ст. у Західній цивілізації відбувався паралельний розвиток кількох супідрядних процесів, що прямо й опосередковано пов'язані з розширенням сфери індивідуальної свободи людини передусім у ділянці здобуття соціальних прав. Економічне зростання країн зумовлювалося поширенням вільного ринку, промисловою й науковою революціями, інтенсифікацією освіти, радикальними змінами в культурній естетиці, створенням політичних програмних партій, тиском етнічних та національно-визвольних рухів на деспотичні, авторитарні режими та імперські структури влади. Все це відбувалося на тлі боротьби за повноту громадянських прав, що проходила в різних державах нерівномірно, конфліктно, часом революційними засобами. Європейські народи прагнули здобути рівні соціальні й національні можливості задля здійснення індивідуальної свободи людини й усунення феодальних, станових та корпоративних перепон для особистого життя. Європа усвідомлювала себе на шляху до закріплення рівних прав для всього населення, пов'язуючи успіх з принципом національного суверенітету й вимогами конституційної, збалансованої і представницької влади. Інакше кажучи, міра індивідуальної свободи практично й теоретично пов'язувалася з таким соціально-культурним контекстом, у якому корелювалися принаймні три вимоги: рівності, братерства й справедливості. Відповідно, актуальними ставали політичні інтереси демократії, солідарної спільноти, державного добробуту. Коли взяти до уваги, що боротьба за громадянські права є по суті домаганням громадянського соціального стану, то в цьому сенсі народи Європи, кожен по своєму, рухалися до ствердження громадянського суспільства. Однак, оскільки соціальні вимоги в країнах з надмірним феодальним багажем набували відкритого політичного характеру, на передній план соціальної динаміки висувалися проблеми держави і влади. Їх історичним репрезентантом стали соціалістичні, соціал-демократичні й комуністичні теорії та соціально-політичні рухи й партії. Під їхнім гучним з'явленням попередні теоретичні проблеми громадянського суспільства відсувалися на другий план, якщо не усувалися взагалі, як то тра-

пилося в теорії марксизму. Очевидно, сукупністю окреслених моментів можна пояснити різкий спад зацікавлення перспективами громадянського суспільства, про які йшлося досі упродовж добрих двохсот років. Розгортання національних і класових суперечностей, а також встановлення конституційних і демократичних режимів на тривалий час відсунуло в тінь проблеми взаємовідносин між громадянським суспільством і державою. Окрім того, на другу половину XIX ст. у Європі в основному вже склалися уявлення про головні цінності життя людини, що практично окреслювали соціальну інтенцію розгортання громадянського суспільства. До них належали стійкі переконання в першочерговій вартості свободи людини та пов'язані з нею вимоги рівності всіх перед законом, права на приватну власність і невтручання в особисте життя, незалежності від примусу влади чи авторитету, визнання неповторності індивіда й потреби самоздійснення, гарантії громадянських прав як природної передумови для індивідуальної свободи. У такому сенсі європейська цивілізація тісно взаємопов'язувалася з перспективами громадянського суспільства.

Загалом на початку XX ст. проблематика громадянського суспільства перестала турбувати дослідників і "виникала в роботах окремих авторів не як самостійний об'єкт дослідження, а в контексті інших проблем"⁵⁵¹. Серед них на передній план виступили питання про демократичні рухи, правову державу, державу добробуту, національне облаштування світу, справедливе суспільство, класову боротьбу, солідарну спільноту тощо. Проте загальний контекст досліджень у соціальній філософії так чи інакше ангажувався полемікою з марксизмом, яка особливо стала нав'язливою після встановлення комуністичної влади в Росії. Дещо детальніше доля дискусій про громадянське суспільство висвітлена в праці М. Патеї-Братасюк і Т. Довгунь. Ґрунтовний аналіз подано в книгах Джин Коген та А. Арато⁵⁵², Джона Кіна⁵⁵³, Дж. Макліна⁵⁵⁴, В. Кімліки, Чемберса⁵⁵⁵, А. Колодій та ін.

⁵⁵¹ Патеї-Братасюк М., Довгунь Т. Громадянське суспільство: сутність, генеза ідеї, особливості становлення в умовах сучасної України. – Тернопіль: Мандрівець, 1999. – С. 43.

⁵⁵² Cohen J., Arato A. *Civil Society and Political Theory*.

⁵⁵³ Кін Дж. Громадянське суспільство: старі образи, нове бачення. – К."К.І.С."; Анод., 2000.

⁵⁵⁴ *Civil Society and Social Reconstruction*. Ed. by George McLean. The Council for Research in Values and Philosophy. Washington, 1997.

⁵⁵⁵ Kymlicka W., Chambers K. *Alternative Conceptions of Civil Society*. 2001.

9.2. Громадянське суспільство як соціальна спільнота Т. Парсонса

Непопулярність поняття громадянського суспільства в першій половині XX ст. частково пояснюється неприйняттям його в соціології як наукової категорії, яка дедалі ширше витісняла традиційну проблематику соціальної філософії, переповненої "метафізичними" категоріями, часто марксистського спрямування. Очевидно, вперше в соціологічних працях концепт громадянського суспільства в сенсі аналітичного поняття з'являється в дослідженнях Талкота Парсонса (1902-1979).

Парсонс звертається до концепту громадянського суспільства в контексті моделі соціальної диференціації й інтеграції. Він свідомо застосовує гегелівську ідею *Sittlichkeit*, вперше реабілітуючи її в XX ст. Запроваджуючи власний концепт "*соціальної спільноти*" (*societal community*), Парсонс визначає його у вимірах "*нормативності*" і "*колективності*". Згідно з Парсонсом, соціетальна спільнота розрізняється від економічної та політичної, однак вона просякнута культурними вартостями. Саме останні зумовлюють систему легітимного порядку, перетворюючись в інституалізовані нормативні основи суспільних взаємодій. Водночас колективність є вияв взаємопов'язаності, організованої соціальної єдності. Необхідним чинником соціальної цілості для Парсонса, подібно до Гегеля, є політична сфера. Проте основою соціетальної спільноти, на відміну від Гегеля, виступає нормативний порядок, підтримуваний громадянами у вигляді консенсусних відношень⁵⁵⁶. Легітимність, на основі якої розгортається соціальний порядок, спричинюється інституалізацією цінностей культури. Істотною рисою модерного суспільства, вважає Парсонс, є вимога рівності, що спрацьовує тепер як міжкультурна вимога. Соціетальна спільнота модерності складається як "*колектив колективностей*", у середині якого відбуваються протистояння й конфлікти, що урівноважуються спільним прагненням рівності, яке має культурне значення. Властиво громадянське суспільство спричинило вимогу рівності й демократизацію соціальності, розширивши простір індивідуальної свободи.

Парсонс визначає чотири основні субсистеми або функції суспільства: соціальну (соціетальну), культурну, політичну, економічну. Всі

⁵⁵⁶ Parsons Talcott. *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1971. – P. 24.

вони існують через відповідні інститути і взаємодіють на рівні соціетальної спільноти, яка виступає інтегративною щодо інших. Соціетальна спільнота існує як деяка сукупність законів та асоціацій; вона диференційована від держави і є фактично втіленням принципу і природи громадянства. Диференціація соціетальної спільноти від політичної, економічної і культурної систем здійснювалася під впливом трьох модерних революцій: індустріальної, демократичної, освітньої. Кожна з них посилювала унезалежнення соціетальності (чи соціальності) від державної влади.

У контексті пропонованого дослідження важливо підкреслити принаймні дві ідеї Парсонса. По-перше, формування відносно самостійної соціальної сфери має *солідаристське* значення нового типу. Солідарність тут вже не є простим відбитком колективної емоційності, пов'язаної з концептами й уявленнями "общинного" ґатунку. Йдеться про раціоналізовані норми стосунків, які продукуються радше на стижах міжгрупових, міжконфесійних та міжетнічних зустрічей. Набуваючи нового, зокрема правового, значення і стаючи нейтральними в сенсі неконфліктності, вони все ж таки не перетворюються в культурно-стерильні форми стосунків. Навпаки, інституалізовані соціетальні норми набувають оновленого культурного значення під впливом освітньої революції. Подібну думку, до речі, висловлював раніше А. де Токвіль, пропонуючи американцям замість емоційного надавати перевагу освіченому патріотизму. Згідно з Парсонсом, освітня революція в Америці викликала звільнення соціальних структур з усіх стримувальних "лещат" стратифікації. Останні утворювалися надмірністю інтересів приватної власності та вільного ринку або ж бюрократичними формами врядування. Головним інституційним утворенням освітньої революції є *університет* як самоврядна культурно-наукова громада. Автономія університету є тією соціальною нормою, що лежить в основі забезпечення індивідуальної свободи думки і дії в межах солідаристської спільноти.

По-друге, соціетальну сферу Парсонс теж відокремлює від економічної. З цього приводу досі точаться дискусії. Наприклад, Е. Арато й Дж. Коген вважають, що думка Парсонса не має під собою "історичної і соціальної правди" і демократична революція не викликає диференціації соціальної спільноти і вільного ринку⁵⁵⁷. Не вдаючись у деталі дискусії, яка носить здебільшого політологічний характер, хочу звернути увагу на реалії, що виникли в посткомуністичному просторі в

⁵⁵⁷ Cohen J., Arato E. Op. cite. – P. 267.

аспекті надій на ринкову економіку як основний чинник демократизації. З практики соціальних перетворень стало зрозуміло, що ідеологія й політика "шокової терапії", заснована єдино на механізмах вільного ринку, виявилася неефективною щодо демократизації і економічного розвитку. Пересторога Парсонса здається слушною. Якщо суспільство підпорядковується винятково до ідеології економічної свободи, то найменш на перехідному етапі розвитку переважна частина населення стає заручником так званої тіньової чи криміналізованої, але далеко не ринкової економіки. Ба більше, комуністичне минуле виказує здатність поєднуватися з "ринковою свободою" на рівні політичної номенклатури, використовуючи ідеологію необмеженого вільного ринку для перетворення державної влади на джерело монопольного олігархічного збагачення. Такий "вільний ринок" зовсім не стає підставою економічного розвитку країни загалом, хоча слугує приросту валового продукту на окремо взятих підприємствах. Надмірні сподівання на механізми вільного ринку як головний і єдиний чинник демократизації й економічного розвитку в посткомуністичних країнах виявилися фактично ідеологічною формою ринкового фундаменталізму, коріння якого походить з превалювання в суспільній свідомості економічного детермінізму.

Очевидно, є рація в тому, що Парсонс не зводить "соціетальної спільноти" ні до політичної організації з її бюрократичними механізмами, ні до ринкової чи економічної організації. Соціальний рівень організації визначається принципом асоціації громадян, які пов'язані взаємною солідарністю.

Солідаризм членів громадянського суспільства виступає основою пов'язаності традиції і модерності, індивідуалізму й колективізму, "гезельшафт" і "гемайншафт". Соціальна сфера визначається солідаристськими стосунками, що зумовлюються консенсусним підходом членів суспільства до "спільної нормативної структури". Соціальний компонент громадянства полягає не в правах, формально проголошених конституцією, а визначається наявністю солідарних ресурсів і можливостей суспільства. До них зокрема належать форми визнання престижу й репутації громадян; вони мають справжню вагу, коли зумовлюються не бюрократичними структурами держави, а підносяться "знизу", за принципами визнання свободи й добровільності соціальних ролей чи громадських взаємин. Відтак основою соціетальної спільноти може бути лише *довіра* між людьми і пов'язані з нею солідаристські форми взаємовизнання. Останньому Парсонс надає значення *консен-*

сусу як найважливішій формі існування солідарності в соціетальній громаді. Варто зауважити, що хід думки Парсонса близький до того, щоб солідаристські стосунки визнати "соціальним капіталом", подібно до А. Росміні чи до Р. Патнема. Значення солідарності він також не зводить до раціональної дії. Навпаки, важливе місце залишається за культурними цінностями або за "гемайншафт – принципом". На його переконання, існує дві форми чи моделі солідарності: та, що встановлюється в ході дискусії й раціональної аргументації, й та, що викликає консенсус на основі норм і цінностей, які не завжди є прозорими й очевидними. Він застерігає від надмірної раціоналізації консенсусних дій, які вилучаються з-під впливу культурних чинників. Коли згода не має під собою жодної соціокультурної компоненти, то на консенсус найбільше впливають гроші і влада, позбавляючи дії людей свободи й добровільності. Як наголошує Н. Черниш, розмежування особи і культури на відносно автономні підсистеми дозволяє Парсонсу "уникнути уявлень про цілком незалежну особу, з одного боку, і уявлень про індивідів, жорстко запрограмованих пануючою культурою і залежних від її цінностей, - з другого. У цьому питанні Парсонс принципово розходиться з Е. Дюркгаймом, у якого "культурні стандарти" домінують над особою"⁵⁵⁸.

Загалом соціетальна спільнота людей складається навколо "великої модерної тріади зі свободи, рівності і солідарності". За своєю суттю така спільнота є громадянським суспільством, яке не зводиться до його державної організації.

Підсумовуючи концепцію Парсонса в сенсі його навернення до актуальності громадянського суспільства, варто зауважити, що він, подібно як і всі попередники, надавав першочергового значення свободі людини. Однак він інтерпретував її в контексті пов'язаності індивідуальної приватної свободи з соціокультурними формами асоціального, громадського життя певної спільноти. Він не виводить свободи з універсалій на зразок гегелівської абсолютної ідеї чи з "родової сутності" індивіда. Свобода – це передусім умова самовизначення індивіда, що перебуває під впливом культурних норм і вартостей та раціональних процедурних форм відносин. Надаючи перевагу громадянському суспільству перед державою, Парсонс розглядає його сутність крізь призму поняття соціетальної спільноти, виокремивши таким чином її з суспільства загалом. До останнього належить багато чого такого, що має антисолідаристські чи "несоціетальні" впливи, не слугує соціальною

⁵⁵⁸ Черниш Н. Соціологія. Курс Лекцій. Львів: Вид-во ЛБА, 1998. – С. 70.

інтеграції й не може бути підтримкою для індивідуальної свободи. Де-що в іншому сенсі, але близьку ідею про зміст соціальності раніше зустрічали в А. Росміні.

9.3. Спроба неомарксистського ревізіонізму

Відтоді як К. Маркс з Ф. Енгельсом ідентифікували громадянське суспільство з так званим буржуазним типом відносин, що мають бути усунуті з історичної перспективи разом з національно визначеними державами засобами пролетарської інтернаціональної влади, про сенс громадянського суспільства знову нагадав А. Грамші – італійський комуністичний лідер. У 1930-х роках, всупереч класичному марксизму, він висунув концепцію соціалістичного громадянського суспільства, в яку вкладав ідею боротьби на чолі з комуністичною партією проти диктатури влади. Грамші висунув досить сміливу доктрину, де, всупереч покладанню на боротьбу у виробничій сфері, обґрунтував можливість боротьби “в середині культурних інституцій громадянського суспільства”. На думку Грамші, пролетаріат задля звільнення від влади капіталу повинен опанувати громадянське суспільство. У своїй інтерпретації громадянського суспільства Грамші навіртається не стільки до Маркса, як до Гегеля, надаючи нового смислу деяким його поглядам. Він передусім розглядає серед множини асоціацій громадянського суспільства – спілки, культурні інституції, клуби, церкви й політичні партії. Таким чином, у громадянському суспільстві набувають визнання культурні, сімейні й релігійні чинники. Проте Грамші вилучає з громадянського суспільства капіталістичну економіку з приватновласницьким егоїзмом. Арато і Коген у цитованій раніше праці вважають, що Грамші робив спробу концептуально виокремити таке вільне соціалістичне суспільство, яке є альтернативою між плюралістичним громадянським суспільством капіталізму та уніфікацією держави-суспільства в Радянській Росії.

Все ж теорія Грамші має низку продуктивних ідей та понять. Зокрема він великого значення надавав *етичному* змістові суспільного життя і держави. З одного боку, існує громадянське суспільство, що складається з приватних “організмів” і виконує функцію гегемонії над суспільством загалом. З іншого боку, існує політичне суспільство, або ж держава, що виконує законодавчу чи наказову функції щодо організації суспільного життя. Обидві функції можуть здійснюватися завдяки спеціально вишколеним категоріям людей, яких Грамші називав “*інтелектуалами*”. До них належать всі, хто продукує ідеї та їх поширює, а

також ті, хто виконує організаційні й керівні функції. Залежно від форм поєднання організаційних інтенцій та інтелектуального й морального впливу суспільних груп етичне життя держави і суспільства набуватиме того чи іншого спрямування. Загалом воно повсякчас підлягає дихотомії „гегемонія – диктатура“. На думку Грамші, суть громадянського суспільства полягає в його *інтелектуальній і моральній гегемонії* над суспільством загалом. Інтелектуальна гегемонія може бути також гегемонією *політико-етичною*. Етична природа гегемонії визначається прийнятими в конкретній державі *нормами* міжлюдських стосунків, що зумовлені інтелектуальними ідеями й цінностями культури. Відчуваємо очевидний вплив теорії Геґеля з тією відмінністю, що в Грамші місце родової аристократії посідають інтелектуали, які загалом здатні визначати етичне життя суспільства. Етичне спрямування стосунків є водночас створенням і виявом *світогляду* певного ґатунку. Держава розглядається як своєрідна діалектична єдність громадянського суспільства і суспільства політичного. Держава – це наявність суперництва двох етичностей: гегемонії і диктатури. Окреслене тут визнання активної ролі інтелектуального і морального впливів на державу наштовхувалося на суперечність, викликану первинністю матеріалістичних чинників соціального розвитку, яку визнавали марксистки.

Хоча в цілому теорія громадянського суспільства Грамші має „невиліковні хиби“, вона, на думку Дж. Кіна, зберігає певну привабливість: „це правда, що його відкидання „економізму“ та підкреслення залежності економік та держав від соціокультурних інституцій є важливим“⁵⁵⁹. Погляди Грамші мали продовження в політичних концепціях Л. Альтуссера й Н. Бобіо. Вони знайшли поширення в другій половині 60-х років у Японії під впливом „школи громадянського суспільства“ японського марксизму, в якому робилася ставка на створення самоврядного соціалізму, що мав би зруйнувати громадянське суспільство капіталістичного ринкового ґатунку.

⁵⁵⁹ Кін Дж. Громадянське суспільство. – С. 24.

9.4. Юрген Габермас: дуалізм системи і життєвого світу

Незалежно від "японської школи" в 1962 р. у Німеччині виходить з друку праця Юргена Габермаса з назвою "Структурні перетворення в сфері відкритості: дослідження категорії „громадянське суспільство“. З передмови до видання 1990 р. довідуємося, що Габермас намагається простежити зміну статусу приватної сфери, що супроводжується процесом політичної відкритості, якій "внутрішньо притаманний потенціал до суспільної самоорганізації". Він вважає, що наприкінці ХІХ ст. зародився "поворот тенденцій" "розділення держави і суспільства". Це сталося через те, що "взаємозалежність держави й економіки власне вибиває ґрунт з-під соціальної моделі громадянського приватного права та ліберального розуміння основного права"⁵⁶⁰.

Запропонована теза засвідчує істотну зміну в інтерпретаціях громадянського суспільства. На сторінках розділу я не зможу висвітлити в деталях теорію Габермаса, тим паче, що вона підлягає еволюційній зміні. Важливо зауважити особливості сучасних підходів до громадянського суспільства, симптоми яких відображені і в Габермаса.

Проблематика свободи передусім інтерпретується переважно в аспекті філософії права. Врешті, так називалася праця Геґеля. Габермас вважає, що в теорії громадянського суспільства конкурують між собою два протилежні значення активного громадянства. До того ж це поняття тяжіє тепер поза конкретний державний простір і коннотується з уявленнями про громадянство світу. Отже, з одного боку, значення громадянства артикулюється в традиції ліберального дискурсу Дж. Лока, де воно усвідомлюється в індивідуалістичній та інструментальній соціальній ролі, якої набувають приватні особи, які власні позаполітичні інтереси протиставляють державному апарату влади. З іншого боку, існує республіканська традиція, що походить від Аристотеля. У ній роль громадянства має комунітарну й етичну дискурсивну артикуляцію. Людина тут розглядається крізь призму ідентичності з певною самовизначеною етико-культурною спільнотою. Тут істотну роль щодо ідентичності особи-громадянина відіграють спільні традиції та визнані політичні інститути⁵⁶¹. Ю. Габермас інтерпретує громадянське суспіль-

⁵⁶⁰ Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості: дослідження категорії громадянське суспільство. – Львів: Літопис, 2000. – С. 19.

⁵⁶¹ Хабармас Ю. Гражданство и национальная идентичность // Хабармас Ю. Демократия, разум, нравственность. – М.: Academia, 1995. – С. 219.

ство на основі власної теорії комунікативної дії. Джерелом своїх переконань він вважає філософську теорію Канта, з якої розпочинаються пошуки *універсальної* раціональної основи для демократичних форм організації життєвого світу. На думку Габермаса, Канту не вдалося досягти успіху через те, що в розумінні світу він виходив з "філософії суб'єкта"; подібно чинили Гегель, Маркс і більшість сучасних філософів. Натомість Габермас пропонує принцип "*міжсуб'єктних*" відносин, навколо якого розгортає теорію "комунікативної дії" й "етики дискурсу". Суспільна взаємодія людей залежить від встановлених норм взаєморозуміння, що їй собі виникають у процесі раціональної комунікації. Комунікація, що розгортається на рівні міжсуб'єктного ставлення до людини як до партнера, прокладає дорогу до консенсусу, який виникає внаслідок аргументованого мовлення. Останнє є елементом дискурсу, в якому "можна дістати відповідь на запитання про те, що стоїть на заваді взаємодії".

Габермас висловлює дуже показову думку щодо сенсу розгортання відкритості через дискурсивну комунікацію. Він пише: "Дискурсивне обґрунтування перетворює тлумачення на інтерпретацію, твердження на пропозицію, пояснення на теоретичне пояснення і виправдання на теоретичне виправдання. З цією метою ми мусимо перейти від мови, яка є комунікативною дією, до мови як дискурсу"⁵⁶². За ідеєю дискурсивної комунікації в суспільстві і державі має встановлюватися належна сфера публічної відкритості, в якій громадяни перестають бути лише партикулярними суб'єктами політики чи економіки, а прагнуть до спільного взаємовизнання. За Габермасом, "дискурсивне встановлення волі" створює умови для відкритої і вільної від примусу дискусії, коли всі учасники здійснюють принцип рівності.

Таким чином, рівність як аспект здійснення свободи встановлюється в дискурсивній системі комунікації, а не в повсякденності життєвого світу на зразок "гемайншафт" чи спільнотного братерства. Не випадково головним засобом об'єднання громадян у плюралістичному суспільстві Габермас вважає "абстрактні принципи штучного республіканського порядку, створеного за посередництвом законів". Звідси Габермас інтерпретує демократичну процедуру як "юридичну інституція-

⁵⁶² Габермас Ю. Комунікативна дія і дискурс – дві форми повсякденної комунікації // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – С. 87.

лізацію форм комунікації, необхідних для раціонального формування політичної волі”⁵⁶³.

Згідно з Габермасом, “життєвий світ” (Lebenswelt) постає як система соціокультурного знання інтерсуб’єктивного характеру. Воно далеко не є очевидним й усвідомлюваним, а існує приховано. Проявлення й прояснення настає в ситуативних формах комунікації. Життєвий світ досягається в ході його комунікативної інтерпретації; він організовується засобами мови і мовлення, що пов’язані з певною культурною традицією. Сукупність процедур та інституцій комунікації складається в систему репродукції підстав життєвого світу й виступає у вигляді суспільного світу повсякденності. Останній набуває сенсу через такі форми комунікативного вираження, як преса або засоби масової інформації, освіта, література, мистецтво, – вони є умовою опрацювання критично-раціональної дискусії, в ході якої формується публічна відкритість і громадська думка.

Габермас увиразнює три категорії громадянського суспільства: суспільство, економіка й держава. Життєвий світ і суспільство є нетотожними сутностями. Останнє має принаймні три виміри, пов’язані з функціонуванням системи (тут очевидний вплив соціології Ф. Тенніса), два з яких дорівнюють двом моделям громадянського суспільства. Йдеться про традиційне громадянське суспільство, що організується навколо *Sittlichkeit* або *етосу*, і про модерне суспільство, яке відокремлене від держави й пов’язане з процесами ринкової економіки. Габермас фактично пропонує нову, “третю” модель, що виникає на основі потенційної раціоналізації повсякденності життєвого світу. Зраціоналізований життєвий світ модернізує суспільне життя в сенсі перетворення нормативного консенсусу на консенсус, що досягається комунікативно, в процедурах дискусій та обґрунтувань⁵⁶⁴. Так має виникати нове, “посттрадиційне” громадянське суспільство. Якщо життєвий світ поєднує в собі компоненти культури, суспільства й особовості, то, з іншого боку, суспільство еволюціонує в напрямку розрізнення життєвого світу й системи. Таке розрізнення стає підставою для виокремлення особи з соціальності і культури й набуття статусу громадянина. Габермас вважає, що “демократичне громадянство не потребує укорі-

⁵⁶³ Флиб’єрг Бент. Хабермас и Фуко: мыслители для гражданского общества // Вопросы философии. – 2002. – № 2. – С. 141.

⁵⁶⁴ Śnieżek R. Społeczeństwo obywatelskie w kategoriach dualizmu System / Lebenswelt w teorii krytycznej Jürgena Habermasa // Społeczeństwo obywatelskie. – Wadawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2001. – S. 198.

нення в національній ідентичності якогось народу; однак, будучи індивідуальним до багатоманітності різних культурних форм життя, воно потребує соціалізації всіх громадян у рамках загальної політичної культури”⁵⁶⁵.

Активне громадянство складається на рівні *системи* і позбавлене етнічно-культурних залежностей. Інакше кажучи, громадянство – це явище демократичної дискурсивної комунікації або продукт політичного *консенсусу*. Аби прийняти пропоновану тезу й доведення, потрібно, проте, визнати, що *консенсус* є суттю усіх рушійних сил світової історії, яка вочевидь переповнена конфліктами. М. Фуко вважав, що згода є лише тимчасовим станом залагодження конфліктів, які виявляються на рівні відносин влади. Істотним моментом розуміння природи влади є відмова від ототожнення її з “образом влади – закону, влади – суверенітету”. Але це вже іншого ґатунку проблема, що її розгортає М. Фуко, вважаючи проект Габермаса “утопією комунікативної раціональності”. “З погляду тих, хто вивчає владу, для комунікації типовішою є нераціональна риторика і просування інтересів, аніж свобода від панування і пошук консенсусу”⁵⁶⁶.

Отже, “поза дужками” Габермасових аргументів залишаються нез’ясовані проблеми нових, неочевидних форм застосування сили влади, в тому числі в “системі” комунікативної раціональності. Адже форми приховування знання-інформації чи, навпаки, оперування помилковими знаннями-аргументами, як і невичерпність інформації, що властиво утворюється лише в процесі артикуляції, – все це має вплив на комунікацію в формі явного чи неявного тиску. У комунікації, по суті, постійно можемо зустрічатися з різними дискурсивними інтенціями, обумовленими сприйняттям власної, соціальної, культурної і психологічної свободи людини. Консенсус часто є лише тимчасовим перемир’ям або й капітуляцією перед силою риторичних зворотів чи академічної влади оратора, тобто влади “на сьогодні”, обізнаної в тому, що завтра може виявитися “необ’єктивним” і помилковим. З такого погляду комунікація може видатися не цілком раціональною, а заснованою на солідаристських формах культурного визнання. Річард Рорті вважає, що комунікативна раціональність “має статус релігії як зцілю-

⁵⁶⁵ Хабермас Ю. Гражданство и национальная идентичность. – С. 223.

⁵⁶⁶ Флибъерг Б. Хабермас и Фуко: мыслители для гражданского общества. – С. 142.

вальної й об'єднувальної сили, яка повинна виконати роботу, що її раніше виконував Бог"⁵⁶⁷.

Очевидно, в дискусії з приводу "чистоти" раціонального консенсусу в громадянському суспільстві знову спливла на поверхню проблема культурного членства особи, або вкоріненості. Габермас допускає тут певну суперечність, принаймні залишає нез'ясованими деякі принципи питання щодо *мовної* зумовленості дискурсів, що, іншими словами, є його семіотичною обумовленістю. У бесіді з Г. П. Крюгером він визнає, що його теорія "орієнтована на виявлення соціокультурного потенціалу сучасного розвитку суспільства і культури". Габермас підтверджує, що інтерес до культурного розвитку, релігії, правової і моральної свідомості "не є лише негативним інтересом". Орієнтація на культурні сфери в умовах сучасної суспільної інтеграції має бути пріоритетною⁵⁶⁸.

Теорія громадянського суспільства Ю. Габермаса має критиків і прихильників. Визнаний авторитет у ділянці дослідження громадянського суспільства Джон Кін вважає, що вона заснована на "сублімованих" грамшанських постулатах" і може бути названа "неограмшанською за духом"⁵⁶⁹. Аналіз формування "сфери відкритості" в її властиво дискурсивному розрізі залишається впливовим у філософських дискусіях про становлення громадянського суспільства і демократії. Значною мірою саме дискурсивний підхід до природи громадянського суспільства сприяв оновленню дискусій про нього в країнах Центрально-Східної Європи. Фактично донині в центрі дискусій стоїть питання про те, чи справді авторитет культурної норми є найбільшим гальмом на шляху розвитку громадянства. Чи справді "повна деструкція будь-якого авторитету може стати засобом порятунку людства?" Чому, власне, "позбавлена будь-якої традиції, будь-якої стабільної міри людина має стати на бік людства, бути людяною?"⁵⁷⁰

Інтерпретація розвитку громадянського суспільства, яку здійснив Ю. Габермас, стала, по суті, спробою надати позитивного значення раціональним формам комунікації в повоєнному європейському життєвому світі. Він намагався намітити цей світ "раціональною фор-

⁵⁶⁷ Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. – P. 68.

⁵⁶⁸ Хабермас Ю. Производительная сила коммуникации // Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность. – С. 84-85

⁵⁶⁹ Кін Дж. Громадянське суспільство: старі образи, нове бачення. – С. 25.

⁵⁷⁰ Краснодембський З. На постмодерністських роздоріжжях культури / Перекл. з польської. – К.: Основи, 2000. – С. 73.

мою дискурсу”, поліпшуючи сам розум сенсом комунікативної, консенсусної раціональності. Однак виявилось, що розширення публічної сфери, або сфери відкритості, засобами раціонального впливу ще не означає автоматичного збільшення правди. Трапляється, що відкритість у формі засобів масової комунікації може набирати маніпулятивного характеру й перетворюватися на арену прихованого продуманого впливу. Ю. Габермас був свідомий цієї нової проблеми сучасного життєвого світу Європи. За нових умов характер свободи в світі громадянського суспільства істотно змінюється. Гарантія свободи зборів, асоціацій, створення громадських організацій, навіть з ініціативи “знизу”, далеко не означає, що соціальні групи мають повну гарантію від впливу груп з прихованими інтересами, в тому числі від державницьких, владних структур. У гру вступають нові чинники: між ними “спрацьовує підтасована відкритість та кулуарна чи кабінетна думка”⁵⁷¹. Габермас, правда, вважав, що їй завжди бракує раціональності. Проте, коли звернутися до досвіду пострадянської України, складається враження, що побажання з приводу збільшення раціональності тут цілком враховані. Засоби масової інформації повсякчас опираються на раціоналізовані форми аргументації, обґрунтовані в державницьких і приватних центрах, редакціях, фондах і навіть інститутах. Лише з часом виявляється, що створювали їх на гроші конкретних, переважно одіозних осіб, і вони, як правило, виконували пропагандистську роботу підривного щодо демократії характеру. Хоча на поверхні сучасного громадянського процесу такі організації видаються і добровільними, і незалежними від державної влади, на практиці вони повсякчас зберігають принципову незалежність від української культурної традиції, вбачаючи свою мету ставити її під сумнів загалом.

Приймаючи оцінку теорії “відкритості” Габермаса з рук Джін Коген як таку, що складає “нормативне ядро концепції громадянського суспільства в сучасному його розумінні”⁵⁷², все ж варто враховувати поважні застереження. Е. Геллнер висловлювався таким чином: “жодного раціонального критерію не можливо запропонувати для почуттів при виборі подружжя чи будь-якого постійного близького партнера”,... і “якщо цей аргумент правдивий, тоді дні для оракулів, які беруть участь у рішеннях глобального порядку, непідвладних для звичної ра-

⁵⁷¹ Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості. – С. 273.

⁵⁷² Cohen, Jean L. American Civil Society Talk // Philosophy and Public Policy. – Vol. 18. P. 14-19. Цей погляд поділяє також Антоніна Колодій.

ціональності, ніколи не будуть перейдені⁵⁷³. Очевидно, роль "оракула" відведена соціокультурному тексту з його інтелектуальною детермінантою, оскільки "мислення складається не з того, що "відбувається в голові", ... а з руху знакових символів – здебільшого слів, але також жестів, малюнків, музичних образів, механічних придумок ... або природних предметів..., з усього, що фактично вивільняється для застосування значення в досвіді. З погляду окремого індивіда такі символи є широко даними. Він знаходить їх уже наявними в спільноті, де він народжений..."⁵⁷⁴

Висловлена вище ідея не чужа була ще М. Веберові, який вважав, що людина живе в соціальному світі, зітканому з мережі смислів. К. Гірц надав йому лише радикальнішого культурного сенсу. У будь-якому разі продуцентом смислів є також окремі соціальні й політичні групи інтелектуалів; створюваний ними дискурс за умов підтримки його владою далеко не завжди є іманентним до процесу, який названо громадянським поступом конкретної культурної спільноти⁵⁷⁵. Таким чином, теорія громадянського суспільства в ХХ ст. завдяки філософії Ю. Габермаса набуває виразної дискурсивної інтерпретації. Очевидним стає те, що збільшення свободи людини й становлення демократії відбувається не лише на рівні встановлення належної інституційної сфери – вкрай вагомим чинником є функціонування дискурсивних практик і пов'язаної з ними семіотичної інтенції мислення та суспільних стосунків і взаємин.

Однією з найістотніших ознак видозміни тлумачення природи громадянського суспільства є остаточне зміщення його теоретичного обґрунтування від детерміністичного до інтерпретативного сенсу.

⁵⁷³ Gellner E. *Plough, Sword and Book. The Structure of Human's History*. The University of Chicago Press, 1988. – P. 210.

⁵⁷⁴ Geertz Clifford. *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, 1973. – P. 45. В українському перекладі вибрана речення подана не цілком адекватно – див.: Гірц К. *Інтерпретація культур*. – С. 57.

⁵⁷⁵ Детально про це див. у статті: Карась А. *Соціокультурний текст громадянського суспільства: конструктивність і деструктивність соціальності // Громадянське суспільство як здійснення свободи*. – Львів. Національний університет імені Івана Франка, 1999. – С. 39-63.

9.5. Концептуальні розмежування під впливом центрально- і східноєвропейського оновлення

У ХХ ст. інтерес до громадянського суспільства фактично перебував у тіні марксистського заангажування аж до 70-х років, коли він прокинувся з ініціативи дисидентських рухів у Центрально-Східній Європі і раптово став поширюватися на Заході, особливо у США, знаменуючи нову, "постмодерну" фазу розвитку теорії соціальності. Незабаром проблеми громадянського суспільства почали обговорювати в Африці і Азії, зокрема в Китаї.

Інтерес до громадянського суспільства в країнах з комуністичною диктатурою в 70-х роках призвів насамперед до розриву з марксизмом. Відомий крок у цьому напрямку зробив чеський історик-дисидент Ян Тесарж у самвидавчому есе, де він пов'язує прихід до влади тоталітарних режимів із недорозвиненими структурами громадянського суспільства. Тесарж вважав, що демократія й авторитаризм бувають історично сумісними. У кризових ситуаціях демократичні гасла на зразок "уся влада радам" сприяють поширенню політичної демагогії і слугують містком для встановлення диктатури. Лише розвиток громадянського суспільства є, на його погляд, найнадійнішим запобіганням диктатурі. Так роздуми про громадянське суспільство пов'язалися не лише із запереченням марксизму, але призвели до переконання в тому, що "соціалістичний проект" соціального устрою є неправдивим щодо природи людини і себе вичерпав.

Вацлав Гавел, який разом із Тесаржем та іншими громадськими активістами підписав відому "Хартію 77", не випадково вважав основною потребою утворення нових громадських організацій "життя за правдою". В. Гавел застосував поняття громадянського суспільства у взаємозв'язку з ідеєю „антиполітичної” активності. У ній він вбачав засіб для реконструкції посткомуністичної соціальності в напрямку емансипації суспільства від політичної всепроникності і надавав громадянському суспільству визвольного значення. Таким чином, йшлося про суспільно-політичний досвід у межах центральносхідного регіону, що відрізнявся від Західної Європи глибоким незадоволенням від *дійсності* державного соціалізму, запровадженої винятково політичними інструментами. У есе „Сила безсилах” (1978) В. Гавел обґрунтував концепцію „антиполітики”, що забезпечила теоретичне знаходження засобів для демократичної опозиції у всій підкомуністичній Європі. Джерела

опору тоталітаризмові він визначав у „дополітичній ” сфері індивідуального розуму, моралі, свідомості, вартостей життя, приватності, де людина прагне бути сама собою лише живучи правдиво. Мета „ жити за правдою ” переростала в „політику правди” і набувала сутнісного соціального значення. Варто зауважити, що аналогічні думки про значення правди в громадській активності висловлював свого часу Т. Маса-сарик. Гавел лише наголошував, що розуміння суті політичної активності має бути узгоджене із засадами людської екзистенції, бо найзначніші соціальні зміни походять з індивідуальних стосунків, а не просто із загальновідомих політичних концепцій. „Органічні, значні й довготривалі зміни на краще ... не можуть більше бути наслідком перемоги жодної традиційної політичної концепції. Більше аніж будь-коли такі зміни повинні виходити з людського існування, з фундаментальної перебудови позиції людей у світі, їхнього ставлення до самих себе і один до другого, відношення до універсуму... Краща система автоматично не принесе кращого життя. Навпаки, правда у зворотньому: лише створюючи краще життя, можна розвинути ліпшу систему”⁵⁷⁶. Дещо пізніше в есе „Політика і сумління” Гавел пов’язав ідею „антиполітичної політики” та активності громадянського суспільства з філософським концептом „життєвого світу” (Lebenswelt) як царини, де здійснюється природний поділ між добром і злом і де формується вимога відповідальності в публічній і політичній активності. Неполітична громадська активність має бути справою кожної людини, а не лише професійних політиків і партійних діячів. „Правда” має слугувати основою для практикування „антиполітичної” поведінки; вона проростає знизу, походить „ із глибини серця, а не з дисертації чи тези”⁵⁷⁷.

Думки В. Гавела переконливо розвинув угорський письменник-дисидент Дж. Конрад. М. Ківіковські зазначає, що „коли фундаментальна інтерпретація „антиполітики” полягала у вимозі жити за правдою, то сутнісна мета такої активності передбачала встановлення громадянського суспільства як незалежного від офіційної держави суспільного життя”⁵⁷⁸. Не зайве зауважити, що на прапорі чеських президентів написано „*правда перемагає!*”.

⁵⁷⁶ Havel V. The power of the powerless // The Power of the Powerless: Citizens against the State in Central-Eastern Europe. Ed. J.Keane. Armonk, NY, 1985.- P. 52.

⁵⁷⁷ Havel V. Politics and Coscience / Open Letters. Ed. P. Wilson. London, 1992. – P. 271.

⁵⁷⁸ Див.: Kivikoski M. 'Anti-politics' and Civil Society: Forgotten Ideas in East Central Europe. – In: Russia: More Different than Most. Ed. By M. Kangaspuro.- Helsinki, Kikimora publications. Series B, 1999. – P. 45.

Досвід громадського опору в Чехословаччині невдовзі здобув продовження в польських подіях, де дозволена конституцією профспілкова організація "Солідарність" стала основою (поряд з релігійною католицькою громадою) боротьби проти комуністичного режиму. Вражаючою особливістю було те, що "Солідарність" не намагалася перетворюватися в політичну партію і не змагала до захоплення державної влади неконституційними методами. Перемога польської "Солідарності" 1989 р. стала значним поштовхом для поглиблення демократичних процесів в Україні, де на той час уже діяли громадські організації, що перебували в прямій опозиції до комуністичної диктатури. До них передусім належали "Гельсінська Спілка" (УГС), яка влітку 1988 р. оприлюднила політичну "Декларацію принципів" і, як громадське об'єднання, пробуджувала національну і правову свідомість українського населення.

Що стосується комуністичних режимів, то розвиток громадського сектора і громадянських ініціатив, безсумнівно, викликає кризу і занепад тоталітарної системи. Проте залишається дискусійним питання про те, чи не може громадянське суспільство бути чинником деякої стабілізації певних авторитарних політичних режимів. Адже в процесі тривалого історичного розвитку Західної цивілізації громадянське суспільство, виокремлюючись від прямого впливу держави, буває сумісним і з демократією, і з авторитаризмом. Якщо концепт громадянського суспільства відіграв позитивну політичну роль у переході деяких європейських країн (особливо Іспанії, Греції та теперішніх балканських країн) на шлях демократичного розвитку, то в Китаї поширення мережі громадських організацій та сектора приватної власності з прямим інвестуванням західного капіталу стабілізувало авторитарну систему влади, яка має номенклатурно-бюрократичний характер і опирається на комуністичну ідеологію. Хоча очевидно, що ріст громадянського суспільства в Китаї стримує тоталітарні інтенції влади.

Додатковою важливою причиною актуалізації концептів громадянського суспільства стало зацікавлення в його потенціалі задля сприяння демократичним перетворенням у країнах з уже розвиненими громадянськими стосунками і структурами. Багато інтелектуалів, політиків та громадських діячів США, Канади та країн Європейського Союзу побачили в громадянському суспільстві потужні чинники для поживлення суспільної ініціативи, створення нових сфер життя, опору бюрократизації та корупції і поширення сфери прав людини, зменшення міри будь-якої форми насильства та редукування державно-

політичної влади до самоврядних організацій. Саме на такому підході ґрунтується політика Євросоюзу, де правова держава зорієнтована на права людини, а отже, на максимальний розвиток громадянського суспільства, в якому їх можна забезпечувати.

Новий етап у розвитку громадянського суспільства об'єднаної Європи заново актуалізує проблему розмежування економічної влади від політичної. Усвідомлення такої необхідності складалося пліч-о-пліч з розвитком громадянського суспільства в Європі і стало чи не найважливішим чинником демократичного соціального поступу, зі шляху якого мали *усуватися можливості економічного збагачення засобами політичної влади*. Це був шлях суспільного контролю над владою й усунення олігархічного капіталу, що пов'язувався з позапублічною ініціативою й криміналітетом. Саме тут – у демонтажі політичних можливостей для росту олігархії – полягає центральна проблема сучасного політичного, економічного й соціокультурного розвитку України як незалежної держави. На жаль, за роки від проголошення державності шлях до фінансово-приватного збагачення через здобуття політичної влади став майже нормою.

З такого приводу висловлювався ще Т. Гоббс, хоч на час його життя громадянське суспільство не було актуальним. Навпаки, він показав, що т.зв. "спільнота людей – це "чиста фікція", яка не існує інакше, як у вигляді кооперування її членів навколо потреб особистої вигоди. Звідси його переконання в тому, що народне представництво може здійснюватися лише через *монаршу* владу. Коли ж реальний суспільний процес у Європі пішов шляхом перетворення, з одного боку, в громадянське суспільство, то він, з другого боку, урівноважувався перетворенням монархії в *національні республіки*. Саме в контексті соціокультурних і політичних спрямувань останніх громадянські суспільства переставали бути "чистою фікцією". У них поруч з інтересами вигоди здійснювалися інтереси громадські, публічні і безкорисливі, а члени такого суспільства могли себе ідентифікувати як республіканська (національна) спільнота.

За останні п'ятнадцять років у світі написано кілька десятків тисяч статей і сотні книжок про громадянське суспільство. Це показовий факт великого зацікавлення в шляхах покращення суспільного життя і на Заході, і на Сході, але також і факт очевидної проблеми розуміння самої природи громадянського суспільства.

Еволюція Західного типу соціальності пов'язана з громадянським суспільством у кількох головних значеннях, а саме: в здійсненні інди-

відуальної і соціальної свободи, поширенні природних засад довіри серед громадян національної держави та можливостях солідарності і взаємодоповнення між вільними людьми. Практика здійснення громадянського суспільства була водночас практикою закріплення вільного ринку з гарантією недоторканності права на приватну власність та конституційним встановленням громадянських прав людини.

Щодо розвитку "органічних" чинників інтеграції різномірного населення в консолідовану спільноту, то до них належать потреба і можливість *добровільного* об'єднання людей в групи, організації, клуби, спілки, асоціації, корпорації, партії тощо за умов невтручання державно-урядових інстанцій. Розвиток суспільства в даному напрямку призводить до створення широкої мережі так званих неурядових організацій (НУО), дуже важливими і вагомими серед яких є організації з *неприбутковою* активністю. Однак консолідована спільнота з різномісних груп – часто не лише з протилежними, але й ворожими інтересами – сама по собі не складається. Супровідним процесом, необхідним для солідарності й довіри між мільйонами незнайомих між собою громадян, стає фундаментальне явище національної ідентичності. Тому становлення громадянського суспільства в Західній Європі відбувається як довготривалий процес будівництва нації з "поступовою інтеграцією етнічної різноманітності в одну національну ідентичність, з характерними для неї територією, економічною, законодавчою, освітньою та культурною системами й історичною пам'яттю. Центральними для такого процесу стали особливості мовної асиміляції і соціальної мобілізації, а також значно пізніше масова освіта й наслідки впливу засобів масової інформації"⁵⁷⁹.

Таким чином, враховуючи історичні особливості розвитку громадянського суспільства в Західній Європі та виходячи із сучасних нових викликів, що стоять перед європейськими народами, а також долучаючи нетиповий досвід країн центральносхідної Європи і Росії, важливо усвідомлювати неоднозначність і багатоаспектність концепту "громадянське суспільство" та розрізняти його інтерпретаційні теоретичні схеми⁵⁸⁰.

Важливо також враховувати, що „парадигма монодетермінованості та незмінної односпрямованості, яка домінувала в XIX ст. ...

⁵⁷⁹ Seligman A. The Idea of a Sivil Society. - P. 160.

⁵⁸⁰ Див. статтю: Карась А. Громадянське суспільство: етапи формування й концептуальні особливості інтерпретації // Схід. Аналітично-інформаційний журнал. – № 4 (47) травень-червень. – С. 54-59.

щодо історичних змін, у світовій суспільній думці вже давно змінилися ідеєю багатофакторного визначення соціокультурного процесу.<...> Історія підлягає логіці ймовірностей. У ній поняття можливості значить більше, ніж закон і необхідність”⁵⁸¹.

Загалом можна окреслити кілька усталених підходів до розуміння й інтерпретації громадянського суспільства. Кожен з них і собі має внутрішні суперечності й незгоди, тому говоритиму радше про спільність у підходах, аніж про однакову інтерпретацію. Найпоширеніший концепт склався в *соціологічному підході* з його формальним означенням основних ознак громадянського суспільства. Вважається, що громадянське суспільство є *сферою* взаємодії вільних громадян, які делегують політичній сфері завдання забезпечення цілості соціуму. Це сфера такої активності, що включає в себе економічну, соціальну, політичну і культурну форми громадської поведінки поза державним втручанням. Іншими словами, громадянське суспільство є соціальною позаурядовою сферою спонтанного самовияву вільних людей, організацій та асоціацій, що функціонує як мережа кооперативних відносин і взаємин між індивідами і соціальними інституціями (М. Маркус, Д. Гелд, Е. Арато і Дж. Коген). Поняття громадянське суспільство використовується тут також як аналітична концепція “квазінаукового” ґатунку для вияснення демократичних можливостей суспільства.

Своєрідним доповненням описового характеру попереднього підходу є *нормативно-політологічний* підхід. Він пов’язаний з ідеєю, що громадянська активність продовжується в політичній активності і повинна посилюватися за рахунок державних інститутів. Тут концепт громадянського суспільства використовується як гасло демократичних намірів для різних рухів і партій, іноді перетворюючись у засіб самореклами останніх. На Заході гасла громадянського суспільства часто використовуються для критики дій державної влади з боку різноманітних громадських організацій. За такого підходу ядром і суттю громадянського суспільства проголошується НУО, які за означенням перебувають поза контролем держави, проте мають перебирати на себе по суті функції соціального управління. Даний підхід можна висловлювати консервативно і виділяти роль законів, приватної власності і групових інтересів; або ж з наголосом лівацького аспекту – через вимогу наділяти владою організації, які покликані запобігати еґоїзмові соціальних груп та еліт.

⁵⁸¹ Павленко Ю. В. История мировой цивилизации. Философский анализ. – К.: Фенікс, 2002. – С. 13.

Додатковим аспектом проблематики громадянського суспільства є *юридично-правовий*. Згідно з ним громадянське суспільство розглядається як сфера здійснення прав людини й усунення умов для насильства на основі державно-конституційної гарантії громадянських прав. Показовим є визначення, що його запропонував український правознавець П. М. Рабінович, який інтерпретує громадянське суспільство в контексті розвитку „держави соціально-демократичного типу”, де воно одержує значення „громадянського суспільства соціальної демократії”: „Громадянське суспільство – це *спільність* вільних, рівноправних людей та їхніх об’єднань, яким держава забезпечує юридичні можливості бути власником, а також брати активну участь у політичному житті”⁵⁸². Таким чином, за державою визнається активність щодо юридичних гарантій у громадянському суспільстві, а останнє не мислиться поза конкретною державною пропискою. Цей важливий наголос запобігає його романтизації в сенсі „одвічного” поборника державних утворень. Далі П. М. Рабінович пише: „Громадянське суспільство соціальної демократії – це ... післябуржуазне (постбуржуазне) суспільство <...>. Держава в такому суспільстві має бути за своєю сутністю державою трудівників-власників”. Запропонована інтерпретація „свідчить про соціально-змістовну єдність правової держави і держави соціальної демократії”⁵⁸³. Поняття „соціальний” тут є ключовим у визначенні суті правових аспектів громадянського суспільства. Його застосування відтінює питання про можливість (чи неможливість) існування громадянського суспільства „несоціальної демократії”; принаймні очевидним є те, що громадянське суспільство – це особливого типу соціальність. Хоча варто взяти до уваги застереження Ф. Гаяка про те, що „віднесення „соціального” до всього суспільства або до інтересів усіх його членів привело до того, що воно поступово набрало переважаючого смислу морального схвалення”⁵⁸⁴. Це породило ситуацію, „в якій „соціальний” може бути використане для позначення майже кожної дії як громадсько корисної і одночасно має здатність позбавляти будь-які терміни, з якими воно поєднується, чіткого значення”⁵⁸⁵.

⁵⁸² Рабінович П. М. Основи загальної теорії права та держави. – К.: Атіка, 2001. – С. 47.

⁵⁸³ Там само. – С. 48, 49.

⁵⁸⁴ Гайек Ф. А. Право, законодавство і свобода. Нове визначення ліберальних принципів справедливості і політичної економії. Т. I – III. – К.: Аквадон-Прес, 2000. – С. 178.

⁵⁸⁵ Там само. – С. 179.

Названі підходи склалися в контексті єдиного філософського обґрунтування, що в історичному аспекті еволюціонує й простежується в кількох відмінних парадигмах - класичних та неklasичних. У кожній з них відбувається істотне зміщення акцентів пояснення і розуміння свободи людини та умов організації сталого соціального ладу.

Витоки класичного теоретичного бачення громадянського суспільства поділяються на античну, середньовічну та модерні версії. Окрім того, неklasичні теоретичні форми ідеї громадянського суспільства мають кілька інтерпретативних інтенцій; деякі з них розгортаються в контексті постмодерністичних версій свободи і соціальності.⁵⁸⁶

Модерний, або сучасний, філософський підхід, очевидно, розпочинається з праць Т. Гоббса, Дж. Лока та І. Канта. Він пов'язаний з ідеєю свободи, яка ставиться в центрі дискусії про "гарне суспільство", та з ідеалом морально-етичних засад соціального порядку, похідним від розуміння і тлумачення свободи. Такий підхід має істотний вплив на решту концептів, і сам змагає до філософської нормативної концепції організації найкращого суспільства.

Філософський підхід, по суті, спричинив існування всіх вищеназваних концептів; він продовжує чинити значний вплив на сучасні дискусії, хоча сам по собі не є ні одностайним щодо розуміння свободи, ні однорідним щодо тлумачення природи громадянського суспільства. Тут можемо розрізнити два додаткові *аспекти* сучасної філософської інтерпретації соціальних зв'язків і відносин. З одного боку, склався напрямок, пов'язаний з інтерпретуванням природи соціальної взаємодії, солідарності й інтеграції крізь призму спонтанного волевиявлення індивідів, які діють незалежно від раціональної доктрини "всезагального блага" чи *культурної* інтенції конкретно-історичного суспільства. Основою тут є прийняття універсальної природи розуму, або ж розсудку (здорового глузду), який спроможний до раціональної комунікації, компромісу, толерантності і миру. Серед відомих прихильників такого підходу зустрічаємо Дж. Ролза, Ю. Габермаса, А. Арато, Д. Коген, Е. Геллнера, Дж. Кіна, Дж. Голла, та ін.

З іншого боку, склався такий аспект філософського підходу, крізь призму якого, не заперечуючи значення розуму щодо його ролі пропонувати універсальні форми комунікації і співпраці, чинникам незнання, необізнаності, традиції і культури усе ж надають не менш ва-

⁵⁸⁶ Див.: Карась А. Громадянське суспільство: етапи формування й концептуальні особливості інтерпретації // Схід. Аналітично-інформаційний журнал. – Донецьк, - № (47), травень-червень 2002. – С. 54-59.

жливого значення. Вважається, що останні активно впливають на стан соціального життя і поза врахуванням їх справжнього значення неможливо на достатньому рівні пояснити суть співробітництва між людьми, в тому числі засад стійкої довіри, солідарності і справедливості. Занепокоєння з цього приводу знайдемо в працях Ф. Гаєка, Р. Нізбета, Е. Макінтайра, Ч. Тейлора, А. Селіґмана, Е. Геллнера, Е. Шілза, Дж. Макліна та ін.

За останні дві декади ХХ ст. ґрунтовні праці, пов'язані із з'ясуванням природи громадянського суспільства та пов'язаних з ним перспектив соціального розвитку вийшли також з-під пера Е. Блека, М. Волцера, Дж. Александера, Н. Розенблум, Е. Мальдо-надо, К. Брианта, К. Ганна, Г. Мідвелла, Сальвадора Ґінера, П. Лой-зоса, К. Кумар, С. Сампсон, Т. Каротерса, В. Кімліки й багатьох інших.

Достатньо активно досліджено проблематику громадянського суспільства в Україні, де написано сотні статей і окремі монографії. Окрім уже названих М. Патей-Братасюк, А. Ф. Колодій, І. Паськів, Я. Паськів, П. М. Рабіновича, вийшли з друку праці: В. Андрущенко, В. Баркова, А. Галкіна, Є. Гуренко, В. Варивдіна, Я. Дашкевича, М. Дейчаківського, О. Задоянчук, Л. Карпова, Ю. Красіна, Т. Ковальчука, І. Кононова, Ю. Корнилова, О. Костенка, С. Кириченка, В. Лісового, В. Лисого, Ю. Литвиненка, І. Лосева, М. Михальченка, В. Малинковича, М. Малиновської, В. Михайлишина, М. Мокляка, М. Неліпа, М. Обушного, А. Одинцова, Р. Павленка, Ю. Павленка, І. Підлуської, О. Погорілого, Ю. Поляруша, О. Проценка, М. Поповича, В. Речицького, Л. Романенка, С. Рябова, М. Рябчука, В. Сіренка, Л. Сохань, В. Тимошенко, В. Шинкарука, Г. Щедрова, Е. Щербенко, О. Шкаратан, В. Чепиноги, Н. Черниш, М. Ходаківського, Г. Філіпчука та ін.⁵⁸⁷

Згідно з Джеффри Александером, автором праць з теоретичної соціології, громадянське суспільство – це *аналітична* категорія, якою позначається *сфера соціальної (соціетальної) солідарності*, що охоплює три рівні взаємодій: культурний (ціннісний), інституційний і практичний. Опираючись на ідеї Т. Парсонса, Александер вважає, що соці-

⁵⁸⁷ Погляди названих авторів на природу громадянського суспільства досить різняться між собою, а часом є цілком протилежними. Їх вичерпний огляд не є завданням цієї монографії.

етальна солідарність підлягає еволюційному історичному розширенню⁵⁸⁸.

Значний резонанс одержала праця Роберта Патнема (1993) де, зокрема, обґрунтовано поняття і явище соціального капіталу „Соціальний капітал характеризує ті особливості соціальної організації – як-от довіра, норми та мережа громадської активності, - що підвищують ефективність суспільства, полегшуючи координацію дій. < ... > Соціальний капітал сприяє розвитку спонтанної кооперації”⁵⁸⁹. Явище соціального капіталу може бути властивим також для горизонтального типу *селянських* взаємодій і має значення „морального ресурсу”, що при використанні не зменшується, а розширюється. За переконанням Патнема, „соціальний капітал, втілений у горизонтальних мережах громадської активності, сприяє ефективній роботі і уряду, і економіки, а не навпаки: сильне суспільство – міцна економіка; сильне суспільство – міцна держава”⁵⁹⁰.

Останнім часом також звертаються до праць Ненсі Розенблум, які присвячені з’ясуванню соціально-теоретичних критеріїв класифікації *моделей* громадянських суспільств. Серед таких вона називає демократичну, посередницьку і виборчу. Згідно з Н. Розенблум, сучасна інтерпретація громадянського суспільства переважно зосереджена на висвітленні його функціонального потенціалу в аспектах формування громадянських, ліберальних і демократичних вартостей у суспільних взаємодіях. Такі вартості утворюються переважно під впливом організаційної багатоманітності, відкритості і свободи участі індивідів⁵⁹¹.

Окремого дослідження заслуговує подвижницька праця професора з Вашингтона Джорджа Макліна, який під егідою „*Ради з питань дослідження вартостей і філософії*” організував вивчення проблем громадянського суспільства зусиллями вчених із 35 країн Європи, Азії,

⁵⁸⁸ Alexander Jeffrey C. Civil Society I, II, III; Constructing an Empirical Concept from Normative Controversies and Historical Transformations / In: Real Civil Societies. Dilemmas of Institutionalization. Ed. by J. C. Alexander. – London etc.: Sage, 1998. – P. 1 – 19.

⁵⁸⁹ Патнам Роберт Д. Разом з Робертом Леонарді та Рафаеллою Й. Нанетті. Творення демократії. Традиції громадської активності в сучасній Італії. – К.: Основи, 2001. – С. 204

⁵⁹⁰ Там само. – С. 215. Щодо „сутності і структури соціального капіталу” відсилаю читача до відповідного розділу з книги Антоніни Колодій „На шляху до громадянського суспільства” – С. 81 – 87.

⁵⁹¹ Див.: Rosenblum, Nancy L. Membership and Morals: the Personal Uses of Pluralism in America. – Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1998. – P. 363.

Африки й Латинської Америки. На сьогодні видано більше ста томів наукових досліджень, авторами яких є понад 700 науковців-філософів.

Неможливо висвітлити всі погляди і тим паче вкласти їх у рамки однієї монографії. Обмежуся лише побіжним оглядом деяких найпопулярніших концепцій з тим, аби окреслити принципову зміну в теоретичних засадах інтерпретації громадянського суспільства. Поряд з попередньо охарактеризованими концепціями неомарксизму А. Грамші, соціологічного підходу Т. Парсонса та соціального філософа Ю. Габермаса коротко зупинюся на особливостях поглядів Е. Геллнера і Дж. Макліна.

9.6. „Умови свободи“ Ернеста Геллнера

Ернест Геллнер запропонував інтерпретувати громадянське суспільство з огляду на поняття і явище „модульної“ людини, яка в умовах індустріальної революції потребує опертя на національно організовану спільноту як засіб соціопсихологічного і культурного спротиву тенденціям до нарощення атомізації. Він вважав громадянське суспільство найпридатнішою моделлю соціальної організації, що вирізняється від всепроникного неоліберального індивідуалізму на користь визнання ефективності державних гарантій громадянських прав, які оберігають від зовнішнього руйнівного проникнення. Визнаючи, що в основі громадянської соціальної організації лежить плюралістична система інтересів, яка опирається на змішану економіку (зразок Британського розвитку), Геллнер обґрунтовує теорію громадянського суспільства, розрізняючи ріст знання про природу, яке, на його думку, має *референційний* характер, та знання *концепційного* ґатунку, що імплікується соціально-культурним вкоріненням людини. Автор, обираючи недетерміністичну парадигму інтерпретації життєвого світу людини, міркує як соціальний філософ, проте зберігає орієнтири європейської традиції просвітництва. Це особливо дається взнаки, коли Геллнер розглядає суспільства з-поза Західної Європи, а надто – цивілізації. Критерій розуму чи абстрактної раціональності стає визначальним у застосуванні однієї моделі соціального поступу й ігноруванні або й запереченні інших.

Продуктивними є студії Геллнера в аспекті історичної і соціальної компаративістики. У книзі „Передумови свободи: громадянське суспільство та його суперники“ (1994 р.) Геллнер детально аналізує громадянське суспільство в порівнянні з комуністичним та ісламським

типом соціальності. Воно виникло за щасливого збігу обставин у контексті Західної цивілізації, де формувалися умови для утворення "модульної людини" ("modular man"). Її особливості, як зауважує українська дослідниця А. Колодій, полягають у "поєднанні індивідуалізму з різними формами солідарності та взаємодопомоги"; модульна людина "добровільно входить в асоціації і виходить з них, а також зі своєї власної ініціативи дотримується правил доброчесної поведінки"⁵⁹². Симптоматичним щодо спроби вийти поза й водночас дотриматися класичної теоретичної парадигми є наголос Ґеллнера на тому, що "доброчесність як мета держави чи державної політики напевне є руйнівною для свободи. Доброчесність, що добровільно практикується між людьми, які досягають між собою згоди, може бути великим благом для Громадянського Суспільства, або навіть його суттєвою передумовою"⁵⁹³. Доброчесність Ґеллнер інтерпретує крізь призму теорії А. Ферґюсона й А. де Токвіля про "несамозацікавлений" чи неогоїстичний інтерес ["disinterested interest"] людини до свого радше особистого росту й самовдосконалення, а не до перетворення багатства у владу, статус чи насолоду. "Саме такий не зациклений інтерес лежав, згідно з М. Вебером, в основі капіталізму; він був радше індивідуальним вибором покликання, аніж соціально присилуванним, він створював мобільне й інноваційне суспільство". Чеснота, або доброчесність, – це "люди, які приймають своє покликання надто серйозно, які продукують соціальний лад, в якому покликання стало обраністю"⁵⁹⁴.

Загалом Е. Ґеллнер не поділяв надмірного оптимізму з приводу всесвітніх перспектив громадянського суспільства. Основою стриманого підходу була суперечність між універсалізацією поняття свободи в теорії громадянського суспільства та конкретністю умов життя індивідів, означуваних цінностями й нормами різних культурних, релігійних і політичних традицій. До суперників громадянського суспільства Ґеллнер зараховував консерватизм та авторитарний (неліберальний) націоналізм. Історичні корені громадянського суспільства Ґеллнер пов'язує не просто з модерним суспільством, але винятково з його міським середовищем, у якому творилася "модульна людина". Варто погодитися з думкою А. Колодій про те, що слабким місцем теорії Ґеллнера залишається непрясування витоків солідарності та доброчесності модульної людини, які стримували її від крайнього егоїзму комерційного сус-

⁵⁹² Колодій А. На шляху до громадянського суспільства. – С. 54.

⁵⁹³ Gellner E. Conditions of Liberty... – P. 77.

⁵⁹⁴ Ibid...

пільства. "Зі своєю нелюбов'ю до домодерної епохи і "задушливих", на його погляд, тогочасних об'єднань і спільнот, Геллнер попросту уникає відповіді на питання, чому сформувався саме такий, а не інший тип людини в західних суспільствах, обходить мовчанкою проблему історичних коренів її соціабельності"⁵⁹⁵. Попри все вищеописане, Ентоні Блек обґрунтовував думку, що формування громадянського суспільства відбувалося шляхом становлення різноманітних структур – через ремісничі цехи, гільдії, громади, вільні міста, корпорації. Тут склалися нормативні засади й потреби самоврядної демократії. Блек вважає, що уже з XIII ст. в Європі створювалися соціальні й світоглядні елементи громадянського суспільства, взаємопов'язані з вимогами й нормами індивідуальної свободи. "З часом гільдії перетворювалися у профспілки, кооперативи в промисловій кооперації. Інститути міського самоуправління відкрили дорогу сучасним меріям і муніципалітетам"⁵⁹⁶, – зауважує М. Патей-Братасюк, солідаризуючись з Е. Блеком і російським вченим В. Хоросом⁵⁹⁷.

Про середньовічні витоки орієнтацій на децентралізоване соціальне життя громад та універсального позаєтнічного християнського солідаризму вказують Чарльз Тейлор⁵⁹⁸ та Джеффри Александер⁵⁹⁹.

Сучасний англійський вчений Джон Кін [Kean] вважає, що Геллнерова теорія переобтяжена "недоглядами ліберальної версії" з його "самовдоволенням припущенням", що реальні громадянські суспільства – це "тихі гавані соціальної складності", "двигуни справедливості", які забезпечують процвітання свободи в міру віддалення від держави. Можливо, подібні закиди дещо зарізки, однак є підстави прислухатися до тонких заперечень, що їх висунув Мішель Фуко. Вони цілком суголосні з сумнівами щодо універсальності раціонального консенсусу Ю. Габермаса – конфлікти в суспільних і соціальних переплетеннях важать, буває, не менше за згоду. Фуко зокрема вважав, що сучасний

⁵⁹⁵ Колодій А. На шляху до громадянського суспільства. – С. 56.

⁵⁹⁶ Патей-Братасюк М., Довгунь Т. Громадянське суспільство: сутність, генеза ідеї, особливості становлення в сучасній Україні. – С. 42.

⁵⁹⁷ Хорос В. Гражданское общество: общие подходы // МЭ и МО. – М., 1995. – № 11. – С. 27-35.

⁵⁹⁸ Taylor Ch. Invoking Civil Society / In: Contemporary Political Philosophy. An Anthology. Ed. By R. E. Goodin and Ph. Pettit. – Oxford: Blackwell Publishers, 1997. – P. 69-70.

⁵⁹⁹ Alexander, Jeffrey C. Core Solidarity, Ethnic Out-Groups, and Social Differentiation / In: Differentiation Theory and Social Change. Comparative and Historical Perspective. Ed. By Jeffrey Alexander and P. Colomy. – New York: Columbia University Press, 1990. – P. 268-272.

дискурс громадянського суспільства ослаблений "свого роду маніхейством, яке наділяє поняття "держава" численними принизливими конотаціями, натомість ідеалізуючи "суспільство" як позитивну, живу й теплу цілість"⁶⁰⁰. Джон Кін вважає, що Геллнер нехтує "самопаралізуючі" суперечності громадянського суспільства і не розглядає його як динамічний соціальний феномен, що постійно оновлюється під впливом часу. Проте найбільше незадоволення Кіна викликає те, що Геллнер визнає пов'язаність громадянського суспільства з націоналізмом як "продженням процесу модерної індустріалізації", не цілком вияснюючи його роль щодо демократії та нехтуючи "політичним значенням нації"⁶⁰¹.

Таким чином, у центрі оновленої інтерпретації громадянського суспільства спливає проблема його пов'язаності з демократизацією та національною ідентичністю. Інакше кажучи, сучасна неklasична реінтерпретація теорії громадянського суспільства покликана вияснити умови поширення – у Західному світі – й закріплення – у решті світу – повноцінності індивідуальної свободи та прав людини на перетині з культурними цінностями, традиціями та уявленнями.

9.7. Теорія Джорджа Макліна

Громадянське суспільство стало об'єктом дослідження американського філософа Дж. Макліна з 1980-х років, хоча тривалим зацікавленням його була взаємопов'язаність особи і суспільства. Природу громадянського суспільства визначено як систему розвитку персональної і соціальної ідентичності в контексті культурних традицій. У центрі уваги філософських пошуків Макліна перебуває проблема *свободи* та форми її особистого і соціального здійснення.

9.7.1. Криза "об'єктивного розуму"

Сучасний стан інтерпретації свободи і громадянського суспільства викликаний двома всеохоплювальними явищами: а) колапсом спроби вибудувати комуністичне суспільство та створити нову, "комуністичну" людину; б) чинниками, що спричиняють процес глобалізації і спричиняються ним. На думку Дж. Макліна, за набутою інтелектуальною інерцією "ми продовжуємо інтерпретувати зміни переважно в

⁶⁰⁰ Foucault Michel. Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984. New York, 1998. – P. 167-168.

⁶⁰¹ Кін Дж. Громадянське суспільство: старі образи, нове бачення. – С. 82.

сенсі термінів "свободи від", надаючи значно менше уваги "свободі для" того майбутнього, з якого має виростати новітнє суспільство".

Модерне вивчення свободи великою мірою базувалося на спробах надавати соціальним процесам винятково об'єктивного характеру. Суб'єктивність сприймалася в негативному сенсі. Однак виникла потреба переоцінити значення суб'єктивного чинника у термінах активної свідомості, засобами якої "ми окреслюємо наше майбутнє". Врахування суб'єктивності як чинника позитивного чи принаймні неунікненого відкриває нові можливості для вивчення природи свободи. Адже "якщо "бути" для живої істоти означає "жити", а для свідомої істоти – означає "жити свідомо", тоді "бути" для людської особи означає здійснювати свободу, перебуваючи у відносинах свободи з *іншими* водночас. Тобто це означає жити в культурній традиції і в структурі громадянського суспільства"⁶⁰². Досліджуючи роль і місце суб'єктивності в соціальному житті, Джордж Маклін пропонує визначити: а) суть свободи як властиво людську форму здійснення життя; б) патерн вартостей і чеснот як таких, що уконституують культурну традицію і надають форму свободи життю людей; в) громадянське суспільство як структуру, крізь яку здійснюється свобода. Відтак здійснення свободи в формуванні культури і громадянського суспільства буде мати значення соціального прогресу. Такий підхід, вважає Маклін, повинен сприйняти занепокоєння, спричинене трьома найповажнішими викликами нашого часу: тенденцією розглядати традицію статистично, як фундаменталістську перешкоду для прогресу; відмінностями між людьми в середині культур і поміж ними; відмінностями культур у межах цивілізації.

Адекватне до розгортання індивідуальної свободи розуміння соціального життя потребує істотно відкорегувати епістемологічну парадигму. На думку Дж. Макліна, це вимагає враховувати принципові зміни, що сталися на рівні індивідуального життя людей у сенсі їхньої переважаючої середньої освіти і дедалі зростаючої кількості населення Землі з вищою освітою. Річ у тім, що в минулому незначна кількість інтелектуалів могла комунікувати між собою та з усіма грамотними людьми винятково в процесі продукування письмових текстів та їх належного відтворення в свідомості. Провідною особливістю класичного тексту була його строго раціональна, фактично силогістична форма

⁶⁰² McLean George F. Freedom, Cultural Traditions and Progress. Philosophy in Civil Society and National Building: Tashkent Lectures, 1999. Washington. D. C. The Council for Research in Values and Philosophy. – P. 1, 102.

викладу, яка передбачала винятково раціональні форми комунікації і породжувані ними змагання за доконечну ідентифікацію зразків об'єктивності і науковості. Однак у нинішній дійсності все значно ускладнилося. Світ змінився.

Базова середня освіта поставила на один рівень *писемну* комунікацію між людьми, яка ґрунтується на інтелектуальній традиції, що склалася історично як процес продукування і репродукування текстів, та комунікацію *усну*, що продукується спонтанно, без тісної прив'язаності до текстів. Тому важливо враховувати два рівні філософської комунікації: писемний та усний. Перший вимагає зосереджувати увагу на філософських текстах і матеріалах, щоб знаходити відповіді на поставлені в *них* раціонально-логічні проблеми. Другий рівень передбачає дослуховуватися до особливостей мовленнєвого, почутого, часто недоказаного і тим паче – прихованого сенсу. Тут криється значний ресурс для філософських міркувань і висновків. Відмінність між першим і другим рівнями стає очевидною навіть з огляду на ту різницю в усвідомленні, яка існує в сприйнятті лекції на одну й ту ж тему, в одному випадку – прочитаній з тексту, в другому – вільно донесену слухачам. За нинішніх умов, на думку Дж. Макліна, "оскільки ми приходимо до визнання позитивного значення суб'єктивності та інтерсуб'єктивності на шляху до правди та взаєморозуміння", усна комунікація повинна стати на рівень писемної інтелектуальної традиції"⁶⁰³. Інакше кажучи, аби адекватно оцінювати стан речей, необхідно надати рівні права висловлювати думки не лише так званим інтелектуальним елітам, але кожному, хто прагне висловитися з питань свого життя і свободи. Лише на такому шляху може бути належно осягнута проблематика ідентичності людей та соціального устрою, в якому вони перебувають.

У зв'язку з поданими вище міркуваннями, на думку Дж. Макліна, в наш час зростає вага філософії як такої. Філософія покликана мати справу з природою і гідністю людини, тобто з тим, чим і ким ми є і маємо бути, аби бути індивідуальностями і людьми. Роль філософії сьогодні зміщується від дедуктивної праці фахівців, які працюють на рівні абстрагування від процесів життя людей, до глибокого проникнення людськими зацікавленнями, що іманентні до збереження і розвитку життя. Зміщення філософського підходу спричинене саме кризою *об'єктивного розуму*.

⁶⁰³ Ibid. - P. 2.

Міркуючи над історією розвитку розуму з огляду третього тисячоліття, Дж. Маклін вважає, що вона (історія) підлягає істотній реінтерпретації. Перше тисячоліття стало виявом зосередженості розуму на значенні Бога та святих послань, пов'язаних з ним, про роль гуманності. Друге тисячоліття загалом розглядається як зміщення уваги до людського буття. Перші 500 років поєднані з переосмисленням аристотелівського розуміння причиновості і розуму. Філософи чулися зобов'язаними стояти "на плечах своїх попередників". Вони переконували, що людство має врятуватися самостійно, засобами сили розуму. Наприклад, Ф. Бекон вказував, що ідоли, які існують у контексті культурних традицій, мають бути зметені на шляху до процвітання. Дж. Лок намагався затерти будь-який попередньо набутий зміст розуму для того, щоб звести його до "чистої дошки". Р. Декарт прагнув усе піддати сумніву, аби виявити істинний фундамент людських знань. Таким чином, пізнання людського життя було редуковане до контролю над природою і до виявлення так званого об'єктивного знання. У зв'язку з цим, на думку Дж. Макліна, сенс життя людини зведено до матеріального порядку і піддано справжньому закріпаченню з погляду на даровану людині свободу вибору.

Людство підійшло до XXI століття з відчуттям ситуації, яка може бути охарактеризована словами папи Іоана-Павла II про кризу знань і розуміння, що склалася на тлі оперування поняттями "об'єктивного розуму". Провідний образ „об'єктивного розуму“, примножений владою науки, заманював до раціоналістичної утопії опанувати фізичною силою природи та генетичною інженерією і політикою соціального маніпулювання.

Нарощення позитивних змін у сучасному світі передусім генеруються трансформаціями в мисленні й самоусвідомленні людей. Значний імпульс до переусвідомлення причин трагічності XX ст. надходить з гуманістичної філософії, предметом уваги якої є культура, традиції та проблеми самоусвідомлення людини, пов'язані з ними. Це покладає на філософію нагальну потребу „розвивати нові способи мислення й інтерпретації, що могли б уможливити людству пов'язаність його із свідою, вільною і відповідальною активністю в житті людини”⁶⁰⁴.

⁶⁰⁴ McLean G. Philosophical Themes on Cultural Heritage and Contemporary Change // Report on Activities 1998-2003. – Washington. D. C. Council for Research in Values and Philosophy, 2003. – P. 25.

9.7.2. Громадянське суспільство як конкретизація людської свободи

Громадянське суспільство і культура, на думку Макліна, впливають з фундаментального екзистенційного розуміння людської дійсності "як актуального здійснення свободи". У розгортанні феноменології громадянського суспільства найважливішу інтелектуальну роль у минулому відіграли: а) Аристотель зі своєю етико-політичною візією поняття громадянського суспільства, що нині, після холодної війни, позбавляється крайнощів індивідуалізму і колективізму; б) патристика, завдяки розвиткові поняття *екзистенції* й пов'язаними з нею свободою й культурною активністю. "Прогрес в глобальному контексті потребує зрозуміти, яким чином культури можуть набувати можливості бути принципами співпраці, а не конфліктів між цивілізаціями"⁶⁰⁵.

Розгортаючи власне бачення свободи, Дж. Маклін опирається на концепцію Мортімера Адлера, який підсумував результати колективних двадцятирічних пошуків очолюваного ним Інституту філософських досліджень. М. Адлер та інші вчені, об'єднані спільною програмою, вивчали історію поняття свободи в західній філософії. Вони прийшли до висновку про існування трьох рівнів розуміння свободи. Перший з них, найхарактерніший для англосаксонського публічного і приватного життя, – це "спроможність вибирати будь-що з того, що мені подобається". Наступний рівень властивий переважно для кантіанського підходу – це "спроможність вибирати передусім те, що я *повинен* вибрати". Третій рівень свободи має екзистенційний зміст; він полягає в тому, що кожен конститує своє буття завдяки здійсненню власної волі. На думку Дж. Макліна, громадянське суспільство розгортається через здійснення третього екзистенційного рівня свободи. Питання про становлення громадянського суспільства є питанням про те, "яким чином людські істоти можуть встановлювати соціальну єдність такого ґатунку, що сприяє (а не відхиляє) здійсненню неповторної гідності і самореалізації усіх, хто є членами такої єдності"⁶⁰⁶.

Опираючись на філософську традицію і соціальну практику відстоювання індивідуальної свободи, Маклін обґрунтовує три елементи громадянського суспільства. До першого він відносить *скерування дії*, або грецькою *arche*, у сенсі початку акції чи ініціативи щодо деякої мети. Властиво тут проявляється людська свобода. Проте це стає можли-

⁶⁰⁵ Ibid. - P. 27.

⁶⁰⁶ Ibid. - P. 28.

вим за умов, що особа, яка здійснює ініціативу, належить до певної групи людей. Звідси випливають наступні два елементи: а) комунікаційний, або *солідаристський*, щодо інших членів групи; б) взаємоучасті, або *доповнювальності* (субсидіарності), груп чи спільнот, взятих у контексті цілості, або єдності. Таким чином, вважає Маклін, щоб вивчити природу громадянського суспільства, мусимо розкрити солідарність і субсидіарність спільноти з огляду на участь її членів у врядуванні життям. Це обумовлюється тим, що члени суспільства не просто живуть разом, поруч один одного, - вони також беруть участь у долі один одного і несуть спільну відповідальність за здійснення того соціального рівня життя, що залежить винятково від способів обраних форм і типів взаємодій.

9.7.3. Культурна традиція як форма удосконалення

Свобода в контексті філософії Макліна інтерпретується кризь призму вільного *самовизначення* людини, яке поширюється в певному взаємозв'язку з іншими людьми в суспільстві. Розвиток громадянського суспільства в історичному процесі є конгруентним зі здійсненням особистої свободи особи і складається зі стверджувальних і заперечувальних дій стосовно підтримування життя. Важливе значення в такому процесі розгортання людського буття має прагнення людини до *кращого*, гарнішого або доброго відносно того, що вона вважає за гідне осуду. У такому сенсі речі, які людина використовує і створює, є добрими для неї в міру здійснювання ступеневого покращення їхньої якості. Таким чином, вважає Маклін, потреба *вдосконалення* притаманна життю людини; вона може сповнюватися лише за умов вияву вільної волі і є основою людських відносин, що покликані підтримувати життя. Добро є виявом процесу *розвитку* речей і суспільних відносин. Відтак у "онтологічному чи об'єктивному сенсі всі істоти є добром до тієї межі, до якої їхнє існування може бути корисним для вдосконалення інших"⁶⁰⁷.

Оскільки визначення речі і явища добрим чи лихим пов'язане з їхньою оцінкою стосовно суб'єкта лише в контексті певного суспільства чи культури, то і речі, і відношення набувають значення вартості. Її можна обрати або відхилити, виходячи з актуальних пріоритетів культури. У такий спосіб вартості пов'язуються також з волею, яка визнає

⁶⁰⁷ McLean G. Freedom, Cultural Traditions and Progress. – P. 22.

їх актуальність чи зайвість. Тому різні індивіди чи групи осіб у різний період мають відмінні сукупності вартостей. Це уконституїовує, за словами Макліна, "базову типологію культури,... що вибудовується в традиції чи в спадкові".

Окреслюючи природу і роль вартостей в розгортанні самоздійснення людини і громадянського суспільства, Маклін звертається за підтримкою до філософії Мартіна Гайдегґера, зокрема до феноменології. Гайдегґер намагався показати людину, особовість якої здійснюється у сфері моральної дії; вона полягає в тому, щоб самість людини трансцендувалася поза вузьку самозацікавленість і усвідомлювала себе в зовнішньому світі як істоту, природа якої полягає в тому, щоб *тубуватися* про *іншого*, в чому кожен зацікавлений за своєю природою. У такому аспекті самоздійснення та свобода стають дечим більшим, аніж проста спонтанна дія чи вибір, і навіть значнішим, ніж самовизначення, що зумовлюється простим вибором. "Свобода окреслює – феноменолог міг би сказати навіть, що конститує – чийсь світ як результат домагання людських рішень і динамічних акцій"⁶⁰⁸. З їхньої сукупності створюється комплекс соціальної впорядкованості в діях соціальних груп, які уконституїовують громадянське суспільство.

Важлива роль належить власне *добровільно* обраним діям, які завжди є виявом належного самоусвідомлення і самоврядування. Те, що чинить людина в сенсі добра чи лиха для себе, залежить від характеру її акцій. "За визначенням, лише морально добрі дії вносять позитивну частку до особистого і соціального здійснення, тобто до розвитку і вдосконалення осіб одних з іншими в спільності"⁶⁰⁹. У такий спосіб складаються певні зразки особистої і соціальної поведінки, елементом яких є потреба добра як вдосконалення і які набули значення духовних (не матеріальних) чеснот.

Звідси, на думку Макліна, впливає фундаментальне, базове *право* особи, що відноситься до її фізичної і соціальної дійсності. Йдеться про право людини жити за власною свідомістю і сумлінням. Свобода сумління є водночас свободою свідомості і має бути підтримана демократичними режимами. Проте коли право стосується лише чієїсь свідомості, то властиво *релігія* йде далі – вона вияснює природу Божої милості, що її повсякчас згадують люди в скрутні хвилини, коли потрібна допомога. Таким чином, певні чесноти – це результат не просто людської практики, але також пошуків у сфері божественного чи

⁶⁰⁸ Ibid. - P. 24.

⁶⁰⁹ Ibid. - P. 25.

священного. Загалом, вважає Маклін, вартості і чесноти людей складаються в певні "патерни", зразки соціального життя, завдяки яким розвивається і здійснюється свобода. "Це називається – культура"⁶¹⁰.

Звідси два значення слова „культура”. З одного боку, „культура” походить з латинського слова, яким позначали культивування землі. Ціцерон та інші латинські автори застосовували це слово, щоб сказати про культивування духу і розуму. У такому значенні культура відповідає давньогрецькому термінові освіта (*paideia*) в сенсі розвитку, *плекання* характеру, смаку, правильного судження та німецькому терміну "формування" (*bildung*). З іншого боку, поняття культура може називатися терміном "civis" (громадянин, громадянське суспільство і цивілізація). "Це відображає потребу людини належати до соціальної групи чи спільноти з тим, аби людський дух продукував властиві йому результати"⁶¹¹. Розгортання таких спільних результатів духовної праці відбувається в *традиції*, яку Маклін визначає як нагромадження мудрості минулого, породжуваної людським духом. У ній забезпечуються координати розуміння і злагоджених взаємодій у спільноті. Свої аргументи обґрунтовує посиланням на праці Г. Гадамера. Збагачуючи розум індивіда зразками вартостей, що ідентифіковані в минулому, культурна традиція продукує дещо аналогічне. Такий погляд на роль культури і традиції близький до концепції *культурної еволюції* Ф. Гаєка, згідно з якою розум не стільки породжує культуру, скільки сам є її продуктом і розвивається разом з культурною традицією. „Культура не є ані природною, ані штучною, ані генетично передаваною, ані раціонально задуманою. Вона є традицією засвоєних правил поведінки, які ніколи не були „винайдені” і функцій яких діючий індивід найчастіше не розуміє"⁶¹². З іншого боку, визнання культури в сенсі програмування горизонту розуміння близьке до поглядів, які висловив свого часу Ф. Ніцше і розвинув у своїй герменевтиці Г. Гадамер.

Маклін розрізняє об'єктивний сенс культури, що має композиційний характер на зразок класичного визначення Е. Тайлора: "культура – це комплекс, який включає знання, вірування, мистецтво, мораль, закони, звичаї та інші спроможності і навички, набуті людьми як членами суспільства". Такий сенс властивий для вимог тієї соціальної

⁶¹⁰ Ibid. - P. 26.

⁶¹¹ Ibid. - P. 27.

⁶¹² Гайек Ф. А. Право, законодавство і свобода. Нове визначення ліберальних принципів справедливості і політичної економії. Т. I – III. – К.: Аквілон-Прес, 2000. – С. 359.

науки, що намагається відкривати і встановлювати "об'єктивні закони" в соціальних відносинах за аналогією до природничих наук. Інакшого сенсу культура набуває в концепції К. Гірца, який зосереджує увагу на значенні усіх тих елементів для людей у їхній активності щодо формування і власного світосприйняття, і власного суспільного оточення. "У такий спосіб, контрастуючи аналіз культури щодо експериментуючих наук, які відшукують закони, Гірц розглядає культуру радше в сенсі *інтерпретативної науки* (підкреслення моє – А. К.), яка досліджує значення"⁶¹³. Відтак вкрай важливо, наголошує Маклін, цитуючи К. Гірца, бути свідомим того, що "уявлюваний універсум, у контексті якого діють [члени спільноти], має характер знаків"⁶¹⁴. З такого підходу випливає визначення К. Гірца: культура – це "історично передаваний патерн значень, втілених у символах, системах зумовлених концептів, виражених у символічних формах, засобами яких люди комунікують, відтворюють і розвивають їхнє знання про довкілля та ставлення до життя"⁶¹⁵.

Дж. Маклін вважає, що поширення в часі й передавання певного культурного контексту значень закріплюється в культурній традиції. Вона виступає кумулятивним досягненням у закріпленні найглибших значень життя і може бути названа "тілом мудрості". Особливо яскравим сенс традиції проступав у домодерних і сільських суспільствах. Він носив і носить не лише зовнішній культурний характер, а має водночас внутрішній, соціальний зміст самоорганізації людей у певній спільноті. У такому аспекті поняття культурної традиції близьке до визначення її як еволюційного процесу самоорганізації. Про це пише Анатолій Свідзинський, розглядаючи культуру як самоорганізацію структур життя і суспільного впорядкування, немінучим елементом чого є розумово-вольові зусилля⁶¹⁶. Близьке до Маклінового визначення традиції зустрічаємо також в українського автора В. Г. Несторенка: „Традиція виступає щодо людини як певна система передаваних від генерації до генерації усталених форм світосприйняття й мислення, практичної поведінки й символічних дій (обряди), які подаються й сприймаються як гідні наслідування зразки. <...> Насильницьке руйнування традиції

⁶¹³ McLean G. Freedom, Cultural Traditions and Progress. - P. 27.

⁶¹⁴ Ibid.

⁶¹⁵ Geertz Clifford. The Interpretation of Cultures. London: Hutchinson, 1973. - P. 85.

⁶¹⁶ Свідзинський А. Самоорганізація і культура. - К.: Вид-во імені Олени Теліги, 1999. - С. 18-36.

завжди призводить до незворотних, негативних змін в самих засадах способу життя людей”⁶¹⁷.

Наголошена увага до традиції як іманентного вияву культурної еволюції спільноти і, ширше, цивілізації, на думку Макліна, може бути корисна тим, що позбавляє, по-перше, від однобічного євроцентристського погляду на природу громадянського суспільства і, по-друге, дозволяє уважніше придивитися до внутрішніх тенденцій поступу, що має місце в кожному суспільстві, залишаючись хіба на різних рівнях прояву. Очевидно, визнання позитивної ролі культурної традиції зближує переконання Макліна з концепціями громадянського суспільства А. де Токвіля та нашого сучасника Р. Патнема. Позитивна оцінка нормативної частки культурної традиції в соціальному прогресі людства дозволяє прийняти принцип плюралізму в підході до міжнародних процесів і вартостей, а також сприяє виокремленню нового аспекту в дослідженні природи громадянського суспільства. Йдеться про те, що громадянське суспільство має *еволюційну* історичну природу, тобто воно складається не відразу, а поступово розгортається як *громадянський поступ* певної спільноти і людства. Очевидно, в різноманітних культурах існують форми, в яких можемо фіксувати елементи і ступені громадянського поступу. Інша річ, що вони не вивершилися остаточно і не склалися в суцільну дійсність громадянського суспільства. Причини і перешкоди на шляху до повноцінного громадянського суспільства належить шукати і в середині традицій культури, і зовні них – у міжнародних політичних та економічних чинниках. Підхід до громадянського суспільства з погляду соціально-громадянського поступу, що здійснюється в межах множини культурних традицій світу, дозволяє також дотриматися принципу універсальності щодо еволюції життя і побачити за багатьма різноманітними культурами спільні елементи поступу. Проблема в тім, що коли в контексті західної цивілізації громадянський поступ вивершився в громадянському суспільстві, то з різних, часто політично зумовлених причин, у решти частин світу громадянське суспільство залишається (в кращому випадку!) бажаним вибором.

⁶¹⁷ Нестеренко В. Г. Вступ до філософії: онтологія людини.- К.: Абрис, 1995. – С. 260 – 261.

9.7.4. Культурна традиція як акумульована свобода

Назву підрозділу я запозичив з цитованої книги Макліна. Звертаючись до класифікованих трьох рівнів свободи, він вважає, що властиво на третьому рівні, коли свобода набирає конкретного екзистенційного виразу через необхідність особі приймати рішення в "межових" ситуаціях зустрічі з "іншим", дії людей набувають *відповідальності й креативності*. У контексті відповідальної дії вартості слугують підставою для вибору, перестають носити лише індивідуальну пріоритетність, а виступають у *соціальному* значенні. Уже вивчаючи *мову* спілкування, "ми асимілюємо ставлення щодо життя, яке було розвинене членами конкретної мовної групи". Скажімо, очевидна відмінність між іспанськими і німецькими персоналіями може відчуватися в мові, яку вони використовують⁶¹⁸.

Значення мови впливають не стільки самі по собі, скільки через означувані в них вартості і чесноти. Сприймаючи певний зразок вартості, член групи буде відповідно поводитися. Це особливо показово щодо відмінностей у поведінці між чоловіками і жінками певного суспільства чи соціальної групи. "Якщо в конкретній спільноті, - зауважує Маклін, - очікується, щоб жінки поводитися певним чином і несли за це означену відповідальність, коли очікувана поведінка чоловіків є цілком інакшою, то такий стан є наслідком відмінних спроможностей у двох групах"⁶¹⁹. Спроможність до дії обумовлюється соціокультурними "зразками" поведінки групи й іменується поняттям *чеснота*. Їх неминучою засадою є зреалізована попередньо "комунітарна" свобода. Комбінація вартостей і чеснот акумулюється в понятті культура. До її складників завжди належать свідомість і розум, які є основними чинниками "*культивування*". Душа, як і ґрунт, якщо не культивується, то плодоносить лише бур'янами, зауважує Маклін. Подібну роль відіграють вартості і чесноти культури. Коли життя позбавляється їх наявності, воно перестає розвиватися в напрямку ушляхетнення і покращення і набирає брутальних форм. Значення, що виносять сенс покращення життя, набувають власне кумулятивного характеру інтенціювання свободи задля індивідуального самоздійснення людини. Отже, йдеться про відслідковування не просто культурної традиції в об'єктивістський і статистичний способи, важливою є тенденція соціального прогресу,

⁶¹⁸ McLean G. F. Freedom, Cultural Tradition and Progress. – P. 39.

⁶¹⁹ Ibid. – P. 40.

або ж поступу. Її іманентною суттю є етичний вимір, якому Маклін надає важливого значення; можна припустити, що він поділяє подібні переконання Аристотеля, Е. Берка, А. де Токвіля, А. Макінтайра, Р. Патнема та інших.

Виникнення громадянського суспільства в концепції Макліна інтерпретується конгруентно з виникненням і поширенням третього рівня свободи, на якому розгортаються екзистенційні сенси та належна *відповідальна дія*. Перший рівень (вибирати те, що я хочу) виявляє зовнішні характеристики фізичного і соціального буття в значеннях емпірично зорієнтованого знання і хотіння. Тут вибір завжди передбачає стан *оволодіння* речами, знаннями і вартостями, що неминуче пов'язується з суперечностями і конфліктністю. Другий рівень свободи, обґрунтований найповніше в Канта, має зобов'язальний характер. Свобода тут, хоча й підноситься до принципу універсального права і здійснюється в формі соціально-юридичного закону, який мав би об'єктивно довершувати моральний категоріальний імператив, потрапляє в тенета формальності і несе загрозу для приватного життя індивіда. Що стосується третього рівня свободи, екзистенційного, то Маклін розглядає його радше в діалектичному сенсі; тут певним чином попередні рівні „знімаються” в новій якості свободи. Третій рівень свободи здійснюється як форма особистих життєвих проєктів, які індивід виповнює в стосунках з „іншими”, перебуваючи у відношеннях з вартостями, чеснотами і культурною традицією. Якщо названі рівні здійснення свободи втілюються в соціальні тенденції і набувають домінантного чину, є підстави розглядати їх вплив на макрорівні. Маклін вважає політичне протистояння в добу холодної війни за соціальний конфлікт між двома першими рівнями свободи. Коли один з двох перших рівнів домінує або контролює третій рівень, тоді людина буде піддана ідеологічному покоренню на зразок комуністичного домінування. Таким чином, якщо ми тепер виходимо з доби соціально-політичного протистояння двох систем і маємо намір встановити соціальність з превалюванням третього рівня свободи, то перед нами відкривається „завдання облаштувати громадянське суспільство”.

9.7.5. Громадянське суспільство за умов глобалізації

Після розпаду комуністичного блоку залишається загроза встановити нову форму домінування засобами підтримки винятково економічних потуг, які не гребують цілком агресивними проєктами підко-

рення всього світового простору. Водночас найнагальнішими стали проблеми меншин, жінок, довкілля та збереження культури. Громадська думка і гуманітарні орієнтації людства не сприймають тепер конфліктних і конфронтаційних форм соціального розвитку. "У соціальному аспекті це пов'язується з перспективою, яка визначається як громадянське суспільство, а не через гегемонію політичних режимів, держави чи економіки..."⁶²⁰

Нові аспекти поширення громадянського суспільства увиразнилися під впливом соціальних перетворень у пострадянському просторі та потреб демократизації й гуманітарного розвитку в країнах Азії та Африки. Зокрема після запровадження ринкових реформ у Китаї китайські філософи звернули увагу світової громадськості на несподівану проблему. Якщо ринкову економіку не розглядати як "дикі джунглі", де один підстерігає й розправляється з іншим, то впливає проблема орієнтації щодо соціально вагомих рішень. „Тобто здійснення свободи в соціальній царині йде поруч із творчою реалізацією людини в царині культури“⁶²¹.

Маклін зауважує, що підлягати політичному режиму з тенденцією до розростання централізації і бюрократизації означає ставити під загрозу свободу індивіда. Проте "коли особа переступає цей стан і переходить під вплив економічного "порядку", вона піддається навіть витонченішому підкоренню позаособовими, якщо не сліпими, економічними законами. <...> Однак люди потребують бути разом і виявляти власні голоси відносно політичного й економічного порядку не як винятково опоненти, а радше як рівні в діалозі партнери"⁶²².

Глобалізація – це не лише справа економічного зростання чи посилення політичної влади в країнах "третього світу". Вона не вичерпується зростанням інформаційних впливів та наукових технологій на людину. Важливим є другий бік: посилюється значення людської суб'єктивності в долі суспільств і всього людства та вимог щодо збереження культурних меншин і захисту довкілля або ж самого життя на планеті. Глобалізація висуває на порядок денний цілком нові виміри у відносинах між людьми, народами, націями і цивілізаціями. Вони і собі потребують з'ясування нових способів розуміння не лише на індивіду-

⁶²⁰ Ibid. - P. 102.

⁶²¹ Карась А. Ф. Культура як об'єкт і чинник геополітики // Вісник Київського національного університету імені Т. Шевченка. Філософія. - Випуск 34, 2001. - С.26.

⁶²² McLean G. F. Freedom, Cultural Tradition and Progress. - P. 103.

альному і політичному рівнях. Актуальним стає формування властиво нового філософського чи в класичному сенсі – “метафізичного” – контексту взаєморозуміння в глобальному світі. Його інтенція, очевидно, не може бути гегемонізмом старого зразка. Навпаки, актуальними є принципи діалогу, толерантності й плюралізму, на яких повинна здійснюватися кооперативна, синергетична співпраця. На думку Дж. Макліна, соціальною перспективою, відповідною до названих принципів, може бути поширення вартостей громадянського суспільства, центральною з яких є вартість свободи⁶²³.

Важливим принципом застосування негегемоністського підходу має стати не спростування і поборювання культурних традицій, а їх визнання у сенсі нагромадження позитивних інтенцій здійсненої свободи на конкретних рівнях. У цьому сенсі *прогрес може розглядатися як застосування, “аплікація” культурної традиції*. Звичайно, не йдеться про те, що культурні традиції є суцільно позитивним здійсненням свободи. Річ в тім, що, формуючи громадянське суспільство в тій чи іншій країні, його неможливо експортувати чи нав’язати згори шляхом винятково політичних та економічних реформ.

Теорія громадянського суспільства Дж. Макліна загалом розгортає інтерпретацію: а) фундаментального значення свободи в аспекті екзистенційного покладання перед людиною відповідальності за індивідуальні дії перед іншою; б) соціального здійснення свободи в “тілі” культурної традиції; в) нагромадження соціальної свободи в культурній традиції, що генерує створення умов для громадянського суспільства, яке “уможливлює людям виявляти власну свободу у відповідальній інтенції щодо розуміння загального добра”⁶²⁴.

9.7.6. Соціальний прогрес і громадянський поступ

Таким чином, визнання культурної еволюції і традиції як передумови розгортання громадянського суспільства вносить істотно новий

⁶²³ Названі проблеми знайшли відображення на міжнародній конференції в Стамбулі 9 –17 серпня 2003 р., яка стала своєрідним вступом до XXI Світового філософського конгресу. Матеріали конференції, одним з організаторів якої безпосередньо був професор Дж. Маклін, видані під назвою: *The Dialogue of Cultural Traditions. A Global Perspective. Istanbul. August 8-9, 2003.* – Washington, D. C. Council for Research in Values and Philosophy. 2003.

⁶²⁴ McLean G. Freedom, Cultural Tradition and progress. – P. 111.

вимір щодо інтерпретації його природи. „Оскільки ми завдячуємо устроєм нашого суспільства традиції правил, які ми не дуже добре розуміємо, то весь прогрес повинен ґрунтуватись на традиції. Ми повинні будувати на традиції і можемо лише намагатися підправляти її наслідки”⁶²⁵, - вважає Ф. Гаєк. Враховуючи гегелівський аналіз „дихотомії між консервативним „етосом” і приватною інтенцією свободи волі, говоритимемо передусім про такий позитивний сенс культурної еволюції, що може бути „знятий” і означений як соціальний прогрес або ж *громадянський поступ*. Інтерпретуючи культурну традицію в етичному сенсі, віднайдемо підстави виокремити такі соціальні відносини і звичаї, що складаються власне навколо *здійснювання свободи*. Проте неможливо ігнорувати відносини протилежного ґатунку: вони складаються в звичаї підданства і покори задля найближчої вигоди, іноді потреби виживання.

Мені довелося мати декілька особистих зустрічей з професором Дж. Макліном за останні 6 років. Двомісячне перебування у Вашингтоні на семінарі з проблем громадянського суспільства дало можливість з’ясувати безпосередньо з професором Дж. Макліном й іншими вченими Америки та Європи важливі питання з означеної проблематики. У дискусіях я висловлював міркування про те, що існують культурно-дискурсивні чинники, які діють супроти можливостей громадянського суспільства. Дж. Маклін підкреслював, що до соціально прогресивних можна зарахувати такі культурні традиції, які утворюються навколо здійснення свободи. Інша річ, що в його концепції культурна традиція має фактично широке значення культурного розвитку конкретного народу. В межах певної культури можуть формуватися й негативні щодо свободи індивіда звичаї, проте вони мають характер „субтрадиції”. Теорія Макліна (як і концепція Р. Патнема) ґрунтовно переконує в тому, що громадянському суспільству може бути наданий продуктивний аналітичний вимір в аспекті дослідження його як розгортання *громадянського поступу*. Видається, що це можна виконати, застосовуючи передусім *інтерпретативний підхід*, який пропонує сучасна *семіотика*.

Що стосується праць професора Дж. Макліна, який є також директором *Центру дослідження культури і вартостей*, що має розгалуження в 35 країнах світу, то тут йдеться про створення самостійної школи дослідження можливостей розвитку громадянського суспільства з огляду на застосування культурно-антропологічних чинників.

⁶²⁵ Гаєк Ф. А. Право, законодавство і свобода. – С. 368.

Недавно на конференції з проблем громадянського суспільства в Україні, що відбулася на філософському факультеті Львівського національного університету імені Івана Франка (14-15 грудня 2001 р.), проф. Маклін звертав увагу присутніх на те, що, на жаль, у нашому високо раціоналістичному модерному світі освіта в галузі природничих і соціальних наук загалом навчає молоде покоління абстрагуватися від власних культур. Такий підхід містить певну загрозу для громадянського й демократичного поступу. У висловленій думці вловлюємо занепокоєння, яким пройнята праця іншого сучасного американця – Річарда Рорті. У книжці “To Find our Country” він прагне переконати, що майбутній соціальний розвиток, пов’язаний з невпинним примноженням індивідуальної свободи людини, може набувати загрозливих наслідків для самої західної цивілізації. Загроза спричинюється властиво відривом інтелектуалів від історичної і культурної пам’яті власної країни й підступною спокусою стояти поза “дійсністю життєвого світу”, розгорнутою за участю попередніх поколінь. За словами Р. Рорті, “ми не повинні дозволяти абстрактно описаному ліпшому ставати ворогом доброму”⁶²⁶. „Добрими ж людей зробила не природа і не розум, а традиція”, - вважав Ф. Гаєк⁶²⁷.

Особливого значення в концепції проф. Дж. Макліна набуває явище *доповнюваності (субсидіарності)* індивідів, а надто – груп та спільнот, які в умовах позитивного взаємозацікавлення створюють потужну мережу взаємних довіри і соціальної самоорганізації. Субсидіарність також визначається в спеціальній літературі як мережа функціонування публічності або форма здійснення публічної влади „на основі забезпечення корпоративних інтересів територіальних громад”⁶²⁸, серед яких особливе місце належить соціальним, культурним та повсякденним інтересам індивідів. Окрім того, *доповнюваність* є формою децентралізації політичної влади на основі залучення до управління кожного громадянина і кожної місцевої громади з метою найповнішого вияву і врахування їхніх потреб, інтересів та здібностей⁶²⁹. Важливо взяти до уваги, що доповнюваність у громадянському суспільстві не ототожнюється з явищем самоврядування. Значення останнього може істотно змінюватися залежно від його загальнонаціональної ролі та за-

⁶²⁶ Рорти Р. Обретая нашу страну: Политика левых в Америке XX века / Пер. с англ. - М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. - С. 116.

⁶²⁷ Гаєк Ф. А. Право, законодавство і свобода. - С. 363.

⁶²⁸ Кампо В. М. Місцеве самоврядування в Україні. - К.: Ін. Юре, 1997. - С. 4.

⁶²⁹ Прошко В. Принцип субсидіарності – інструмент розподілу повноважень // Аспекти самоврядування. - 2000. - № 1. - С. 2 - 10.

лученості до демократичних політичних процесів. Самостійність локальних громад не завжди була наслідком правового державного консенсусу. Свого часу Юрій Панейко ґрунтовно довів, що в „становій державі поняття свободи і незалежності громадської організації зовсім не було зв'язане з тодішніми державними інтересами”⁶³⁰. Щоб виявити суть доповнюваності в контексті громадянського суспільства, важливо зрозуміти взаємозв'язок самоврядування і демократії. Ю. Панейко зокрема зауважує, що після Великої Французької революції „разом з розвитком новітньої французької демократії йде виразне обмеження самостійності самоврядних органів і опертя всієї адміністративної системи на централістично організовану ієрархію органів правління, повністю підпорядкованих органам центральної влади”⁶³¹. Проте саме з цього часу активно формується дискурс громадянського суспільства та свобод і прав громадянина, створюються відповідні соціально-політичні інституції. Влучне спостереження залишив М. Драгоманов: французи „змішували ідею про свободу з ідеєю про „верховність загальної, або народної волі”, або народного самодержавства, ... тому надії, що революція здійснить у Франції ідеал політичної свободи, виявились даремними”⁶³². Проте цілком інакше повелися справи в Швейцарії, Нідерландах, Шотландії, Англії та Сполучених Штатах Америки, де „в рамках самоврядування [корпоративного, громадського і земського] встигли ... розвинути права людини і громадянина, які врешті були систематизовані в конституціях різних штатів ... і з яких ідея цих прав перенесена була в законодавство Франції та інших країн Європи”⁶³³.

9.8. Загрози громадянському суспільству

Згідно з Джоном Голлом, головним редактором і співавтором книжки „Громадянське суспільство: теорія, історія, порівняння”, можемо ідентифікувати п'ять ворожих сил щодо громадянського суспільства. Загальновідомим історичним поборником громадянського суспіль-

⁶³⁰ Панейко Ю. Теоретичні основи самоврядування. – Львів: Літопис, 2002. – С. 25.

⁶³¹ Там само. – С. 37.

⁶³² Драгоманов М. „Вільна спілка” – „Вольный союз”. Спроба української політико-соціальної програми. Див.: Андрусак Т. Шлях до свободи. – Львів, 1998. – С. 159.

⁶³³ Там само. – С. 158.

тва є деспотизм. Його пагубність відносно індивідуальної свободи і громадського блага обґрунтовували ще Монтеस्क'є і Токвіль.

Іншого ґатунку небезпека громадянському суспільству, на думку Голла, походить від надмірного покладання на "відродження традиції республіканської цивільної чесноти". Голл з групою авторів критично сприймають сподівання на те, що "відродження традиції республіканської громадянської чесноти" є передумовою поширення громадянського суспільства. Посилаючись на аргументи А. Селігмана, він вважає, що традиція і республіканські чесноти по суті перебувають в історичній опозиції між собою.

Ворогом громадянському суспільству є також *така форма* націоналізму (а по суті шовінізму), соціально-політична практика якого пов'язана з примусовою інтеґрацією, етнічними чистками, масовим переміщенням народів, геноцидом, – все це використовується для досягнення цілковитої соціальної гомогенності. Такий націоналізм спрямований винятково на посилення державної влади за рахунок послаблення й марґіналізації громадянського суспільства. Проте існують також інші форми націоналізму. У розділі цитованої книжки, який написав Е. Геллнер, йдеться про націоналізм, що "загалом є радше другом, аніж ворогом громадянського суспільства"⁶³⁴. Дж. Голл називає його *громадянським націоналізмом* (civic nationalism), що був властивий Сполученим Штатам під маскою ідеології "плавильного горшка" задля досягнення соціальної гомогенізації. Інший громадянський націоналізм спрямовував Французьку революцію, внаслідок якої була проголошена Декларація прав людини і громадянина⁶³⁵.

Не завжди прозорим, а тому ще підступнішим ворогом громадянського суспільства виступають ідеологічні доктрини, які покладаються в основу стратегії "примусового розвитку" держави. За таких умов державна ідеологія неминуче сковує і пригнічує суспільство, на показ піклуючись його технологічним та економічним розвитком. З цього приводу Нікос Мозеліс [Mouzelis], професор соціології Лондонської Школи Економіки, зазначає, що пізній розвиток країн у XIX-XX століттях переважно здійснювався під впливом ідеологічних доктрин. На його думку, більшість "суспільств пізнього розвитку" постраж-

⁶³⁴ Hall I. A. In Search of Civil Society // Civil Society: Theory, History, and Comparison. Ed. by J. A. Hall. Polity Press. Cambridge, UK, 1996. – P. 12. Див. також: Gellner E. The Impotence of Being Modular // Civil Society: Theory, History, and Comparison. – P. 32-56.

⁶³⁵ Ibid. p. 13.

дала через розкол між двома взаємо антагоністичними політичними культурами, що вилилися в дві протилежні доктрини з приводу інтерпретації національної ідентичності. Одна з них є ворожою до західних вартостей та відповідного інституційного облаштування суспільства; вона ґрунтується на культурному традиціоналізмі, апелює до так званих "внутрішніх" національних ресурсів, "почвенництва" тощо. Інша пов'язана із зовнішніми орієнтирами на вартості західного модернізованого суспільства з визнанням свободи людини та її приватної сфери. Н. Мозеліс вважає, що "внутрішньоорієнтований дискурс може бути пов'язаний чи швидше матиме очевидну подобищу з популістським і клієнталістським способом залучення [до певного типу думання й поведінки]"⁶³⁶.

Таким чином, *ідеологічне* спрямування держави на розвиток політичних інституцій як умови соціального розвитку фактично сприятиме поширенню відносин у системі "патрон – клієнт", які закріплюватимуться в олігархічно-клановому характері влади. Політична риторика про *розвиток* країни може бути проявом "регресивного характеру держави" у взаємопов'язаності з "регресивними" ідеологічними доктринами, в тому числі й національними. Інакше кажучи, "пов'язаність між державою і громадянським суспільством на політичному і культурному рівнях конституюється в головні антипоступові сили в середині суспільства"⁶³⁷. Відтак Мозеліс пропонує висновок, що "надто слабе громадянське суспільство можуть використовувати і задля поступу, і проти поступу ті, хто реально контролює засоби домінування"⁶³⁸. Звідси випливає поважна дискусія про роль держави в „побудові” громадянського суспільства. Зважаючи на думку М. Ходаківського та інших про те, що „в Україні інструментом побудови громадянського суспільства може бути держава”, важливо застерегти від перебільшення її ролі та запобігти її перетворенню в єдиного соціального арбітра⁶³⁹.

Окрім того, соціальна аномія, що посилюється надмірною роздрібленістю політичних партій та дифузією спільнонабутих вартостей на національному рівні, може також виступати ворожою силою для громадянського суспільства.

⁶³⁶ Mouzelis N. *Modernity, Late Development and Civil Society* // *Civil Society: Theory, History, and Comparison*. – P. 239.

⁶³⁷ *Ibid.* – P. 243.

⁶³⁸ *Ibid.* – P. 245.

⁶³⁹ Ходаківський М. Громадянське суспільство як проблема культури // *Людина і політика*. – 1999. – № 1. – С. 10 – 15.

З попередніх міркувань випливає, що ворожість до громадянського суспільства може походити з культури. На підтвердження такого судження достатньо звернутися до історії Європи чи, тим паче, до суспільств і держав Азії та Африки. Очевидно, що кастова субординація в Індії не сприяє громадянському поступові. Багато дослідників вважає, що в ісламській культурі закріплено інертні "патерни" відносно громадянських свобод загалом і особливо щодо визнання свободи жінки. Окрім того, багато ісламських теоретиків відкрито протиставляють вартості власних культур – західній цивілізації та громадянському суспільству.

Перспективу дослідження й інтерпретації перешкод, що можуть мати культурне підґрунтя, добре опрацьовано в працях Дж. Макліна та багатьох представників його школи. Обнадійливий приклад адаптації мусульманських традицій до громадянського поступу показує практика соціокультурного і державного розвитку Туреччини.

9.9. Контури семіотичної інтерпретації

Логіка соціокультурного аспекту філософського підходу веде до аналізу громадянського суспільства як *семіотично-дискурсивного феномена*. Громадянське суспільство не є простою, формальною мережею відносин, заснованих на приватній економічній власності і правах людини; так само воно не є міфологемним *ідеалом* "справедливого суспільства". Воно є складним процесуальним феноменом, що існує через людину та можливості її соціально-культурної еволюції. Як дискурсивний феномен, громадянське суспільство має потрібну природу і функціонує як: 1) знак свободи або самопороджувальна ініціатива чи початок дії (*arche*); 2) розгортання значення сенсу свободи через стосунки і взаємини людини з людиною, особливості комунікації та зв'язок з історичним довкіллям; 3) інтерпретант, тобто сама людина як типовий носій цінностей демократичної групи, спільноти і культури, в контексті яких здійснюється певний *семіоз*, або ж мовно-мовленнєвий дискурс, і формується феноменологія знаків, значень, символів і кодів взаєморозуміння. Семіоз і стає власне контекстом інтерпретації і сприйняття людини, суспільства і держави. Громадянське суспільство як явище, як мережа відношень і стосунків між людьми виникає не поза людиною, а через людину на основі певних спонук мислення, *розуміння* і *сприйняття*, що продукують відповідні значення і символи, тексти і контексти, а також мотивують відповідні вчинки, поведінку і самодостатню (демократичну) мовно-мовленнєву практику. Не лише

“знаємо те, що любимо, а любимо те, що знаємо”, але й відповідно діємо, створюючи мережі взаємодій.⁶⁴⁰

9.9.1. Дійсність життєвого світу⁶⁴¹

Зазвичай в літературі слова „реальність” і „дійсність” вживаються як синоніми. Для пропонованого тексту важливо розрізнити їх як два типи реальності: один як реальність сама по собі в аспекті просторово-часової безмежності буття; другий як реальність за участю людини, яка перетворює світ у *дійсність*. Дійсність, що здійснюється навколо активності певної сукупності інтерпретантів (людей) за участю і розуму, і особливо *сприйняття* світу, складається на підставі *дискурсу дії* (П. Рікер) або, іншими словами, постає як *етичність*, обумовлена *семіотично*.

Життя людини має подвійну природу. Воно належить до реальності, що існувала до неї та до її біологічного виду, і водночас є тією дійсністю, в якій живе кожна конкретна людина в конкретному історичному періоді. Якщо життя належить до того світу реальності, що породила людство, то створювана людством життєва дійсність вимірюється якістю або вартістю життя людини.

Життєвий світ людини складається під впливом дії, спрямованої передусім на зустріч з іншою людиною, або просто – з *іншим*. Звертаючись до іншого зі *словом-знаком* як первинною дією між двома суб'єктами, люди формують *значення*, яке символізує спільність *по-дії*. Сукупність *по-дій*, інтерпретованих знаками і *значеннями*, складається у *дійсність* людського життя. Первинним його символом є *з-дійснювання життя як свободи дії* щодо *іншого*. На відміну від реальності, в якій людина перебуває як у своїй долі, означеній конкретним часом і простором поза своєю волею – *свободою*, дійсність життя розгортається для людини як її дія, слово і значення, якими *долається* інертна реальність і мережитья *доля* за особистою участю у пунктах зустрічі з *іншими*.

⁶⁴⁰ Повніше культурно-семіотичний аспект розуміння обґрунтований у статті: Карась А. Міфотворчість як соціокультурна проблема розуміння і раціональності // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія, політологія. – Випуск 33, 2001. – С. 25-37.

⁶⁴¹ Зміст пропонованого підрозділу подано у статті: Карась А. Етика свободи і солідарності у громадянському суспільстві // Незалежний культурологічний часопис “І” . – Львів, – № 21, 2001. – С. 110-140.

На відміну від реальності, дійсність постає через людину та її творчу активність, засобами якої вона перетворює реальність в обжитий, освоєний світ свого довкілля. Відтак кожна людина, а по суті спільнота, перебуває в подвійному світі – в реальності речей фізичного плану включно зі своїм тілом та в дійсності об'єктів і предметів, що постають за її участю й активністю. Людина перебуває в світі "сігніфікованому", який вона *впізнає* як свою дійсність і яка для неї має значення в сенсі бути *впізнаваною* на основі досвіду або ж бути *відомою* для спільноти як збірному агента досвіду і знань. У широкому сенсі дійсність – це продукований і засвоюваний спільнотою досвід перебування в "життєвому світі"; важливим чинником досвіду є також тіло людини, що, з одного боку, генетично спонукане до людського типу *сприйняття*. Але, з іншого боку, саме людське тіло підлягає історико-культурній зміні як тіло, зрощене, спаяне зі сприйняттям. Зберігаючи генетичні межі людської конституції, тіло усе ж здатне набувати нових можливостей сприймати світ на основі власне мовно-мовленнєвої сигніфікації речей і перетворення, таким чином, останніх в позначені, означені, визначені *об'єкти*. Через це і досвід, і дійсність, до якої належить тіло не як фізична річ, а як культурне явище, можуть подаватися у вигляді "семіотичної павутини", тобто павутини, "сплетеної зі знакових відношень, на кожному вузлику якої перебувають об'єкти досвіду, в контексті якого вони постали"⁶⁴². Достатньо лише дещо по-іншому налаштувати власне сприйняття світу, як легко побачимо, що хоча живемо в спільній для всіх реальності, проте перебуваємо в різних варіантах *дійсності*. Останні розрізняються історично, культурно і соціально.

Якщо ж дійсність взаємопов'язана з дискурсивними практиками у межах – вертикального і горизонтального – типів зв'язків, то маємо підстави виокремити також два типи суспільної звичаєвості, або ж етичності, що обумовлені семіотично.

Якщо на *дійсність* подивитися в аспекті *з-дійснювання* самої людини, то говоритимемо про певний "дискурс дії" (П. Рікер). Іншими словами, дискурс дії називатимемо етикою, тоді як окреслена тут дійсність традиційно позначається суспільною або соціальною. Відтак не всі дискурсивні практики та відповідні їм етичності (в контекстах соціокультурного плюралізму) інтенціонують "семіотичну павутину" піднесення свободи, гідності й солідарності, продукуючи соціальну дійсність інакшого спрямування. Існує етичність з відповідним дискурсом, що інтенціонує й відтворює значення сенсорнозалежної вигоди і користі. З

⁶⁴² Ділі Дж. Основи семіотики. – С. 19.

цього приводу сучасний колумбійський філософ Карлос Мальдонадо говорить, що "не всі етики виконують завдання піднесення і розуміння людського життя, радше деякі етики перебувають на службі інших інтересів і цілей, таким чином, конвертуючи вартість людського існування в засоби для іншої мети"⁶⁴³.

Життя кожної людини здійснюється в су-спільному просторі під дією чинників і свободи вибору, і необхідності, і примусу. В силу різних обставин, до яких належать чинники історичні, звичаєві, традиційні, інституціональні, політико-владні. Людина, прагнучи – свідомо чи несвідомо – до самоздійснення, потрапляє в ту чи іншу уже наявну "семіотичну павутину" горизонтальних і вертикальних взаємодій. Якщо вертикально налаштовані взаємодії поєднуються з примусовістю для людини в них перебувати, то вона рано чи пізно виявлятиме дух незгоди, а можливо, й непокори. Запорукою для цього є перебування людини водночас в іншій соціальній групі – групі з горизонтальними стосунками. Якщо людина не має досвіду відкритих взаємин, вона може бути схильною сприймати вертикальні стосунки як єдино правильні, а взаємини "патрон – клієнт" як не лише вигідні й корисні, але й єдино можливі.

Таким чином, маємо підстави розрізнити принаймні дві дискурсивно спрямовані практики, або звичаєвості (етичності), що орієнтовані протилежно. Етичність, дискурсивним контекстом якої є наголошення "символів і кодів" навколо значення свободи, добровільності, автентичності й довіри, та етичність, що складається навколо значень примусовості, підлеглості, клієнталізму й підозри.

9.9.2. Етика і мораль

Етика – це форма і спосіб активності* й актуальності зустрічі з іншим. Історична послідовність активності людей перетворюється в те, що певним чином набуває самостійної вагомості і може зумовлювати дії особи, існуючи у вигляді звичаєвості або "моральних устоїв".

⁶⁴³ Maldonado E. Carlos. Human Rights, Solidarity and Subsidiarity. Washington, D.C. RVP, 1997, p. 33.

* Зауважимо, що англійською мовою act означає дію, вчинок, active – активний, actual – дійсний, фактичний, actuality – дійсність, тоді як reality – означає реальність (дійсність), а real – прикметник "реальний" з наголосом на значення сталості, нерухомості.

Нагадаю, що за походженням, значення слова *ethos* (грецьке) і *mores* (латинське) пов'язані з ідеєю звичаїв. За усталеними на Україні сприйняттям і вжитком поняття "етика" досі тяжіє до інтерпретації його в гносеологічному ключі як "філософської науки, що вивчає мораль (моральність), її місце в системі суспільних відносин, аналізує її природу, характер і структуру,... теоретично обґрунтовує ту чи іншу систему моральних переконань"⁶⁴⁴. Проте Аристотель, який вперше застосував термін „етика“, позначив ним ділянку т. зв. практичної філософії, покликаній пояснити спонуки суспільно-політичного життя людей і окреслити спільне й індивідуальне життя в напрямку "практичної мудрості". Теоретичність етики в такому аспекті мала залишатися хіба елементом розумової участі в розгортанні спільного життя. Якщо ж "елемент" перетворити в суцільну теорію, то, справді, вестимемо мову не так про життя, як про його моральну основу, що набуватиме, як у І.Канта, деонтологічного пояснення. Розгортання деонтологічної теорії моралі замість зустрічі з іншим пропонуватиме іншому потребу обов'язку. Супутнім наслідком такого суто *теоретичного* розгляду етики, редукованої до моралі, стає раціонально-метафізична необхідність визначення не лише обов'язкових норм поведінки, але й позаособового *арбітра* моральності. Як переконуємося з досвіду історії, арбітр індивідуальної свободи поселяється або в трансцендентальній реальності, або в "об'єктивній" реальності. Роль останнього нескладно перехопити "найправильнішої" політичній партії, тоді як за роль першого донині спостерігається інтелектуальна конкурентна боротьба, скажімо, між національними культурами, якщо не релігіями. По суті суперечка виникає навколо вимоги універсальності моральних норм, зміст яких інтерпретується в контекстах культур, де універсальність неминуче зустрічається з історичністю, традицією й унікальністю людини. У позаетичній площині універсальність моральних вимог накладатиметься на культуру традицію й може з нею ототожнюватися.

Розумовий елемент етичності, навпаки, передбачає враховувати відносність моральної вимоги щодо конкретної спільноти і прагне повернути повноту вільної волі людини. Іншими словами, це є прагнення *раціональності*, що лежить в основі породження практичного розуму. Кажучи словами П. Рікера, повага до людини у моральній сфері доповнюється турботою про неї – в сфері етичній.

⁶⁴⁴ Соціальна філософія. Короткий енциклопедичний словник. – К., – Х., ВМП. "Рубікон", 1997. – С. 149.

Видається, що П. Рікер цілком слушно обґрунтовує якнайактуальніший у наш час підхід – примат етики над мораллю. Це не означає, що моральна природа людини відходить у тінь. Навпаки, вона звільняється від метафізичної опіки вкорінення в *дійсність* нормативних відносин.

Примат етичного розуміємо як пріоритет *іншого* в “дискурсі дії” і здійснювання особистої свободи. За відсутності такого пріоритету етичність, або “моральні устої” (*Sittlichkeit*), звичаєвість поглинають етику, орієнтовану на свободу волі. Коли так стається, соціальне стає домінуючим у житті людей, підпорядковуючи їхні взаємини двополюсному відношенню між *я – ти*, що опирається на рефлексію самосвідомості *я*, а не на референцію з іншим.

Така парадоксальна ситуація поширена в українському суспільстві, де існує значна прогалина між етикою і рефлексивною активністю традиційної академічної та наукової спільноти, в середині якої домінують радше ринкові форми обміну “вигодами”. Певною мірою взаємини “вигоди”, або, іншими словами, байдужої відстороненості від солідарної участі властиві традиційній пострадянській інтелігенції. Тут також спостерігаємо певного ґатунку етику.

Розрізняємо три аспекти розуміння етики, що окреслюють її як “практичну життєву мудрість”: а) етика має справу зі способом нашого життя: особливостями поведінки індивідів і соціальних груп, які визначають домашній і довколишній світ – *дійсність*; б) етика виявляється способами, якими ми мали діяти відповідно до ідеалів чи цілей в онтогенетичному і філогенетичному сенсах; тут етика пов’язана з формами модальності і належності, які конституюють значення дії та її спрямованість через пов’язаність з інтерпретативними дискурсами; в) оскільки життя не обмежується актуальними міжсуб’єктними стосунками, а має також звичаєво-інституційну сферу здійснення, то важливим є ціннісний зміст структур співжиття історичної спільноти. Це аспект інституційно здійсненого *етосу* і приписаних ним норм поведінки. Саме з третім аспектом пов’язане піднесення поваги до людини на рівень турботи про іншого. До того ж турбота тут з-дійснюється практично через системи продукування і розподілу благ. Інституційно-звичаєва нормативність орієнтована на права та обов’язки, на майно, прибутки, зиск, податки, міру свободи і відповідальності за реальну владу в суспільстві або спільноті тощо.

Відтак інституційна етична сфера виявляє і репродукує соціальні норми справедливості і рівності в суспільстві. Вона не надає особі без-

посереднього права добровільно змінювати норми. Загалом етика має справу з подіями і фактами, які складаються як зв'язок і єдність між дією особи і вартостями, які вона присвоює і відтворює. Звідси головна проблема етики: чи вартості в діях людини є випадковими, довільними, чи вони підлягають певним критеріям? Якщо так, то які критерії можуть бути визнаними однаково універсальними для всіх і водночас спрямованими на здійснення індивідуальної унікальності людини?

9.9.3. Екологічна вимога

Відповідь слід шукати не в абстрактних суперечках, а в практичній площині через пов'язаність етичності з життям. У сучасному світі під впливом глобальних процесів політичного, мілітарного й екологічного ґатунків під загрозою перебуває саме життя як загальна й універсальна вартість. Збереження можливостей виживання людини в перманентно мінливій і оновлюваній дійсності гостро порушує питання про розумні межі неперервних змін, що складаються під впливом "сьогосвітньої" орієнтації на задоволення від споживання. Порушення таких меж надмірними комерційними претензіями, які і собі засновані на відповідному світосприйнятті та етиці, здатне призвести до катастрофічних наслідків і зруйнувати життя як таке.

Екологічна вимога до етики вносить істотну корекцію розуміння людини і життя; її можна ігнорувати, хіба лише теоретично не зауважуючи проблеми. Проте саме життя перебуває тепер під постійною руйнівною дією його ігнорування як планетарного універсального явища. "Землю необхідно розглядати як єдине ціле, як обмежену систему, в якій рослини, тварини і люди формують комплексну взаємодію з сонячним промінням, повітрям, водою та іншою сировиною, і порушення одного з компонентів може викликати різкі наслідки щодо цього"⁶⁴⁵, – пише Етьєн Фермеєрс.

Екологічна вимога до етики артикулює відповідальність людини власне в нових умовах глобалізації: особа відповідає не лише за локально вчинене насилля, але й за власне ставлення до життя, ставлення до *іншого*. Людина покликана зрозуміти етичну суть самого життя.

⁶⁴⁵ Фермеєрс Е. Очі панди. Філософське есе про довкілля. – Л.: Стрім, 2000. – С. 15.

9.9.4. Етика життя як етика свободи

Поза діями людини ніхто не може судити про її етику. Водночас важливо прийняти спільну раціональну основу для інтерпретації життя, етики і суспільної дійсності. Жодного *апріорно* означеного життя людини не існує, оскільки йдеться про його здійснення в дії і поведінці. Так само не існує апріорної дії особи або її становища. Дійсність є такою чи іншою залежно від її інтерпретації самою людиною, взятою в значенні глобального людського роду. Інтерпретуючи світ і перетворюючи його в свою дійсність або Umwelt (довкілля), людина надає ознак ціннісного відношення життю як такому через своє ставлення до Іншого. Інший – це “ближній”, той, до кого маємо відношення. У такому ряду відношень сьогодні перебуває навіть тварина, яку людина починає розуміти не лише з погляду на її економічно-споживчу ефективність, а з погляду на цінність життя.

Означаючись на основі активності і дії, етика стосується не так ідей, ідеалів та цілей, як радше самого буття людей, груп, спільнот, врешті, всього суспільства, політичного режиму і культури. До того ж йдеться не про дію як звичайну активність, а про те, чи уможливорюються нові, додаткові дії інших людей. Існують підстави виокремлювати етику розширення і примноження можливостей людського самоздійснення та етику топтання на місці, виснаження життєвого потенціалу і можливостей людини. Відтак вартість самої етики визначається тим, наскільки вона сприяє здійснюванню дій взагалі, а з іншого боку, – яким саме діям вона сприяє, наскільки уможливорює саме життя і спонуковує його якісну вартість.

В основі самоздійснення особи лежить її власна воля, уможливленням дії якої вона перетворюється на свободу волі. Свобода є найраціональніше виясненим чинником уможливлення дій людини в спільноті і суспільстві. Етика, яка не орієнтована на уможливлення свободи, а просто фіксує панівний стан речей, не виконує покликання людини піклуватися про можливості життя і самоздійснення. Виходить, що посилена увага до етичних приписів і норм, що буває навіть у Верховній Раді України, не завжди засвідчує піклування про можливості людського життя; також зрозуміло, що не кожна вартість або норма, піднесена до рангу етики й етичності, є однаково потрібною, однаково правдивою, хоча й існує в дійсності.

Наступний важливий наголос, який тут ставиться повторно, полягає в тім, що прийняті розумово вартості, – а це означає стан їх *дійсного* існування (існування в дійсності) і легітимного визнання, – не іс-

нують апріорно і не є сутностями позалюдської реальності. Вони здійснюються завдяки *інтерпретативній* здатності людського розуму надавати життю значення, перебуваючи в пунктах *мовної* зустрічі з іншим життям. Невід'ємною складовою кожної зустрічі-події є відповідний дискурсивний план, в координатах інтерпретативних значень якого здійснюються ті або ті вартості. „Інтерпретація,- за словами С. Б. Кримського, – дозволяє перекладати теоретичні висловлювання в фактуальні, у висловлювання, які можуть ставати записом фактів чи твердженнями відносно фактів. <...> Інтерпретація дозволяє ... подолати початкове розщеплення між істиною і значенням...”⁶⁴⁶

9.9.5. Дискурсивні практики суспільства

У контексті дискурсивних практик *можливий (новий) світ*, якого прагне людина, існує у віртуальній формі ще до того, як перетвориться в дійсність. Проблема віртуального дискурсивного світу як можливої реальності великою мірою залежить від етичності (етики дій), прийнятої суспільством, а також суспільними групами і культурами загалом. Нерідко складається так, що політично домінантна соціальна група зі своєю власною дискурсивною практикою далеко не завжди піклується про Іншого, а лише організовано відтворює власний статус-кво, фактично підтримуючи етику винятковості і відчуження інших. Пропонований *можливий новий світ* є таким лише для даної групи, спільноти, будучи водночас неможливим для іншої соціально-культурної групи. Тут йдеться не про життя усіх у його універсальній вартості, а лише про самозбереження конкретного привілейованого становища групи.

Подібна етика неминуче утримує в своєму віртуальному контексті план “непрямої апологетики смерті” і повинна розглядатися як виклик не лише людині з іншого середовища, а як виклик життю з погляду етичної винятковості деякої соціальної практики. Зрозуміло, що стосунки між людьми в межах етики винятковості зумовлюватимуться інтенціями на зверхність і покору, панування і підлеглість, протекціонізм і залежність тощо. Оскільки етика складається не просто як норма і принцип, а існує через відповідну дискурсивну практику, важливу роль у її поширенні відіграє мова і мовлення. Як сукупна мережа загальноприйнятих знаків і значень, мовлення не може бути ізольованим

⁶⁴⁶ Крымский С. Б. Философия как путь человечности и надежды. – К.: Курс, 2000. – С. 155.

від свого здійснювання в спілкуванні і комунікації. Існування принаймні двох різноспрямованих етик виказує щонайменше два типи дискурсивних орієнтацій у світі. Відмінності між ними складаються на рівні зустрічей – подій, пріоритетних за значенням: в одному випадку, ідентифікаційна мовленнєва дія виокремлюватиме пріоритет знаків життя і свободи, а в іншому – тяжітиме до збереження “спокою”, “ухиляння” перед насиллям влади або ж, навпаки, – стверджуватиме її статус, здійснюючи симуляцію активності.

9.9.6. Акратичне та енкратичне мовлення

Погоджуюся з Р. Бартом у тому, що “найпростіше розрізнення мов у сучасних суспільствах обумовлене їх відношенням до влади”. Одна мова (радше, мовлення) розвивається і набуває своїх характерних знаків і значень під “покровом влади” через її численні державні, соціальні й ідеологічні механізми – це *енкратична* мова або “енкратичний вид дискурсу”. Інші ж мови утворюються, оснащуються, набуваючи пріоритетних знаків і значень “поза владою і / або проти неї” – це *акратичні* мови, або *акратичні* види дискурсу⁶⁴⁷.

Важливою рисою акратичного мовлення і дискурсу є його критично-рефлексивний потенціал; він складається не автоматично від народження дитини, а формується через систематично організоване мислення. Елементом останнього є логічне, раціональне висловлювання, що утворюється в пункті зустрічі з *іншим* через діалогічну потребу чути *іншого*.

Акратичний дискурс потребує і породжує інтелектуального ґатунку мовленнєву практику, що інтенціонує значення свободи на протигагу значенням влади в сенсі насильства або винятковості. Іншими словами, інтелектуал – це особа, яка в силу обставин і особистого вибору покликана здійснювати функцію інтерпретації світу через обов’язкове залучення знаків свободи.

Висловлені думки добре ілюструються й доповнюються фактами залежностей між демократією, диктатурою й мовно-мовленнєвими практиками, наведеними в написаній у 2001 р. програмній статті Річа-

⁶⁴⁷ Барт Р. Война языков / Избранные работы: Семиотика. Поэтика: Пер. с фр. М.: Прогресс, 1994. – С. 536–537. Поділяючи загальну концептуальну ідею Р. Барта щодо розмежування мов через відношення до влади, не можу цілком погодитися з деталями аргументації в аспекті семіотичного розуміння природи мови загалом.

рда Андерсона (США) з показовою назвою "Дискурсивне походження диктатури і демократії". Детальніше звернуся до неї пізніше.

Людина схильна жадати свободи й остерігатися її, "втікати" від неї як від відповідальності за вчинок, – це переконливо показав Е.Фромм. Тому сама по собі риторика свободи, поза контекстом конкретно-історичної (і культурної) етики, може позначати взаємовиключні тенденції. "Практична мудрість" та ідентична етика склалися під впливом опозиції до примусу, висловлюваної відповідним мовленням і дискурсом за прямої участі інтелектуального чинника. Предметом осмислення стало життя під знаком свободи. Поза тим знаком життя хіба сприймається як чуттєвість або ж синкретична, недиференційована ще від значення смерті уява, вартість життя не мала тут значення поза самою уявою про нього. Життя набуває ознак вартості через розум, що наділяє його свободою і гідністю в контексті дискурсивної практики.

Протистояння між дискурсами перетворюється в боротьбу під впливом суспільства, політична організація якого, з одного боку, виростає, а з другого – підтримує перетворення мовленнєво-дискурсивних практик у конфлікт. Таке перетворення можливе на тлі "видимої комунікації", тобто на тлі "загальнонаціонального масштабу" (Р. Барт). Отже, в кожному національному суспільстві маємо підстави розрізняти щонайменше дві етики в зв'язку з дискурсивними практиками: етику свободи і гідності та етику примусу і підлеглості. Якщо перша відображає інтенцію на потребу і визнання *іншого*, то друга спрямована на людське самоусвідомлення, на зосередження людини на самій собі.

Слід взяти до уваги, що дискурс підлеглості стосується влади в широкому сенсі, – не лише політична влада, але й влада традиції, етичності і навіть "моральних устоїв" може слугувати непроникним дзеркальним відображенням самого себе. Підлеглість (за означенням) запроваджує таку форму самоусвідомлення, в якій значення самозумовлюваного життя усувається в тінь минулого, підлягаючи соціально-політичній інтерпретації. Людина в дискурсі підлеглості розглядається переважно як істота винятково соціальна, подібна до багатьох інших (чи словами А. Росміні – істота сеньйоральна).

9.9.7. Права людини як прагнення гідності

Потреба в етиці й етичності, що стверджують свободу людського життя та його можливості, переважує теоретичні дебати і пошуки аксі-

ологічних принципів. Водночас можливості свободи й гідного спільного життя залежать від адекватних суджень про людину та іманентного дискурсу.

Адекватність суджень досягається навколо визнання за людиною значення *гідності*, рівновеликої для кожного. Таке значення складається як здатність і потреба ставитися до людини не так, як до власного "Я", а як до *іншого* – до іншого життя, сповненого свободи волі та гідності її здійснювати.

Людині *дарована* свобода як її природне право на життя, що не може бути ні передароване, ні позичене, ні суджене. Взаємовизнання такого природного права за кожною людиною долучає до дійсності додатковий природний чинник – розум. Існування природного права за участю розуму людини перетворюється на "буття гідності", що притаманне саме людській істоті в її суспільному житті. Визнання за життям стану гідності ставить табу на застосування насильства, передбачаючи, що життя має змінюватися на *краще*.

Йдеться про життя не в біологічному значенні, а в людському – в значенні здійснюваної свободи в суспільстві за участю кожної людини. Людина за природою свого життя прагне визнання, яке може здобути (чи не здобути) лише від іншої людини. Природа такого прагнення є спільною для всіх. Люди об'єднуються не лише зверху – державою і політичною владою. Вони передусім об'єднуються знизу спільним прагненням визнання гідності, заради чого, буває, виникає готовність пожертвувати майном і навіть добробутом. Людина, сповнена гідності, житиме інакше, аніж людина без прагнення до неї. Звідси якість життя – це не стільки добробут і достаток, як гідне життя, як визнання, як людяність та безпека. Етика забезпечення гідностей людини або якості життя в соціальному контексті перетворюється на дотримання *прав людини*. Р.Рорті з цього приводу пише, що "подібно до того, як нестача почуття власної гідності перешкоджає проявляти моральну сміливість особи, так недолік національної гідності мало що може дати для повнокровної і дієвої дискусії про національну політику"⁶⁴⁸. Очевидно, що не може бути будь-якої дискусії про "національну політику" народу невольного, залежного від чужої політичної влади. *Обмежена національна гідність обертається обмеженням прав тих людей, з яких складається конкретна спільнота*. Соціальні особливості суспільного життя індивідів, незважаючи на формально добру конституцію, лімітують можливості здійснення гідності особи і забезпечення

⁶⁴⁸ Рорти Р. Обретая наша страну. – С. 11.

прав людини. Адже за протилежного припущення гідність життя, перетворюючись у засіб не цілком ясної мети, зводиться до соціальної фактуальності або ж ідеї.

Гідність людини також не належить до апріорних значень, що сягають поза людський досвід; навпаки, вона виходить з людського життя й існує через нього. Філософія прав людини дозволяє тримати під інтелектуальною увагою розрізнення гідності людського життя від спокуси редукаціонізму й ідентифікації його конкретного історичного стану зі станом натуралістичного, економічного, соціального, політичного, релігійного, культурного чи ще іншого ґатунку. Навпаки, спроба ототожнення й спрощення сприймається як форма насильства над можливостями життя. "Звести людське буття до простого факту означає вчинити насилля щодо гідності самого існування" (Мальдонадо).

Усунення насилля і здійснення прав людини поєднуються в одному етичному дискурсі. Значення прав людини полягає передусім: а) у здатності інтелектуального, артикульованого виокремлення загрози насильства задля його критики; б) у поступовому усуненні будь-яких форм насилля проти людської гідності, що перешкоджають розгортанню можливостей життя, перетворюючи його в боротьбу за виживання.

Дотримання прав людини передбачає таку етику, яка покликана змінити ставлення людини до Іншого й прийняти його становище на рівні гідності особи. Насильство має перестати бути індивідуальною проблемою людини; його усунення ставатиме спільною турботою про життя, в якому стосунки між людьми уникатимуть приниження й навмисної образи, а гідність не відчуватиме тиску обставин.

9.9.8. Насильство

Насильство – це характерно людський феномен. Існує в суспільстві в різноманітних формах, які мають конкретно історичний і культурний характер. Воно є дійсністю, яка повсякчас відтворюється в нових формах і загрожує людині, соціальній групі, етносові, спільноті. Проблема полягає в тому, що насильство стає дедалі анонімнішим, прихованішим і водночас системним. Назву хіба деякі із актуальних загроз: насильство через посередництво неполітичних груп, які, проте, здійснюють владу через соціальне, економічне, ресурсне, інформаційне, культурне домінування, так чи інакше опираючись на державно-політичну підтримку. Насильство є культурним і суспільно-політичним феноменом, що відповідає певним формам раціональності, а

також критики і контролю. Держава, перебираючи функцію покарання на себе у вигляді монополії на насильство, віддавна покликана реагувати на відкриті форми насилля (до яких зокрема належить кримінальний вчинок). У ХХ столітті найтяжче насильство здійснювалось від імені держав, кожна з яких мала формальні конституційні гарантії захисту людини від зловживань владою.

Ідея прав людини іманентно спрямована на попередження насильства в прихованих, тонких формах, у тому числі й формі культурного домінування. Саме тут насильство здійснюється не епізодично, а є проявом щоденної практики в певних соціальних обставинах, спрямованих проти людини або спільноти. Насильство перетворюється в системні норми поведінки, звичаї чи навіть стає способом життя. Воно може набувати етичної легітимності, ставати формою етичності в контексті певної соціально-культурної спільноти. Найпоказовішою є соціальна практика зверхнього ставлення до жінки в більшості суспільств. Очевидно, існує закорінена традиція розуміння людини та її гідності в таких соціально-культурних явищах, зокрема російської історії, як "Домострой", община, комуна і колгосп.

Іншими словами, джерелом насильства є і держава, і саме суспільство, проте там і там воно ідентифікується навколо значень влади. Найтотальніша форма насильства здійснювалася напівлегітимно від імені комуністичної держави і мала первинне метафізичне обґрунтування в марксизмі-ленінізмі. Обґрунтування носило власне етичний зміст і полягало в дихотомічному підпорядкуванні прав людини (громадянських) до т. зв. соціальних прав. Гносеологічною підставою стала редукція значення свободи до значення рівності, що історично й політично наклалася на інтенцію общинного способу життя і відповідної етичності ("нравственности") переважної більшості населення тодішньої Росії.

Тоталітарна форма насилля, що здійснюється від імені влади, докорінно суперечить природному праву людини на свободу, проте успіх досягається не лише з допомогою армії, спецслужб і міліції. Велику роль відіграє готовність частини суспільства легітимно сприйняти насильство, вписуючи його форми в чинні, готові способи життя і надто – в дискурсивно-мовленнєві структури світосприйняття. Перші тонкі форми насилля розпочинаються в мовленні; для тотального насилля мовлення і мова мають бути перетворені на енкратичний дискурс пропаганди. "Геббельс" – це медіум, який засобом дискурсу перетворює гідність людини в гордість солдата і підданого метафізичної теорії, від

імені якої здійснюється інтерпретація – чаклунство. Подібно як у середньовіччі, де “повідомлення про істину” належали освіченій клерикальній верхній верстві населення, “нові факти”, “якщо вони переступали поріг звичного, перекроювалися на “відмінне” – віщування і чудеса. Факти перетворюються в знамення... Приглушувалася новизна історичної сфери “повідомлення” і, як знамення та дивовижі, відтягувалася в ту сферу репрезентативності, де народ тільки з правом схвалення допускався до ритуальної чи церемоніальної участі у відкритості, нездатної давати самостійні інтерпретації”⁶⁴⁹.

9.9.9. Критика як знак свободи

Критика чаклунства – від магії до пропаганди – є необхідною умовою розпізнавання насилля й ідентифікації свободи волі людини. Критика – це передусім природна функція розумової активності, що однаково стосується гуманітарних і природничих пошуків. Тому для тоталітарного режиму під підозрою є кожний, хто займається розумовою активністю. Мовчання вчених чи інтелігенції щодо насильницьких дій влади свідчить не стільки про їхню згоду з самою владою, скільки про приховані мотиви нею скористатися або про елементарний страх – у будь-якому випадку виказуються пріоритети етичних орієнтацій. Тоді, коли пряма участь у авторитарній владі сигналізує про зведення порохунків не лише з критичним мисленням, а, й напевне, з інтелектом. *“Неможливо прийняти владу, яка практикує насильство, і не прийняти мови насильства”*. Різниця стосується лише форм поведінки. Адже мова – це не тільки слова, які вживаємо, це також уявлення про себе і про іншого.

Критика є передумовою заперечення насильства і першим кроком до визнання пріоритету свободи і встановлення правових норм суспільного регулювання взаємин. Як правило, дієва критика може здійснюватися в контексті усієї гуманітарної літератури і культури; саме тут людина перетворюється на художнього героя, який органічно не сприймає насильства і прагне здійснювати власну свободу.

Заперечення насильства через інтерпретацію його форм та умов створює раціональні передумови його ідентифікації та виокремлення прав людини і можливостей їх захисту. Звідси раціональні форми дискурсу, заснованого на пріоритеті вартості свободи, є необхідною умо-

⁶⁴⁹ Див.: Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості: дослідження категорії громадянське суспільство. – С. 60.

вою складання соціальності з фіксованими правовими громадянськими нормами.

Інтелектуальна інтерпретація світу сама в собі є виявом його природи через розумову активність людини. Поза інтелектуальним проникненням соціальність залишається глухою, закритою до свободи і прав людини, де насильство сприймається крізь призму "природних катаклізмів" поза диференціацією з особливостями людського життя.

Критичне ставлення до насильства на рівні інтелектуально-раціональної функції виявляє властивість, іманентну життю, його інтерпретації людиною. Під знаком критики здійснюється визнання гідності людини та якості життя, що може бути забезпечене спільними зусиллями вільної людини. Етичний дискурс свободи і прав людини кидає виклик, в тому числі так званій "ліберальній індиферентності", або байдужості до іншого, яка втілюється в принципі: "живи і не лізь у життя інших" (в українському варіанті – "моя хата скраю"). Проблема байдужості пов'язана з соціальним змістом свободи. Адже свобода, як і демократія, здійснюється лише в суспільстві, спільноті людей. Індивід може бути вільним пропорційно до можливості незалежності інших. Навіть коли я йду на дільницю і беру участь у голосуванні за "добру людину", то свобода мого вибору матиме нульовий ефект для мене (громади), коли такого ж вибору не вчинять інші. Свобода потребує належного *розуміння* і не може здійснитися на рівні особистої *гадки* або впертості переконання, інтенцією якого є будь-яка очікувана *особиста* вигода. У такому значенні свобода перетворюється лише в сваволю. Звідси сенс слів Ж.- П. Сартра: "Ми всі однаково винні у всьому". Навіть наявність достатньо ґрунтовної політичної демократії далеко не означала (історично й культурно) соціальної свободи жінки, відсутності расової та етнічної дискримінації або звичайного насильства.

9.9.10. Солідарність: світ без насильства

Свобода дії людини є спільним для багатьох процесом, що в історико-культурному контексті здійснюється через природу рівноправ'я – тобто в формах громадянського суспільства. У соціальності громадянського суспільства насильство збалансовується не просто відповідною дією держави, а орієнтованістю самого суспільства на такі правові норми, що найкраще ґарантують вияв свободи людини і заохочують добровільну і благочинну поведінку.

Сукупність добровільних дій, здійснюваних у певному соціальному просторі без примусу державної влади, утворює спільне взаєморозуміння і супроводжується *солідарними* взаєминами⁶⁵⁰. Іншими словами, солідарність – це такий стан взаємодії між людьми, в якому виникає злагоджене розуміння й сприйняття світу без насильства. У такому “світі” життя людини приймається за найвищу вартість, яка не обумовлена нічим, окрім свободи. Солідарність за походженням не належить до державної влади, вибудованої за принципом ієрархічної підлеглості. Проте солідарність не зводиться і до *соціальності* громадянського суспільства; вона хіба проймає його публічний і приватний простори, функціонуючи в формі спільновизнаного дискурсу сподівань на краще. Значна частина публічного простору солідарності транслюється через *культуру* суспільства. Уже згадуваний американський філософ Р. Рорті в статті “Солідарність чи об’єктивність?” (1985 р.) критикує намагання засновувати наш інтерпретативний словник на апеляції до “об’єктивності”, пропонуючи прагматичну альтернативу, яка полягає, на його думку, в тому, що легітимація завжди є звернена до “солідарності” або культури. Він вважає, що існує два принципові способи, якими люди намагаються, помістивши своє життя в ширший контекст, надати йому сенсу. “Перший – полягає в тому, щоб оповідати історію про свій внесок до спільноти... Другий спосіб – описування самих себе як таких, що перебувають у прямому відношенні до *нелюдської реальності*”⁶⁵¹. Якщо перший спосіб є прикладом прагнення солідарності, то оповіді в контексті другого є зразком об’єктивності. Той, хто шукає об’єктивності, “дистанціює себе від фактичних людей, які його / її оточують, мислячи себе як члена деякої іншої дійсності або уявної групи, а радше приєднуючи себе до чогось такого, що може бути описане без посилання на будь-яку конкретну людину”⁶⁵².

Такий підхід до солідарності пов’язує її з можливостями інституалізації в контексті конкретної етнічної культури, що й собі переводить стан солідарності до розряду випадкових, “відносних” феноменів у людській історії.

⁶⁵⁰ Див.: Карась А. Ф. Свобода і дійсність громадянського суспільства // Схід. Аналітично-інформаційний журнал. – Донецьк, № 6 (49), вересень-жовтень 2002. - С. 49-55.

⁶⁵¹ Rorty Richard. Solidarity or Objectivity? In Objectivity, Relativism and Truth . - Cambridge: Cambridge University Press, 1991. - P. 21.

⁶⁵² Див.: Rorty R. Contingency, Irony and Solidarity. Cambridge, New York: Cambridge UP, 1989. - P. 167.

Погляд Р. Рорті має багато прихильників і не менше критиків. Серед останніх ті, хто вважає його теорію "ліберальною утопією". Скажімо, відомий іспанський філософ А. Кортіна переконує, що суть солідарності в тому, що вона не може бути інституалізована і, відповідно, не визначається контекстом стосунків "один з нас", а, навпаки, за походженням орієнтована на сприйняття "іншого свого"⁶⁵³.

Видається, що варто враховувати два підходи в сенсі двох типів можливої солідарності: прагматичної і "жертвовної", так би мовити, в контексті "шляху до обрїю" і "шляху поза обрїю" – з тим, що така і така солідарність існують у дійсності і є чинниками її творення. Суперечка про єдиний тип солідарності повертається до класичного типу гносеологічного боку проблеми і претендує на встановлення єдиної раціоналістичної кореспонденційної *істини* в позаісторичному контексті буття спільноти. Якщо ж міркуємо про солідарність не в позажиттєвому просторі, то погляд Р. Рорті виявляє справжню проблему інтерпретації солідарності. Проте заперечення поняття істини, яке він називає "порожнім метафізичним компліментом", зіштовхується з позицією Ч.С.Пірса, якого Р.Рорті визнає своїм учителем. Відомо, що Ч. С. Пірс (1839–1914), фундатор прагматизму, надавав поняттю істини та інтелектуальній потребі в ній позасумнівної ваги. З цього приводу погляди Р. Рорті зазнають нищівної критики американки-філософа Сюзан Гаак⁶⁵⁴.

Спроби інтерпретувати природу солідарності наштовхуються на проблему "історичного контексту" як основи прийняття соціальних явищ. Загроза редукції феномена солідарності до соціальності криється в прагненні пояснювати те і друге детерміністичними раціональними концептами, що ототожнюються з природою розуму. Проте суспільне життя не вичерпується його розумово-раціональним виміром. Багато чого має розсудкову природу, поза якою взагалі неможливий сталий консенсус (єдність). Солідарність не належить винятково до раціональності або раціонального розуму, вона є радше розсудковим розумінням і в цьому пов'язана з *моральною* природою особи. У такому сенсі варто погодитися з думкою Дж. Ролза, що "суспільство розсудку не є ні суспільством святих, ні соціумом зосереджених на самих собі.

⁶⁵³ Cortina A. *Etica aplicada y democracia radical*. Madrid: Ed. Tecnos, 1995 - P. 19.

⁶⁵⁴ Haack S. *Manifesto of a Passionate Moderate. Unfashionable Essays*. The University of Chicago Press, Ltd., London, 1998. - P. 31–48.

Значною мірою це частина нашого буденного світу, що ми його не надто поцінуємо, поки не зостанемося без нього⁶⁵⁵.

Розсудкове, на відміну від розумово-раціонального, безпосередньо звертається до громадського світу інших. Солідарність складається в таких точках зустрічі між людьми, коли вони зацікавлені безпосередньо один одним, а не лише вигодами, які можуть бути від зустрічі. У таких моментах життя солідарність відіграє фундаментальну роль для суспільної єдності і взаємопідтримки. Окрім того, „ми сприймаємо солідарність як факт, який відіграє надзвичайно важливу роль у *спільному житті всіх живих істот* (курсив мій – А. К.), відкриття якого було окреслено в новітній час як першорядне⁶⁵⁶.

Солідарність спрямована до майбутнього в тому сенсі, що вона виявляється спільним зусиллям задля збереження життя та продовження його в майбутньому. І життя, і солідарність є мета сама в собі. Через онтичне спрямування до майбутнього солідарність дає значення сучасному життю і суспільству. Майбутнє виникає як віртуальне значення, відносно якого усвідомлюється минуле і, що важливо, висвітлюються, інтерпретуються нові, кращі альтернативи чи можливості самоздійснення. Проте без дійсної (а не віртуальної) відповідальності за теперішнє і минуле не може бути солідарної упевненості і в майбутньому – воно залишатиметься станом фантазії. Сенс історичної пам'яті складається як потреба відповідальності перед майбутнім: буде в ньому людина чутися краще, вільніше, упевненіше, чи майбутнє залишатиметься гарантією збереження характеру попередньої влади та відповідної етики суспільних стосунків.

Р. Рорти зауважує, що „оповіді про те, чим була країна і чим вона прагне стати – це не так спроби точного зображення, як спроби знайти етичну ідентичність⁶⁵⁷. У „пункті зустрічі з іншим“ інтенція гідності і значення солідарності збігаються в контексті етики свободи.

Контекст етики підлеглості сприяє такій інтерпретативній настанові мислення, в якій відбувається застрявання на минулому, вихоплене значення якого зумовлює уявлення про майбутнє в подібні „фантазії“, утопії або божевілля. Оскільки значення та уявлення функціонують у певному дискурсивно-мовному контексті, то „застрявання“ звично породжується наперед існуючими (узвичаєними) концептами і

⁶⁵⁵ Ролз Джон. Політичний лібералізм. К.: Основи, 2000. – С. 73.

⁶⁵⁶ Данилів В.- Ю. Солідарність і солідаризм / Пер. з нім.- К.: KM Academia, 2000. – С. 91.

⁶⁵⁷ Рорти Р. Обретаю нашу страну. – С. 22.

парадигмами, які за своїм походженням і раціональним статусом належать до минулого періоду суспільства. У такий спосіб дискурс конститує "семіотичне відставання" ("semiotic lag") у розвитку. Новий пункт зустрічі досягається тоді, коли стає можливим вдало створити свіжий поворот думки й адекватного значення-вислову, що виражатиме не минуле, а нове, сучасне. Тобто мова сама перебуває під впливом культури, що її історично породжує, існуючи також у постлінгвістичних структурах. Останні є *продовженням еволюції життя*, в контексті якого і виникає мова. Життєвобіологічне взаємопов'язане з гуманітарним від його походження до його неперервної кореляції через асиметрію півкуль головного мозку і загальносеміотичні контури сприйняття і розуміння.

Солідарність – це передусім певний стан усвідомлення і розуміння, що з'являється як феноменологічний знак. Солідарність надходить не від зовнішньої соціальності, а від *розуміння* людиною соціальності. Тому солідарність може бути з різною мірою солідарних взаємин. Проголошення марксистами-комуністами пролетарської солідарності як найвищої чесноти не перетворилося, як гадали, в створення солідарної соціальності. Навпаки, зацікавлена в бідності багатих "пролетарська солідарність" у політичних діях більшовиків здійснювалася в тотальному насильстві над людиною і суспільством.

Солідарність як феномен не тотожна зі значенням того, що вкладаємо в такі слова і дії, як допомога, послуга і навіть добродійність. Про це говорив не так давно майже не відомий в Україні чеський філософ Ян Паточка, праці якого вийшли французькою мовою наприкінці 1970-го року. Солідарність він ідентифікував як феномен "зворушення" (спантеличення), що виникає під впливом усвідомлення факту насильства і порушення людських прав. "Зворушення" близьке за своєю природою до віри в ранкове світло наступного дня, віри в "життя" і "спокій" (мир). Солідарність не є простою реакцією на здійснення насильства, а радше сподіванням і відкритістю людини до прийдешньої радості, в світлі якої те, що суперечить її можливості, виокремлюється свідомістю як насильство і знущання. Відтак солідарність набуває свого значення в історії лише поступово, проте вона відіграє дедалі значнішу роль в "онтологічному уконституюванні буття людини" і виконує феноменологічну функцію *соціальної надії* на краще⁶⁵⁸.

⁶⁵⁸ Паточка Ян. Єретичні есе про філософію історії / Пер. з чеськ. – К.: Основи, 2001. – С. 349.

Звідси солідарність – це розуміння; розуміння, яке ширше за вербальне мовлення і раціональні практики. Лише там, де є розуміння, існує солідарність. Контекстом розуміння і солідарності є культура⁶⁵⁹, що підтримує етику свободи. Солідарність потребує спільної ясної мови і культурно узвичаєних кодів і символів; тобто мова солідарності потребує бути відкритою, публічною і прозорою, такою, що відповідає некорисливим *спільним* інтересам. Такою є мова *спільних, громадських* інтересів. Бути громадським – це бути спільним або су-спільним, відкритим для всіх, діяти не криючись. Громадська відкрита дія в римському праві вважалася традицією *res-publica*. Мова і практика солідарності інтенціонує суспільство рівних у своїх правах людей. У сенсі соціальної організації – це таке суспільство, в якому вигода одного індивіда не перетворюється на поразку іншого. Навпаки, відносини за принципом “перемога – поразка” відсуваються з соціального простору солідарності; натомість складається розуміння і потреба взаємодоповнення здібностей людей з рівними правами. Суспільний простір, з достатньо розвинутим дискурсом та етикою свободи, породжує потребу громадянських прав і громадянського стану як добре організованої справедливої суспільної співпраці.

9.10. Поняття і структура громадянського суспільства

На сучасному етапі дослідження феномена громадянського суспільства сформульовано чимало його визначень. Зокрема в підсумковій праці, яка вийшла за редакцією І. Підлуської, стверджується, що, “за словами Є. К. Бистрицького, станом на червень 2003 року в світі існувало 57 варіантів тлумачення дефініції”⁶⁶⁰. Загалом визначення можуть бути зведені до формули, що громадянське суспільство – це солідаризований вплив громадськості на формулювання та реалізацію

⁶⁵⁹ Культуру тут розуміємо як історично сформований *текст*, гетерогенну знакову систему або “павутину” взаємокоординованих значень, витканих людьми як членами спільноти; найважливішим фрагментом такої павутини є вербальна мова. Передусім йдеться про культуру повсякденного життя між людьми, а також культуру через посередництво церкви, громади, асоціацій, корпорацій, клубів, університетів, наукових товариств, спілок, спортивних команд тощо, життєдіяльність в яких обумовлюється належними дискурсивними практиками.

⁶⁶⁰ Корені трави: Громадянське суспільство в Україні: стан та перспективи розвитку / Упоряд.: І. Підлуська та ін. – К.: Фонд „Європа XXI”, 2003. – С. 14.

владних рішень щодо дотримання прав людини та гарантії її вільного розвитку з метою забезпечення самовизначення кожної особи.

Пропоноване визначення не претендує на всеохопність; воно відображає кілька ключових моментів соціального буття людей: еволюційно обумовлену потребу творчого самоздійснення особи; формування простору свободи як вияву "початку дії", незалежної від сторонніх впливів і детермінізму обставин; громадської солідарності щодо несприйняття і соціального неприйняття примусу і насильства; субсидіарності не лише соціальних "скупин", громад, груп, етносів, культур, але й хисту та здібностей кожного члена суспільства.

Близькою до пропонованого підходу є дефініція А. Ф. Колодій, яка підкреслює, що "громадянське суспільство – це не лише сфера, але й історично сформований тип взаємодії, певна модель соціальної організації..."⁶⁶¹ Громадянське суспільство – це такий тип соціального прогресу, що зорієнтований на розкріпачення людини від примусової політичної чи державної влади або ж від будь-якого домінування на основі її залучення до суспільного врядування задля створення рівних громадянських можливостей самоздійснення. Суб'єктами громадянського суспільства є вільні і рівноправні індивіди.

Опираючись на сучасні підходи і зокрема на праці Ч. Тейлора та А. Колодій, можна визначити кілька основних інтерпретацій поняття громадянського суспільства.

1. Найпоширенішою є інтерпретація громадянського суспільства через виокремлення сукупності неурядових, громадських організацій (або "третього сектора"), які визнаються його активним ядром.

2. Громадянське суспільство інтерпретується як відносно самостійна і незалежна від державного втручання соціальна структура.

3. Громадянське суспільство визначається як система інститутів, асоціацій і взаємодій неполітичного ґатунку, що здатні впливати на політичний процес у державі.

4. Громадянське суспільство ототожнюється з усією позаполітичною чи позадержавною сферою суспільного життя.

5. Громадянське суспільство розглядається як система горизонтальних зв'язків між індивідами, які створюють солідарні й субсидіарні норми суспільної дійсності, що є підставою антикорупційної ідентифікації населення і перетворення його на свідомих громадян.

⁶⁶¹ Див.: Колодій А. На шляху до громадянського суспільства. – С. 68-69.

6. Громадянське суспільство – це сукупність свідомих та активних громадян з високими моральними нормами і громадською відповідальністю.

7. Громадянське суспільство інтерпретується як така суспільна форма дискурсивних практик (або “символічного світу”), в основі якої нарощуються значення громадянської культури населення та демократичні цінності.

Спільним для всіх інтерпретацій є визнання того, що громадянське суспільство складається як простір здійснення свободи.

З приводу структури громадянського суспільства в літературі триває дискусія. З погляду розмежування суспільства і держави та окреслення недержавної життєдіяльності населення, громадянське суспільство складається з: а) добровільно створених громад, асоціацій та органів; б) ринкової конкуренції; в) приватної сфери; г) публічної сфери.

Структура громадянського суспільства в ракурсі горизонтальних відносин, що не зводяться до інституційних утворень, складається з: а) соціальної сфери як сукупності сімей, громадських організацій, рухів, органів місцевого самоврядування; б) економічної сфери, що поєднує недержавні підприємства, фонди, асоціації, кооперативи тощо; в) духовної сфери, розгалуженої у вигляді “реальних можливостей” свободи слова, думки, творчості, незалежних від державної влади ЗМІ та громадської думки, закладів та осередків освіти і культури.

Громадянське суспільство в ракурсі асоціативної сфери як сфери добровільної активності складається з царин: а) повсякденного життя з його спонтанними потребами; б) соціально визнаних традицій благодійності; в) культурно-освітніх ініціатив; г) парapolітичної діяльності рухів та організацій; д) міжнародної діяльності усіх типів добровільних організацій.

Окрім того, з огляду на приватну сферу громадянське суспільство включає інституційні форми організації праці, продукування (виробництва), розподілу, сімейних стосунків, відносин з природою, стандарти раціональності, поступу і громадянського дискурсу.

Загалом громадянському суспільству притаманні такі основи й елементи:

а) добровільні об’єднання громадян або неурядові (недержавні) організації;

б) місцеве самоврядування;

- в) спільно поділювані вартості, що є підґрунтям національної ідентичності (Тобіас Шельдбауер)⁶⁶²;
- г) громадянські рухи і політичні партії, які не перебувають на жодному рівні влади;
- д) незалежні засоби масової інформації;
- е) громадська думка;
- є) прозорі і підконтрольні громадськості вибори і референдуми;
- ж) сформовані на основі громадян форми судових та правоохоронних органів (колегії присяжних, муніципальна виборна міліція);
- з) відповідні дискурсивні практики в сфері культури, освіти, політичної і громадської активності, повсякденних норм спілкування і поведінки.

У визначенні структурних елементів я опирався зокрема на аргументи А. Колодій, вважаючи за доцільне доповнити політологічний аспект визнанням громадянських вартостей і відповідної культури і надто дискурсивної практики.

Таким чином, феномен громадянського суспільства багатолікий і неоднозначний в інтерпретації особливостей розвитку різних суспільств і в історичному, і в культурному сенсі. Якщо цього не врахувати, то "виникає велика плутанина й неправильне розуміння культурних традицій і суспільств" Заходу і центральносхідної Європи. Лише зважена і продумана позиція щодо концепції громадянського суспільства з урахуванням її логічних особливостей та історичних умов застосування дає можливість інтерпретувати громадянське суспільство в сенсі вільного самовизначення людини. Що стосується української перспективи, то вона, очевидно, також має узгоджуватися не лише з популярними концептами, але й з досвідом історичного й соціокультурного шляху до незалежності в контексті еволюції семіозу і сприйняття, поєданого з культурними спадщинами та їх сенсами здійснювання свободи.

⁶⁶² Тобіас Шельдбауер, сучасний німецький дослідник проблем громадянського суспільства, переконливо обґрунтував наведену тезу на конференції „Основи й елементи громадянського суспільства”, що була організована Українським національним комітетом молодіжних організацій та Фондом Конрада Аденауера і відбулася у Львові 5 – 6 жовтня 2002 р.

РОЗДІЛ 10
**ЄВРОПА І УКРАЇНА:
РЕТРОСПЕКТИВА ЗБЛИЖЕННЯ**

**10.1. Здійснення громадянського
суспільства: від громадянської свідомості до
національної держави**

Незважаючи на великі розбіжності в тлумаченні природи громадянського суспільства, які, до речі, за останні роки ще більше ускладнюються, залишається принаймні важлива згода в тому, що громадянські суспільства виникають в модерну добу. Така згода симптоматична щодо повноцінності громадянського суспільства і означається не лише самодіяльною активністю людей поза державно-політичною конкретикою, а, навпаки, власне політичні характеристики держави є необхідним доповненням цінності і довершеності громадянського суспільства. Проблема "громадянське суспільство – держава" залишається найгострішою у всіх минулих і сучасних дебатах. Хоча досі не має ясності з приводу означеної проблеми, яка дедалі глибше потопає в лавині інтерпретацій, немає підстав виводити контекст громадянського суспільства поза його зв'язком з державою. У разі ігнорування даної проблеми природа громадянського суспільства редукуватиметься до ідентифікації його зі спілками, або ж т. зв. НУО (чи НДО). Така редукція, хоча й може мати тактичне політологічне та нормативне значення, проте, мало допоможе усвідомленню суті проблеми. Наявність великої кількості громадських організацій не свідчить про власне громадянське суспільство. Скажімо, дослідникам відомо, що в пізньоімперському Китаї існувала сила-силенна дрібних громадських організацій. Врешті, в сучасному Китаї вони існують також, проте Китай не переставав бути деспотичною державою.

Але існує другий бік проблеми. Навіть якщо зміст громадської активності не підлягає прямому втручання з боку держави, це не означає самодостатності умов для вільного розвитку людини й справедливо організованої співпраці. Тобто наявність протогромадянського суспільства, що набуває усамостійнення через "невтручання" держави, не обов'язково перетворюється в демократичне. Навпаки, воно може каталізувати процеси партикуляризму груп, атомізації людей і посилювати відчуження й недовіру між ними. Це радше суспільство, в яко-

му піддані монарха перетворилися не на громадян держави, а на мешканців міст, у яких економічні, прибуткові інтереси й потреби стали визначальними і домінуючими. Такими вони можуть бути просто через те, що відбувається різке збіднення населення, дедалі більша частина якого вимушена щоденно затрачати всі фізичні і духовні зусилля заради виживання. Це той тип громадянського суспільства, який зобразив свого часу Гегель, урівноважуючи його антагоністичні суперечності державою, значення якої він некритично переоцінив. Однак Гегель зробив спробу виходу з того глухого напрямку інтерпретації громадянського суспільства, ледве чи не маніхейського, коли державі приписуються лише темні конотації, а громадянському суспільству винятково світлі і прогресивні.

З іншого боку, ідеологізація погляду на громадянське суспільство, на думку Крістофера Бріанта, викликана політичним розчаруванням тих, хто розглядав державу як інструмент запровадження соціалізму й справедливості, а тепер вирішив перетворити громадянське суспільство в опозицію до держави. Однак такий підхід не може бути корисним суспільству, в якому збуваються демократичні перетворення⁶⁶³. Цікаво, що і у випадку з лібералізмом, і у випадку з соціалізмом ХХ ст. надії покладаються на економічний чинник розвитку, хоча й з протилежними сподіваннями.

В Україні, де попри всю риторику влади, ліберальних і соціал-демократичних груп про первинне значення економічних реформ (вільного ринку) соціальний простір залишається ригідним, реформи стосуються лише переходу раніше державної власності в руки кланів та олігархів. Досвід десятирічної риторики про вирішальну роль вільного ринку, який в Україні досі зовсім "невільний", підказує, що коли не враховувати інших соціальних сил і чинників, то ми й надалі залишатимемося в полоні ідеології по суті промарксистського економічного детермінізму або ж новітнього ринкового фундаменталізму. Новим симптомом у соціальних поглядах є те, що таку ж думку зустрічаємо тепер у західних інтелектуальних і ділових колах (наприклад, застереження з цього приводу висловив Дж. Сорос⁶⁶⁴).

⁶⁶³ Bryant Ch. G. A. Civil Society and Pluralism: a Conceptual Analyses, "Sisyphus": Social Studies, № 8, 1992. – P. 110.

⁶⁶⁴ Див.: Сорос Дж. Хто втратив Росію? // День. №54. 28 березня 2002 р. Тут проводиться думка про те, що "ринкові фундаменталістські упередження" зашкодили демократичному реформуванню пострадянського суспільства за участю державних механізмів регулювання.

Історичним фактом є те, що здійснення громадянського суспільства в Західній цивілізації відбувалося як спільний процес трансформації в кількох суспільних сферах: соціальній, економічній, державно-політичній, правовій, гуманітарно-культурній і релігійній.

Перетворення середньовіччя на добу модерну загалом позначилося перетворенням людини підданої (королеві, сюзеренові) на людину-громадянина. То був процес активної зміни соціального статусу, перетворення станів і верств, зародження соціальної мобільності особи, яка здійснювала індивідуальну свободу, утворюючи нові форми виробництва і нові форми дозвілля.

Форми співпраці, товариськості і комунікації набували нового вигляду і нового змісту. Центром нагромадження інформації, розваг і прибутку стає нове бюргерське чи міщанське місто. Воно "не лише економічно виступає осередком життя громадянського суспільства, а в культурно-політичному протиставленні "дворові" передусім виказує ранню літературну відкритість, яка знаходить свої інституції в кав'ярнях, салонах та застільних товариствах", – пише Ю. Габермас⁶⁶⁵. Цікаво, що після того, як була відкрита перша кав'ярня в Європі, в першому десятилітті XVIII ст. у Лондоні їх було вже понад 3000, кожна зі своїм особливим товариством, у якому жваво сперечалися про справи громадські і навіть політичні. Важливо те, що міщани вели розмови народною мовою, а не латиною, тобто тією мовою, якою розмовляли й селяни. Підґрунтя такого спілкування закладалося впродовж кількох століть. З XVII ст. досить поширеними в Європі ставали т. зв. мовні ордени або товариства. Велику популярність здобули мовні товариства в Німеччині, ідеологія яких мала виразну соціальну компоненту, – гуртувати "осіб нерівного стану задля формування рівності й товариськості". Ю. Габермас з цього приводу пише, що "такі ордени, камери та академії свою сумлінність докладають до плекання рідної мови, бо її тепер розглядають як засіб порозуміння між людьми як людьми, нехтуючи обмеженнями суспільної ієрархії..."⁶⁶⁶

У таких товариствах збиралися представники усіх соціальних станів, навіть аристократи, які були позбавлені політичної влади, і звичайні, прості міщани. У таких гуртках, а ще раніше – гільдіях і релігійних громадах формувалася практична соціальна рівність. Однак, що дуже важливо, в умовах політичного *абсолютизму* і монархічних дес-

⁶⁶⁵ Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості: дослідження категорії громадянське суспільство. – С. 73.

⁶⁶⁶ Там само. – С. 79.

потій нові неієрархічні формоутворення з соціально *рівними* горизонтальними стосунками членів гільдій, товариств, гуртків на початках часто вели втаємничену (від влади) активність. "Згуртування приватних осіб у публіку тут відбувається таємно" з відповідним типом мовно-мовленнєвої втаємниченості – містичності. Про такий невидимий бік нової для Європи комунікації говорять слова Лессінга про те, що "громадянське суспільство не є хіба що тільки пагінцем франкмасонства", поширеного тоді по всій Європі.

Варто пригадати, що український аристократ І. Котляревський, який публічно підніс до рівня офіційної літературної народну українську мову, був впливовим слобожанським і петербурзьким масоном.

Процес перетворення підданих феодального стану на громадян модерної держави розпочався фактично в Італії ще з XII ст. Відтоді відслідковуємо створення нових безпрецедентних раніше форм самоврядування у формі "комунального республіканства", що стало альтернативою до вертикальних ієрархічних відносин середньовіччя. Вже в XII ст. комуни (що в нашому значенні є спільнота або громада), які не підпорядковувалися традиційним державним інституціям, були утворені у всіх містах Північної і Центральної Італії. Такі громади (комуни) виникали з добровільних товариств, члени яких спільно присягалися підтримувати один одного для взаємодопомоги і безпеки. Громадянське республіканство сприяло тому, щоб широкі верстви народу брали участь у врядуванні. Італійський історик Карла Чіполла наголошує те, що новий спосіб організації життя радикально змінив не лише соціальність, але й самопочуття і світосприйняття людини. "Гільдія, братство, університет, а передусім гільдія над гільдіями, спілка всіх громадян – комуна – були інституціями, що створені новим світоглядом і відображають нові ідеали"⁶⁶⁷. Наслідком нових форм комунікації і самоврядування стало "могутнє і ще не бачене піднесення громадянських почуттів" (Р. Патнам) і означувана ними форма дискурсивної етичності, зорієнтована на самостійницький й автентичний спосіб поведінки.

Проте італійське "громадське республіканство" було не лише унікальним для Європи XIII-XIV ст., але й в самій Італії воно набуло поширення лише в Північній і Центральній частинах. Південь Італії залишався під впливом інших чинників – візантійського авторитаризму, а пізніше норманських найманців, що утворили могутнє Норманське королівство, яке ніколи не знало незалежних комун. Тому в Італії до

⁶⁶⁷ Cipolla, Carlo M. Before the Industrial Revolution: European Society and Economy, 1000-1700, 2 ed. London: Methuen, 1980. – P. 148.

початку XIV ст. виникло два типи, дві системи врядування, поєднаних фактично з двома типами *етичності*. Вони були тісно інтегровані "зі своїми соціально-культурними особливостями – славетною норманською феодальною автократією на Півдні та багатим комунальним республіканством на Півночі"⁶⁶⁸. Р. Патнем у розділі книжки, що має назву "Пошуки коренів громадянського суспільства", звертається до думки історика Дж. Ларнера і зауважує, що "постали два різні суспільства і два різні способи життя": "на Півночі люди були громадянами, на Півдні – підлеглими". (Пізніше ми ще повернемося до детальнішого означення того способу життя, який порівняно з громадською активністю Патнем означає як систему "патрон – клієнт", стосунки в межах якої не є продуктом "органічного суспільства", а люди в ній "об'єднуються не на основі взаємної довіри, а під тиском необхідності" з тим, що більша частина населення залишається пасивною та покірною).

Варто також наголосити, що саме італійське середовище з властивим йому громадянським духом витворює потужний інтелектуальний рух під назвою *Ренесанс* з ідеологією *гуманізму*. Коли Піко делла Мірандола написав трактат "Про людську гідність", що вважається маніфестом гуманізму, уже кілька століть людина практикувала громадську свідомість й апелювала до взаємодовіри на основі визнання індивідуальної свободи та відповідальності за взяті перед громадою зобов'язання стосовно спільних справ.

Людина новочасної громади поринула у вир невластивих раніше чуттєво-емоційних або гуманітарних смислів. Прагнення виявити й артикулювати нові нюанси життя і переживання вихлюпнулися на світ багатством мистецьких форм, інтерпретованих у значенні *перспективи* або поступу до глибин власної суб'єктивності. То був цілком новий світ, світ громадського подвижництва, несподіваних свобод і прав, світ нових знаків і ще більше оновлених значень. Природним чином він вивершувався не в ідентифікації з аристократичною мовою небагатьох освічених, а з мовою народних мас, які й формували нову *дискурсивну дійсність* життя, новий *Lebenswelt* з його мовно-мовленневою специфікою сприйняття.

Гуманітарно-культурна сфера життя природно почала наповнювати тексти нової літератури, пісень живими розмовними мовами. Здійснення нової літератури живими народними мовами було одним з головних чинників формування новітніх національних ідентичностей.

⁶⁶⁸ Патнем Р. Д. та ін. Творення демократії. – К.: Основи, 2001. – С. 159.

Водночас народномовний дискурс великою мірою спричинився до демократизації життя і став необхідним компонентом поширення цінностей громадянського суспільства через запровадження гуманітарних текстів, створюваних народною мовою. В Італії, де громадська активність мала вже столітню традицію і прагнула перетворитися в громадянську свідомість, вона була закріплена чи не першою національною літературою, яку утверджували Л. Аріосто (1474-1533) і Т. Тассо (1544-1595). Але ще значно раніше великий Данте плекав мрію про об'єднану Італію. Не без його впливу Н. Мак'явеллі (1469-1527) написав перший політологічний трактат "Державець", намагаючись буквально надихнути короля і папу справдити гуманітарний намір Данте.

Тенденція росту громадянської свідомості до якості національної ідентифікації була властива всій Європі і маніфестувалася створенням літератури живою народною мовою. У Франції таку традицію започаткували поети "Плеяди", в Голландії – Анна Бійнс (бл. 1494-1575), в Іспанії – Мігель Сервантес (1547-1616), в Португалії – Луїш ді Камоенс (1524-1580), в Польщі – Ян Кохановський (1530-1584), в Англії – Спенсер, Марло і Шекспір тощо⁶⁶⁹.

Така тенденція притаманна була і для України. Симптоматичним явищем стала поезія І. Журавницького, однак спроби творити літературу народною мовою в XVI ст. натрапляли на потужний спротив православної церкви з її візантійськими звичаями, які були не лише єдиною формою канонізації духовної комунікації, але й протистояли т. зв. католицькому й протестантському впливам. Саме візантизм православної церкви поважно усувало в тінь потребу національної форми ідентичності, всіляко перешкоджаючи ренесансно-реформаторським поглядам. Церковно-державна верхівка в Україні (решта народу переважно до XVII ст. була неосвічена), здавалося, назавжди переконали себе в тому, що "в ролі всесвітнього правителя візантійський імператор, як заступник Христа, увінчував собою ієрархію держав, у яких жили всі на світі християни. Цими державами керували місцеві володарі..., до яких належав, серед інших, і московський князь"⁶⁷⁰. Після зруйнування Візантії найближчим під тиском польського покатоличення ставав патріарх московський (патріархія з 1589 р.). Яскравий тому приклад знаходимо в релігійно-політичній казуїстиці Львівського ставропігійського братства, верхівка якого в 1592 р. прибула по гроші не

⁶⁶⁹ Див.: Дейвіс Н. Європа. Історія. – К.: Основи, 2000. – С. 498.

⁶⁷⁰ Шевченко Ігор. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття. – Львів: Інститут Історії Церкви ЛБА, 2001. – С. 75-76.

до Константинополя, а до Москви із запевненнями спільної віри й походження, - про приховані мотиви таких орієнтацій йдеться в монографії Андрія Пашука⁶⁷¹.

Таким чином, процес формування громадянського суспільства в Західній Європі складався невідривно від змін у всіх сферах *життєвого світу* і не може бути зведений лише до економічних інтересів. Закладалися нові форми соціальності, в яких людина передовсім поглиблювала значення індивідуальної свободи і переміщалася з ієрархічних зв'язків вертикального ґатунку до рівних горизонтальних стосунків, що суперечило "статус-кво" абсолютистської політичної влади. Відтак громадянське суспільство складалося там, де воно усувало абсолютизм і деспотію влади монархічного типу і витворювало легальні форми гуманітарного дискурсу, орієнтованого на поширення духу свободи і автентичності особи. "Вже після занепаду імперії Каролінгів стало формуватися й перетворюватися на потужну соціальну силу нове почуття колективної ідентичності – національна свідомість,... і це мало фундаментальне значення для процесу формування територіальних держав"⁶⁷².

Загалом, розвиток громадянського суспільства в Європі супроводжувався: а) новим типом колективної ідентичності – національною свідомістю, поєднаною із громадянською свідомістю в контексті спільної недеспотичної національної держави-республіки; б) вимогою кожного народу-нації на право власного представницького демократичного врядування; в) вимогою до держави конституційно ґарантувати свободу і права людини; г) новим типом господарсько-економічних відносин, базованих на конкуренції і вільному ринку; д) формуванням партійних політичних відносин з вимогою розподілу гілок влади; е) формуванням справжнього релігійного та асоціаційного плюралізму за умов визнання єдиного державного правового поля.

Погоджуюся з Р. Дарендорфом у тому, що відокремлення громадянського суспільства від держави як відокремлення умов співпраці від умов домінування – справа корисна для аналізу, але оманлива для практичної політики. "Громадянське суспільство не є приватною забавкою в інтелектуальні дискусії з відривом від інституцій врядування, ані тим паче всупереч їм. Радше йдеться про всебічну концепцію суспільних індивідів, які приймають громадянство як провідну засаду

⁶⁷¹ Пашук А. Українська церква і незалежність України. – Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – С. 71-77.

⁶⁷² Кін Дж. Громадянське суспільство. Старі образи, нове бачення. – С. 82-83.

життя⁶⁷³. Значення, яке несе в собі поняття й явище громадянства, не залежить від готовності людей платити чи не платити за нього. Громадянство в історичному контексті становлення громадянської свідомості не купується разом з паспортом, а набувається спільним життям з конкретною спільнотою людей. Слушною є думка Джорджа Макліна, що громадянське суспільство як солідарна спільнота виникає як народ чи нація, в яку згромаджуються вільні люди⁶⁷⁴. Також не можна відмовити в історичній правді відомому єврейському вченому Ш. Д. Гойтейнові: „Як і в давній період, вперед виходили народи, які сформували національну самосвідомість, самоврядування і автономію. <...> Відродження Ізраїлю – це заново створене національне життя⁶⁷⁵”.

10.1.1. Дискурсивні практики і соціальний капітал

Для розвиненого громадянського суспільства притаманний приріст “соціального капіталу”, яким характеризуються міра взаємодовіри, здатність співпрацювати разом за принципами рівності і справедливості. Соціальний капітал є “моральним ресурсом”, міра якого при використанні не зменшується, а зростає. Він породжується особливостями *горизонтальних* зв’язків, які виникають між людьми стихійно в кожному суспільстві, але не завжди переходять на рівень відносин між структурами-інституціями та на рівень стосунків у середині структур. Власне тут виникає проблема узгодженості взаємин між людьми в контексті громади і спільноти і в контексті державних інституцій влади. Іншими словами, йдеться про природу автентичності людських взаємин та адекватного їх вираження на рівні політичних відносин і держави. Горизонтальні взаємини між людьми можуть бути лише на основі рівності і правдивості; вони власне створюють відповідне “поле тяжіння” в напрямку рівних і щирих стосунків. Важливою рисою горизонтальних взаємин є максимальна відкритість інформації, якою обмінюються учасники і яка є необхідною для прийняття правильних рішень. Мережі горизонтальних зв’язків, що встановлюються в “малих групах”, визначають демократичну інтенцію громадської активності, а люди, які вза-

⁶⁷³ Dahrendorf Ralf. Nowoczesny konflikt społeczny. Esej o polityce wolności. Warashawa: Czytelnik, 1993. – S. 68.

⁶⁷⁴ McLean George. Freedom, Cultural Traditions and Progress. Philosophy in Civil Society and Nation Building: Tashkent Lectures. – P. 48.

⁶⁷⁵ Гойтейн Ш. Д. Евреи и арабы. – М., 2001. – С. 8, 13.

емодіють у "павутинні" горизонтально налаштованої мережі, "здатні взаємовигідно співпрацювати" (Р. Патнем) і створювати соціальні структури справедливо організованою співпрацею.

Центральними знаками-значеннями горизонтальної мережі громадської активності є змога дотримати слова і утверджувати репутацію відповідальної людини, яка "дотримується обіцянок та визнає схвалені місцевою спільнотою норми поведінки" (Р. Патнем). Головний ефект такої мережі активності – продукування і дотримання довіри між людьми і створення незаангажованого типу солідарності. У свою чергу соціально-культурні групи з високою громадською активністю, що можлива лише на горизонтальних взаєминах, перебувають у взаємодії доповнюваності ("субсидіарності") одні відносно інших.

Натомість вертикальні зв'язки, хоча вони щільно поширені в суспільстві і є по-своєму важливими, на думку багатьох дослідників, "не можуть підтримувати соціальної довіри та співпраці"⁶⁷⁶. Проблема полягає в тому, що в мережах із вертикальними стосунками лідер соціальної структури, навіть коли це людина високодостоїнна і правдива, неминуче позбавляється правдивої зворотної інформації від співробітників, бо вони субординовані між собою і чуються підлеглими. У мережах з вертикальними зв'язками субординація встановлюється за принципом особистої довіри і висловлюваної на словах відданості, що закладає відносини за параметрами "начальник – підлеглий", "патрон – клієнт" чи "володар – підданий". Як пише Р. Патнем, "у вертикальних зв'язках між патроном і клієнтом існує залежність, а не взаємність, а також корисливість – певною мірою і з боку патрона (експлуатація), і з боку клієнта (шахрайство)"⁶⁷⁷.

Природно, що суспільні зв'язки, відносини, стосунки і взаємини не відбуваються, так би мовити, в позакультурному вакуумі. Носіями їх є люди і створювані ними структури. Люди переслідують власні інтереси у взаємодії з громадськими потребами і формують та висловлюють погляди, оцінки, розуміння, бажання чи небажання діяти певним чином, користуючись певною знаковою системою *сприйняття* довкілля. Найважливішими семіотичними засобами є, звичайно, мова і мовлення та *дискурс, утворюваний історичним розгортанням мови, в якому здійснюються феноменологія знаків, значень, символів, кодів та інтенцій взаєморозуміння. Саме дискурсивна визначеність взаємин між людьми надає їм різного забарвлення, тональності, експресивності, емотивнос-*

⁶⁷⁶ Патнем Р. Д. та ін. Творення демократії. – С. 213.

⁶⁷⁷ Там само.

ті, спонукає до промовчування чи відкритості. Дискурс слугує підставою вибору і надання пріоритету одним значенням перед іншими. У дискурсі мова здійснює свою властивість віднесення знака до речі, явища, події, інтерпретуючи їх як об'єкти значення і розуміння в певному контексті і сприйнятті. Дискурс завжди є активним через спільноту, групу людей, мережі їхніх взаємин, стосунків і відносин. Мережі взаємин і стосунків існують у відповідних дискурсах з їхніми мовно-мовленнєвими особливостями й виражаються у вербальних, фонологічних, музичних, образних і символічних текстах. У міру еволюції людського розвитку спостерігаємо певні типові зміни у взаєминах – стосунках – відносинах і, відповідно, в мові – мовленні – текстах (від поетично-літературних до музичних). Три слова: взаємини – стосунки – відносини також не є випадковими синонімами. Вони відтворюють певні особливості взаємозв'язків між людьми, означають їх з погляду на формальні і неформальні групи в сенсі міри приватності (*взаємини*), публічності (*стосунки*) і формальності (*відносини* між структурами чи інституціями). Дискурсивні параметри окреслюють знаково-символічний та об'єктний скелет *з-дійснювання* конституювання "зв'язків-мовлення". Іншими словами, мережі взаємозв'язків існують як деяка знаково-мовленнєва (і символічна) *дійсність*, головним діячем якої є людина як член певної спільноти з відповідною інтенцією духовно-предметної активності.

Очевидно, не всі етичності й дискурсивні практики покликані примножувати соціальний капітал. Підозрілість, недовір'я, неправда і, тим паче, страх не можуть бути належною підставою для стихійного, добровільного і *синергетичного* розгортання соціальної взаємодії. Вони залишаються чинниками ентропії і розпаду, який люди вимушені рятувати посиленням влади і примусу, утворюючи зачарований дискурс тоталітарної дійсності.

Про тісну взаємопов'язаність між дискурсивними практиками йдеться в ґрунтовній статті Річарда Андерсона. Посилаючись на низку спеціальних досліджень і оперуючи багатим емпіричним матеріалом, він показує пряму залежність між мовними особливостями дискурсів та демократичними і деспотичними режимами. Зазвичай недемократичні режими правили мовою, що була іноземною для поневоленого ними населення. "Усі колоніальні режими в Африці, Азії й Америці використовували мову метрополії для проведення влади над населенням, яке розмовляло місцевими рідними мовами". Р. Андерсон називає чотири типові ознаки, якими недемократичні режими надають соціально-

культурному дискурсові владної політичної зверхності щодо мови і мовлення місцевого населення. *Перше*, – диктаторська чи авторитарна влада формує дискурс (засобами масової інформації через освіту і культурні артефакти), який поєднує в собі дуже детально опрацьовані терміни, поняття, концепти і фонетичні форми вимови з обмеженнями на застосування місцевої лексики як непрестижної або архаїчної. *Друге*, – дискурс розвиває “букет метафор”, що стверджує на *образному* рівні думки такої комбінації стилістично-емотивних відмінностей, яка має засвідчувати вищість відносно місцевої мови “демосу”. *Третє*, – коли не у всіх, то принаймні в багатьох випадках з’являється виокремлена фонологія, не зважаючи на те, що на неї не звертають особливої уваги. *Четверте*, – тексти, які створюються відповідно до дискурсу панування, здійснюють систематичне, хоча й необґрунтоване наполегливе обстоювання вищості мови, якою розмовляє владна верхівка, над мовою місцевого населення. Саме так внутрішнє переконання у вищості мови, якою розмовляє влада, над мовою “демосу” спричиняє мотивацію до зречення мови “маси”, мови “селянської”, “мужицької” і до прийняття мови влади. Явище зречення одержує відкрите і приховане схвалення з боку влади і дістає виправдання в повсякденності. Офіційна особа як репрезентант і продуцент дискурсу, яку обставини кар’єри, вигоди, примусу спонукують подеколи розмовляти мовою простого народу, розмовляє нею так, щоб не залишалось жодного сумніву щодо добрих намірів говорити “правду”, яку, виявляється, усе ж таки говорити простіше мовою повсякденного спілкування владомоця. Р. Андерсон робить висновок, що “демократичні перетворення розпочиналися з повалення дискурсивного бар’єру, типізованого з недемократичним правлінням і поверненням до рідної мови. У багатьох випадках (можливо, в більшості історичних прикладів) недемократичні режими зазвичай правили мовою, що була не рідною для контрольованого населення”⁶⁷⁸. Загальний висновок дослідження Андерсона відображає *назва* статті: “Дискурсивне походження диктатури і демократії”. Отже, не всякий дискурс і не всяка етичність забезпечує примноження соціального капіталу і відкритої громадської активності, без високого рівня яких неможливий ефективний суспільний та економічний розвиток. Існує дивовижна історико-культурна тяглість того чи іншого типу відтворення мереж відносин і громадських взаємин (публічності). Пояснення знаходимо в природі дискурсивних практик.

⁶⁷⁸ Андерсон Р. Дискурсивне походження диктатури й демократії // Універсум. - № 6-7, 2003. – С. 39-45.

“Мережі громадської активності є відображенням минулих успіхів у співпраці, які можуть правити за визначену культурою модель майбутньої співпраці”⁶⁷⁹.

Р. Патнем наводить ґрунтовні емпіричні й соціологічні докази про те, що “соціальні особливості, які вочевидь зародилися в ранньосередньовічній Італії, виявилися сьогодні вирішальними при поясненні, чому на межі ХХІ століття деякі спільноти є ефективнішими в управлінні колективним життям та підтримці ефективних інституцій”⁶⁸⁰.

10.1.2. Соціальний капітал і громадянський поступ

Поняття *громадянського поступу*, яке тут застосоване, стосується маркування процесів еволюційного визрівання норм громадянського суспільства в Україні. Такий процес взаємопов’язаний з кількома головними чинниками (що є водночас складовими елементами громадянського поступу): а) передусім спроможністю *добровільно* (поза втручанням держави) *самоорганізовуватися* в групи, братства, товариства, кооперативи, організації, громади задля господарської взаємодопомогової та культурно-освітньої співпраці; б) *громадянською активністю*, яка залучає до відданості суспільним справам, громадянської порядності, солідарності; в) громадянською свідомістю, яка підтримується самодисципліною і самоконтролем, співробітництвом, патріотизмом, довірою, порядністю, здатністю до жертвовності задля громадського добра. Загалом три перелічені складові громадянського поступу Р. Патнем характеризує поняттям “*соціальний капітал*”, “значення якого (гальмувати корисливість, перешкоджаючи шахрайству та обдурюванню) зростає разом з економічним розвитком”⁶⁸¹.

Головною рисою соціального капіталу щодо людських взаємин і суспільних стосунків є їх *горизонтальна* взаємодія замість ієрархізованої, вертикальної, властивої для васальних відносин. Соціальний капітал належить до “моральних ресурсів”, які при використанні лише наростають, а не зменшуються. Це “норма генералізованої взаємності”, сенс якої колись влучно означив Цицерон: “Немає більш необхідного

⁶⁷⁹ Патнем Р. Д. та ін. Творення демократії. – С. 212.

⁶⁸⁰ Там само. – С. 149.

⁶⁸¹ Там само. – С. 217.

обов'язку, ніж плата добром за добро. Всі люди не довіряють тому, хто забув віддячити”.

Поряд з горизонтальними зв'язками в кожному суспільстві існують зв'язки вертикальні. Вони також необхідні суспільству, проте не пов'язані з продукуванням соціальної довіри. Навпаки, це тип стосунків за схемою “патрон – клієнт”, суттю яких є не взаємність, а залежність і корисливість. Це стосунки, в яких люди взаємодіють не добровільно, а під тиском і примусом обставин. Вертикальні стосунки особливо ненадійні, коли виникають завдання спільної соціальної дії, скажімо, спрямованої на підтримку демократичних ініціатив.

Таким чином, два рівні взаємозв'язку – вертикальний і горизонтальний, у контексті яких існують певні норми, звичаї, вартості, форми солідарності і самоздійснення людини, під іншим кутом зору виступатимуть двома різними формами *етичності*. Лише в одній з них, як розуміємо, утворюється соціальний капітал.

Якщо громадянський поступ будемо розглядати під призмою норм соціального капіталу як його найважливішого чинника, то напрошується корекція усталеної інтерпретації громадянського суспільства лише як явища винятково міського, міщанського. Адже соціальна співпраця в формі довіри людей між собою складалася не лише в місті. Вона притаманна і для сільської громади. Кажучи по-іншому, скрізь, де люди організовувалися *добровільно* задля громадської співпраці, потребувалася і довіра, і вдячність. Скажімо, такі форми самоорганізації людей, як сільська *толока*, досвідки і навіть весілля в Україні набували ознак самоврядності з метою взаємодопомоги. Інша справа, що подібне кооперування інтересів не стосувалося політичної сфери, а члени селянських громад не набували статусу громадянства. Це зайвий раз засвідчує те, що другим боком повноцінного громадянського суспільства є наявність національної ідентичності в контексті немонархічної держави.

Пояснення громадянського поступу винятково інтересами вільного ринку, приватної власності і міського середовища хибує редукаціоністичною методологією зведення сенсу людського життя до економічного детермінізму і насолоди споживання, що врешті призводить до грандіозної підозри людини в її вроджених поганих намірах. Класичний зразок метафізичної інтерпретації таких припущень щодо життєвої інтенції людини свого часу подали легісти-законники в Давньому Китаї. Марксизм став лише запізним західним варіантом інтерпретації недовіри до людини та до її свободи волі в суто соціальному контексті.

Оскільки громадянське суспільство в Західному світі не породжене абсолютистською державою, а, навпаки, воно складається як іманентний процес здійснення громадянських свобод у контексті становлення національної ідентичності, то важливою складовою еволюційного процесу було і є формування інституцій "селянського громадянського суспільства" чи принаймні його протогромадянських форм. Класичне американське громадянське суспільство створювалося в містах лише після того, як на них перетворювалися фактично сільські поселення. Американський соціолог Едвард Шілз стверджує, що "національність – необхідний інгредієнт, можливо, навіть передумова існування громадянського суспільства"⁶⁸².

Аналіз селянського виміру громадянського суспільства в історичних умовах існування на Заході вже розвиненої індустріальної цивілізації надає нові можливості поміркувати над природою соціального капіталу та джерелами його походження. Адже селянство утворювало соціальні структури на основі власного світосприйняття, зумовленого не лише потребами агрогосподарства, але також потребами кращого життя, свободи, довкілля, врешті культури. Селянські поселення, здійснювані передусім для володіння землею і зумовлені також широкими господарськими і культурними потребами всієї сільської громади, не були ідентичними з міськими. Останні часто сприймалися як виразники влади і примусу над селянством, яке було вимушене знаходити важелі противаги на рівні створення самоврядних сільських структур.

З огляду на нагромадження соціального капіталу сільська громада мала ресурси, які допомагали не лише виживати, але й розвиватися. Селянське суспільство залишається на півдорозі до повноцінного громадянського доти, доки воно не стає частиною єдиної територіальної соціальності, ідентифікованої з національною свідомістю в контурах національної держави. Громадська активність селянської громади є природним чинником громадянської свідомості в межах всього громадянського суспільства, що в контексті суверенної національної держави сприяє консолідації людей як громадян, а не підлеглих. Звичайно, автономізація особистого життя людини в селянській культурі відбувалася значно повільніше, ніж у міській і дуже нерівномірно в сенсі приналежності до різних типів культур і цивілізацій. Частіше селянське суспільство було глибоко інертним і неподатливим для соціальних пе-

⁶⁸² Shills, Edward. *The Virtue of Civility. Selected Essays on Liberalism, Tradition, and Civil Society*. Indianapolis, Liberty Fund, 1997. – P. 221. Див.: переклад статті в: Незалежний культурологічний часопис "І". – № 21, 2001. – С. 79-102.

ретворень і в цілому залишалося на рівні домінування вертикальних зв'язків патерналістичного ґатунку.

Отже, історична дійсність розгортається таким чином, що, за словами Едварда Шилза, "нація є необхідною для громадянського суспільства. Вона є однією з його головних підпор..."⁶⁸³

Гадаю, раціональний вихід з теоретичних закутків можна знайти, враховуючи особливості історичного досвіду кожного регіону і кожної культури. Природно, що перед європейськими країнами, які вступили в історичну фазу конструювання нової соціальної дійсності у вигляді Євросоюзу, стоять інтелектуальні і політичні завдання, зміст яких не є однаковим для країн з посткомуністичним минулим і для країн з колоніальною спадщиною. В останньому аспекті Україна і Росія розрізняються також як спільнота з актуальним творенням національних передумов консолідації і спільнота з актуальним перетворенням імперських інтенцій в національну державу.

Ю. Габермас спробував заперечити ефективність та легітимність націй і національності для громадянського суспільства. Натомість він запропонував "конституційний патріотизм" як достатню основу політичної культури німецького суспільства і підставу соціальної відповідальності. Очевидно, для такої корекції патріотизму сучасного німецького суспільства є досить підстав з огляду на його вже давно ідентифіковану національно-державну єдність та недавнє політичне ошуканство. Проте навіть "конституційний патріотизм" не є і не може бути патріотизмом абстрактної уяви, бо конституція завжди тісно пов'язана з визначенням територіальної і народної референції. Це означає, що не може бути "конституційного патріотизму" без ідентичності німецького суспільства. Це зауважує Е. Шілз і підкреслює: "Якби сучасні німці не мали відчуття того, що теперішнє і минулі покоління є однаковими членами німецького суспільства, то 12 років націонал-соціалістичної тиранії та Голокост не були б для них моральною проблемою... Якби все те, що називається "бути німцем", стосувалося лише б Конституції ФРН, то все минуле могло б бути стертим"⁶⁸⁴. У нещодавно надрукованій статті Юрген Габермас так само наголошує: "...свого часу демократична держава і нація взаємно витворили одна одну" і, схоже, дещо пом'якшує попередні акценти. Міркуючи над завданнями європейської інтеґрації, він не покладається винятково на економічні рушійні сили. "Економічні переваги європейського єднання можуть слугувати аргументом на ко-

⁶⁸³ Ibid.

⁶⁸⁴ Ibid.- P. 222

ристь подальшої розбудови ЄС лише в контексті культурної привабливості, що значно перевищує суто господарчі інтереси”, – заявляє Ю. Габермас і риторично запитує: “Але чи зможуть наші малі й середні національні держави, орієнтуючись самі на себе, зберегти досить сили для опору прихованій асиміляції, пристосуванню до суспільної моделі, пропонуваної пануючим нині світовим економічним устроєм?”⁶⁸⁵. Доречно згадати, що гасло “Viva la Nation” було гаслом тих, хто творив Французьку революцію і хто надавав йому юридично-правового втілення в “Декларації прав людини і громадянина”.

10.2. Україна: соціальний маргінес чи самоврядна спільнота?

10.2.1. Стадії громадянського поступу в Україні

Нещодавно тема громадянського суспільства опинилася в центрі дискусії про соціально-політичне майбутнє України. Як можемо судити зі змісту дедалі більшої кількості статей, що з’являються в засобах масової інформації й особливо – в мережі Інтернету, дискусія зосередилася навколо простих питань: чи на часі для України громадянське суспільство і чи не несе воно загрози для державного розвитку? В епіцентрі дискусії опинилася стаття американського професора Томаса Каротерса: “Подумаймо ще раз: громадянське суспільство”, надрукована в зимовому номері “Foreign Policy Magazine” за 1999-2000 рр. Серед тисячі статей цієї тематики праця Т. Каротерса різко вирізняється застережливим характером щодо *некритичного* сприйняття й застосування концепції.

Застереження Каротерса не слід нехтувати, вдаючи аж надто глибоку обізнаність з проблемою, як то спостерігається в деяких відгукках – реагуваннях. Радше такі реагування несуть політичний підтекст парламентських виборів, аніж спокійну оцінку перспективи з погляду на внутрішній духовний і соціальний стан України, досвід історичного минулого та зовнішньополітичні пріоритети.

⁶⁸⁵ Габермас Ю. Для чого Європі Конституція? // Deutschland. - № 6 / 2001, грудень-січень (укр. мова).- С.63.

Проект розвитку громадянського суспільства актуальний для Західної цивілізації – регіону, де воно за означенням виникло. Проте зустрічаємо думки, що “громадянське суспільство як соціальний устрій ніколи не було втілене в дійсності, оскільки жодна емпірична реальність повністю не поєднується з ним і не вичерпує його змісту”⁶⁸⁶. Справді, є над чим поміркувати, адже коли громадянське суспільство вже склалося, то що тоді маємо на увазі під словами про його розвиток? Цитована думка взята зі статті О. К. Шевченка, загалом ґрунтовної і багато в чому слушної, зокрема в частині застережень проти ідеологічного й міфологемного застосування в українській дійсності концепту громадянського суспільства. Небезпека упередженого розуміння полягає в тих політичних настроях України, які не стільки в опозиції до державної влади, скільки заодно з нею або є її настирливою апологетикою. Що стосується громадянського суспільства як соціального стану, а не устрою, то тут йдеться все ж таки про суспільно-історичне явище, яке розгортається в Західному світі від Античності, але потенціал якого не вичерпаний, подібно до демократії, ринкової економіки і прав людини. Окрім того, притлумлення міри “громадянської свідомості” негативно впливає і на демократичні, і на ринкові процеси.

З часу від проголошення незалежності в 1991 р. Україна дедалі гостріше переживає несподіваний і дратівливий парадокс: зростає тривога, що посилення формальної української влади з року в рік все більш стає загрозою для української національно-культурної ідентичності. Рівночасно поглиблюється розкол між владою і народом, що характеризується посиленням недовіри до державних інституцій. Якщо таку тенденцію не усунути, то виникає цілком реальна загроза делегітимації влади з боку суспільства. Легітимація, як протилежно спрямована інтенція, це, за словами Є. Бистрицького та О. Білого, „складний процес збирання суспільства на основі спільних цінностей та водночас доведення здатності реалізувати колективну ідентичність з боку політичної організації суспільства”⁶⁸⁷. Супровідними до парадоксу „делегітимації” стають явища корупції, криміналізації, знедолення переважної більшості народу, масове вимушене заробітчанство через еміграцію,

⁶⁸⁶ Шевченко О. К. До формування громадянського суспільства в Україні та Росії. Сайт Національного інституту українсько-російських відносин. – (<http://www.niur.gov.ua/ukr/zbirka/shevchen.htm>).

⁶⁸⁷ Бистрицький Є., Білий О. Державотворення в Україні: шляхи легітимації // Політична думка. 1996. - № 1. – С. 11-12.

занедбання гуманітарних прав людини і, врешті, депопуляція спільноти. По суті, відбувається те, що свого часу Є. Дюркгайм характеризував як поглиблення суспільної *аномії*, що є наслідком соціокультурного розпаду суспільства, атомізації його індивідів та соціальних груп. Зі зрозумілих причин у такій ситуації влада, намагаючись виправдати своє існування, буде вдаватися до нарощення авторитарних методів владарювання і займатиме агресивно-наступальну позицію щодо проявів громадського спротиву.

З іншого боку, атомізоване суспільство й партикуляризована політична сфера зумовлюють маргіналізацію життя населення щодо рівня і якості сучасних показників світового розвитку. За таких умов замість суспільства як цілості існує розмаїтість регіонів, підприємств, міністерств і відомств, які складають штучно зібрану мозаїку „скупин”. Це типово постколоніальний стан соціального буття, властивий для країн “третього світу”. Характерною рисою стає відсутність *суспільних* інтересів і громадської активності; громадянські домагання – не популярні і не поширені. Натомість росте громадська недовіра, пасивність, страх втратити навіть те найменше, що людина може мати від соціуму – працю. Усе це прямим чином впливає і на рівень економічного “незростання”, і на представницьку демократію: влада стає чи не єдиним надійним засобом “економічного” успіху вузького кола людей. Політичний та економічний успіхи перестають розрізнятися.

Маргіналізованому суспільству з його домінуючим вертикальним типом відносин відповідатиме квазісоціальний тип держави. Це квазідержави, що формується не автентичними політичними силами і не на основі публічно відкритих процедур прийняття спільних рішень, а засобами “адміністративно-командного ресурсу”. Зміст квазідержавних інституцій і маргіналізованої соціальності є аморфним, невизначеним вартісно, ідеологічно й культурно. Характерним стає міфотворчий стиль розуміння й пояснення, в основі якого процедури *найменування, позначування, ярликування, самопроголошення* бажаних явищ, понять, процесів та видавання їх за дійсні, правдиві. Скажімо, збирається вранці група небідних людей, яка до вечора оголошує себе єдиною правою політичною силою в квазідержаві, а усіх, хто міг би це поставити під сумнів, (зовсім просто!) не допускають до дискусії і засобів масової інформації. Або зібралася група ще багатших людей (за умов, коли 10 років тому всі були майже однаково незаможними) і, використовуючи важелі влади, оголошує, що вони тепер будуть єдино істинними демократами. Байдуже, що ще раніше були утворені інші полі-

тичні сили з демократичною назвою і програмою. Масова свідомість і громадська думка дедалі цинічніше маніпулюються семіотичними технологіями.

“Адміністративний ресурс” – це, звичайно, абстракція, за якою ховається “апарат бюрократів-чиновників”. Головний продукт їхньої праці – це продукування дискурсивно-ідеологічної підтримки влади, яка має ставати кращою тому, що її представники довше зберігатимуть посади. Ідеологічний продукт бюрократії цілком усвідомлено витісняє й усуває соціокультурну основу національного суверенітету, намагаючись відірвати державу від історичного сенсу її утворення саме в контексті культурної і територіальної референції. Простежується повна логічна послідовність у тому, що суб’єктом стає не національно-орієнтована культурно-політична освічена група народу, який самоздійснює себе в свободі, а комбінація елітарних (за рівнем надприбутків) олігархів і номенклатури та їх сателітів з напівкримінальною і кримінальною підбивкою.

Додатковим чинником впливу і підтримки олігархічної влади в сучасному світі є посилення *інтернаціоналізації* зв’язків, коли за умови маргіналізації суспільства міжнародні групи, що перебувають поза національною територією квазідержави, можуть мати вирішальний вплив на її уряд з метою монопольної вигоди і геополітичної експансії. Очевидно, що і маргіналізація суспільства, і його квазідержавна надбудова є виразною загрозою для свободи людини та її громадянського поступу. Не випадково дискусія про громадянське суспільство в Україні набрала особливої гостроти. З одного боку, чуємо голоси тих, хто є прибічниками розбудови громадянського суспільства як безальтернативного шляху для поглиблення демократії та економічного процвітання. З іншого боку, говориться про те, що лише сильна держава може здійснити місію розвитку громадянського суспільства. Також є частина людей, що взагалі відкидає ідею громадянського суспільства як невластиву і навіть шкідливу Україні, а то й “трьома братнім слов’янським народам”. Мовляв, у нас “свій” шлях.

Наведена класифікація поглядів – це лише зовнішній бік проблеми. Внутрішня її суть значно складніша і заплутаніша. Так, серед “прибічників” розбудови громадянського суспільства панує дещо поверхове розуміння на рівні його “теплого” образу втілення справедливості. Як правило, тут громадянське суспільство редукується: а) до НУО; б) розглядається на рівні завдань, що стоять перед Європейським Союзом в сенсі орієнтації певного кола політиків на наднаціональ-

ну форму європейської ідентичності. Однак Європа – це не Україна, де досі не доведена до завершення соціально-культурна модель національного суверенітету, в контексті якої здійснювалася представницька демократія. Ініціювання громадянського суспільства згори, не враховуючи *універсальних* норм його розвитку в Європі, національного характеру держав водночас “педалюючи” його винятково позанаціональний і позаісторичний характер, не приведе до головної мети – утвердження і примноження міри свободи, гідності і прав людини в конкретному соціальному середовищі.

Якщо громадянському поступу в Україні згори буде надане спрямування до позанаціонального, то немає сумніву, що 1) воно буде не безнаціональним, а лише позаукраїнським за соціально-культурною ідентичністю; 2) це буде не громадянське суспільство, а квазісуспільство, адже флюктуційна державна влада змушена буде не допускати відкритої опозиції з боку тих, хто й надалі опиратиметься асиміляції. Якщо суспільство України не матиме української політичної ідентичності, то воно опиниться не серед громадянських суспільств Європи, а серед новоутвореної наддержави Євразії з її традиційною імперською культурною ідентичністю.

Що стосується прибічників формули “сильна держава – сильне суспільство”, то потрібно знову ж таки з’ясувати, чи не йдеться про сильну “квазідержаву”? Напевне, є рація в тому, що слабка держава піддає сумніву і ризику потребу людини бути захищеною і почуватися в безпеці. Тим можуть спричинятися форми взаємопідтримки на рівні посилення родинних кланів та творення мафіозних (добровільних!) структур з їх мережами вертикальних стосунків. Як відомо, такі “сильні” держави, як Італія Мусоліні, Німеччина Гітлера та Росія Сталіна підкорили криміналітет, правда, перебравши його стиль і методи на офіційну владу. Переконливішою виглядає формула: “сильне суспільство – міцна економіка; сильне суспільство – міцна держава”⁶⁸⁸.

У сучасній Україні маємо дещо своєрідне: квазідержаву з маргіналізованим суспільством. Про це доклано написано у дослідженні Миколи Рябчука⁶⁸⁹. Можна пропонувати варіанти пояснень, чому так сталося. Найтяжче знайти відповідь, яким чином визволитися.

⁶⁸⁸ Патнем Р. Д. та ін. Творення демократії. – С. 215.

⁶⁸⁹Рябчук М. Дилеми українського Фауста. Громадянське суспільство і розбудова держави.- К.: Критика, 2000. – 271с., його ж: Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націєтворення. – К.: Критика, 2000. – 303с.

10.2.2. Громадянський поступ під призмою двох дискурсивно-етичних практик

Звернуся до праці Р. Патнема знову. Десятиліттями вивчаючи причини відмінностей між економічно і соціально розвиненими Північною та Центральною Італією і тривало застійною її південною частиною, дослідник фіксує два усталених методи врядування (й управління в галузі промисловості), що тісно пов'язані зі соціально-культурними особливостями. Останні сягають у тисячолітню давнину, коли протягом XI ст. на півдні півострова виникла візантійська імперська система правління, а на півночі – німецька, що перетворилася з віками на систему самоврядних “комун-республік”. На межі XXI ст. соціальні особливості, запроваджені в далекому минулому, “виявилися на сьогодні вирішальними” для пояснення відмінностей в ефективності управління⁶⁹⁰. Корисне спостереження – особливо в сенсі методологічного підходу до перспектив соціальних трансформацій в Україні.

Непрямым чином ідеї Р. Патнема перегукуються з висновками з дослідження Габрієла Алмонда й Сіднея Верби: „Громадянська культура” (1963). Вияснюючи змістовні рівні політичної культури, названі вчені вважають, що типи політичної поведінки обумовлюються традиціями громадського життя та „знаннями, почуваннями й оцінками населення”, які визначають стійкі зразки сприйняття і ставлення до політики. Вони класифікують три типи політичної культури: *парохіальна* (цілковита байдужість), *підданська* (індиферентна щодо участі в політичних процесах) та *активістська* (учасницька). Практично перші два типи протиставні до третього. Щодо громадянської культури, то в ній змішані елементи всіх трьох, проте переважну роль відіграють форми активної поведінки⁶⁹¹. Отже, йдеться про *парохіально-підданську* і *громадянську* культури в контексті одного суспільства.

Якщо зважати на процесуальний характер соціальних трансформацій, то формування громадянського суспільства може розглядатися в аспекті *громадянського поступу* (розвитку) певної спільноти. Ключовими елементами поступу є: а) виражена тенденція до незалежності і самоорганізації життя і, відповідно, до громадського самоврядування; б) нагромадження соціального капіталу; в) вимога громадської активності; г) супровідне формування належної дискурсивної практики;

⁶⁹⁰ Патнем Р. Д. та ін. Творення демократії. – С. 149.

⁶⁹¹ Gabriel Almond & Sidney Verba. The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations. – Princeton: Princeton University Press, 1963.

д) поглиблення індивідуальної та приватної сфери; ж) формування вимог публічної відкритості спільних громадських рішень.

Загальна інтенція громадянського поступу полягає в його дискурсивно-етичній спрямованості на здійснення *свободи й автентичності* особи, які є модусами самоздійснення людини. Однак контекст соціальних трансформацій не є тотожним до громадянського поступу, пов'язаного з формуванням громадянської культури. Другою стороною є сфера необхідностей, пов'язаних зі щоденними турботами виживання, узалежнення та примусу. Соціальні структури, що складаються в напрямку реалізації такого ґатунку інтенції, не матимуть безпосередньої пов'язаності зі свободою, хоча можуть її об'єктивувати у перверсивних формах. Загалом можемо означити також *дискурсивно-етичну інтенцію патерналізму й клієнталізму* (або узалежнення й підлеглості).

Спостереження щодо розриву соціально-політичних практик і відповідних культурно-дискурсивних спрямувань в українській дійсності зафіксовані давно. Найвиразніші в контекстах свого часу думки з цього приводу знаходимо в творчості Т. Шевченка, для якого тема *волі і підданства* серед української спільноти набула універсального значення. Звідси вона переростає у відкриту проблематику творчості сотень митців і вчених з України. Очевидно, найгостріше про неї йдеться після поразки (20-ті роки ХХ ст.) боротьби за громадянські права в творах М. Хвильового та Є. Маланюка. У серії памфлетів Хвильовий намагався викрити причини „рабської психології”, яка є „антитезою до психологічної Європи” й перешкоджає „упродовж століть пошуків визволення” втілити „непереможне бажання *виявити й вичерпати* своє національне офарблення”⁶⁹². Памфлет „Україна чи Малоросія?” розпочинається промовистим епіграфом зі слів Ф. Шиллера: „Рабство – річ ганебна, але рабська психологія в свободі – гідна зневаги”. Традиції підданської психології притаманні також, на думку Хвильового, для літератури, забираючи в неї „здібність підтримувати огонь надзвичайної віри в правду горожанських баталій”⁶⁹³. Показовим є також те, що стаття М. Хвильового написана в 1925-1926-х роках, але, незважаючи на її прокомуністичну риторіку, вперше надрукована щойно 1990 р.

У певному сенсі вичерпним з приводу діагностики дихотомічних інтенцій в українському світі стає есе Євгена Маланюка „Малоросійство” (1959). Малоросійство, як „історична хвороба пораженьства”, як

⁶⁹² Хвильовий М. Думки проти течії / Твори у двох томах. Том 2. – К.: Дніпро, 1991. – С. 471.

⁶⁹³ Хвильовий М. Україна чи Малоросія? / Там само. – С. 576, 606.

„апріорна і тотальна капітуляція” „є та проблема, що першою встане перед державними мужами вже Державної України”⁶⁹⁴. Малоросійство „одночасно плекається систематичним впорскуванням комплексу меншовартості... < ... > Це систематичне висміювання, анекдотизування й глузування зі звичаїв, обичаїв, обрядів, національної етики, мови, літератури, з ознак національного *стилю*, реалізації якого ставляться систематичні, плянові й терором підперті перешкоди”⁶⁹⁵. Протилежністю до малоросійства, його „нещадним демаскуванням і найрадикальнішим ліком ” є, на думку Є. Маланюка, мазепинство як „чинна свідомість”. Подібні переконання Є. Маланюк обґрунтовував у написаній 1935 р. статті „Творчість і національність”, яка мала підзаголовок „До проблеми малоросизму в мистецтві”. Він вважав, що поняття малоросійство „не мало б обмежуватися українським лише світом”⁶⁹⁶. Ніби на підтвердження висловленої думки Сімона Вейль написала працю „Укорінення”(1940), про яку Маланюк, очевидно, нічого не знав і в якій порушені близькі проблеми на ґрунті французької історії. Те, що Маланюк називає малоросійством, С. Вейль характеризує як „позбавлення коріння” і вважає це „найнебезпечнішою хворобою людських спільнот, бо вона поширюється сама по собі”. „Позбавлений коріння – позбавляє коріння й інших. Укорінений – не викорінює”⁶⁹⁷. Однак „навіть без збройного завоювання влада грошей і економічне панування можуть нав’язувати чужорідний вплив і викликати хворобу позбавлення коріння”. На думку С. Вейль, „другим чинником втрати коріння є освіта, так, як її розуміють сьогодні,.. відділяючи культуру від національної традиції ...”⁶⁹⁸ Суголосними з поглядами С. Вейль є ідеї нашої сучасниці, професора філософії Тель-Авівського університету Яель Тамір, яка прагне „перекинути міст над проваллям, що розділяє ліберальний і комунітарний підходи до питання про природу людини”⁶⁹⁹. Вона вважає, що „не існує індивіда, вільного від будь-якого контексту, і що він може бути вільним лише в межах певного контексту”, в якому

⁶⁹⁴ Маланюк Є. Малоросійство / Книга спостережень. Том другий. – Торонто: Гомін України, 1966. – С. 232.

⁶⁹⁵ Там само. – С. 236

⁶⁹⁶ Там само. – С. 229.

⁶⁹⁷ Вейль С. Укорінення. Лист до клірика. – К.: Д. Л., 1998. – С. 39, 40.

⁶⁹⁸ Там само. – С. 37, 38.

⁶⁹⁹ Тамір Я. Ідея Людини // Лібералізм. Антологія / Упорядники О. Проценко і В. Лісовий. – К.: Смолоскип, 2002. – С. 369.

„поняття особистої автономії поєднується зі спільотною належністю”⁷⁰⁰. Таким контекстом є культура, а „укорінення”, „належність” або „членство” є для осіб не менше властивими, ніж вартість „вибору”⁷⁰¹. (Нагадаю, що з такими ідеями ми зустрічалися раніше в поглядах школи Дж. Макліна).

Явище ідейної розщепленості в українській літературі досліджував також Д. Донцов, який джерела суперечностей виводив не з соціальних та громадянських спонук до свободи і підлеглості, а переважно з етнічно-національного протиборства⁷⁰².

Про суперечливий розрив соціально-дискурсивних інтенцій у ХХ ст. йдеться, зокрема, в дослідженні С. Грабовського, який пише: „контроверсійне становлення українського політичного буття відбувається в антиномічний спосіб – розгортаються взаємнопротилежні антиномічні чинники українських реалій”⁷⁰³. Про „дві правди української історії” йдеться в дослідженні Олега Гриніва⁷⁰⁴. Соціально-політичні вигоди „подвійної моралі” в українській дійсності аналізуються загалом у ряді праць. Серед них, зокрема, книжки М. Рябчука⁷⁰⁵, П. А. Кравченка⁷⁰⁶, С. Вовканича⁷⁰⁷, В. Войтенка⁷⁰⁸ та інших авторів⁷⁰⁹. Про явище „соціального патогенезу”⁷¹⁰, чи ментального і духовного „розщеплен-

⁷⁰⁰ Там само.

⁷⁰¹ Там само. – С. 375-376.

⁷⁰² Донцов Д. Дві літератури нашої доби. – Львів: Б. М. В., 1991. – 296 с.

⁷⁰³ Грабовський С. ХХ століття та українська людина. Виклики і відповіді. – К.: Стило, 2000. – С. 149.

⁷⁰⁴ Гринів О. Імператив Володимира Мономаха. Непретензійні нотатки. – Львів, 2000. – С. 26 – 96.

⁷⁰⁵ Рябчук М. Дилеми українського Фауста: громадянське суспільство і „розбудова держави”. – К.: Критика, 2000. – 272 с. Його ж: Від Малоросії до України. – К.: Критика, 2000. – 302с.

⁷⁰⁶ Кравченко П. А. Вітчизняний культурно-історичний досвід у системі сучасного державотворення. (Соціально-філософські аспекти). – К.: Генеза, 2001. – С. 239 – 299.

⁷⁰⁷ Вовканич С. Інформація, інтелект, нація. – Львів: Євросвіт, 1999. – С. 198-202, 240-247, 339-349.

⁷⁰⁸ Войтенко В. Україна: десять років самотності. – Львів: Універсум. Серія: громадянське суспільство, 2001. – 144 с.

⁷⁰⁹ Спроба аналітичного підходу до дихотомії соціальних інтенцій запропонована також: Карась А. Соціокультурний текст громадянського суспільства: конструктивність і деструктивність соціальності // Громадянське суспільство як здійснення свободи: центрально-східноєвропейський досвід / За ред. А. Карася. – Львів: Вид-во ЛНУ імені Івана Франка, 1999. – С. 39-63.

⁷¹⁰ Лой А. Патогенез соціальних інтеграцій у пострадянському суспільстві // Політична думка. – 1997. – №3. – С. 121-135.

ня", йдеться в працях Анатолія Лоя, Оксани Забужко⁷¹¹, Ади К. Бичко, Ігоря В. Бичка⁷¹², Мирослава Поповича⁷¹³. Значний доробок щодо характерології української людини залишили Іван Мірчук, Олександр Кульчицький, Володимир Янів, Богдан Цимбалістий⁷¹⁴. Про малоросіянізм у значенні етно-національного відчуження йдеться в працях Миколи Шлемкевича⁷¹⁵ та Євгена Сверстюка, а про „національне відчуження як негативний чинник реалізації ідеї громадянського суспільства в сучасній Україні” – в дослідженні М. Патеї-Братасюк та Т. Довгунь⁷¹⁶. Взагалі з цього приводу написані сотні статей і книг. Їх предметний аналіз міг би бути темою окремого дослідження.

Обидві дискурсивно-етичні інтенції (або практики) складаються в контексті єдиної соціокультурної дійсності. Щодо української соціокультурної історії, то обидві дискурсивно-етичні практики виражають її внутрішню набуті, а не привнесені характеристики взаємин, стосунків і відносин. Дискурсивно-етичні практики складаються у відносно цілісну сутність через типізовані чинники ідентифікації. Людина, народжуючись, приймає суспільство на основі низки соціальних, інституційних, культурних, етнічних і національних ідентифікаторів.

Підстави ідентифікування занурені в особливості *сприйняття* світу, людини і суспільства. Ідентифікуємося з тими вартостями і речами, до яких прагнемо, заради яких боремося і заради чого здатні до самообмежень, самостримання й жертвності. Очевидно, кожна людина прагне бути вільною. Істотні відмінності полягають у тому, як люди розуміють свободу і воліють нею жити. Ставлення до свободи є фактично основою пріоритетності вибору напрямку активності та пов'язаними з нею вартостями.

Здебільшого, скажімо, в європейській історії вибір свободи ідентифікувався з можливістю насильства над тим, хто свободу обмежує. За тривалу історичну практику індивіди погодилися передавати справу особистого зведення порохунків з кривдником в руки публічної влади.

⁷¹¹ Забужко О. С. Філософія української ідеї та європейський контекст. – К.: Наукова думка, 1992. – 118 с.

⁷¹² Бичко А. К., Бичко І. В. Феномен української інтелігенції. Спроба екзистенційного дослідження. – К.: Друкарня ПЗЗ, 1995. – 135 с.

⁷¹³ Попович М. В. Європа – Україна: праві і ліві. – К.: Центр громадян. просвіти „Київське братство”, 1996. – 108 с.

⁷¹⁴ Див. у списку використаної літератури.

⁷¹⁵ Шлемкевич М. Загублена українська людина. – Нью-Йорк, 1954.

⁷¹⁶ Патеї-Братасюк М., Довгунь Т. Громадянське суспільство: сутність, генеза ідеї, особливості становлення в сучасній Україні. – Тернопіль: Мандрівець, 1999. – С. 110 - 127.

Так легітимізувалася соціальна змова на право застосовувати насильство державою (людьми при владі). Звідси природа "подвійної" автентичності особи – вона знає, що насильство осуджується, але, як представник влади ("полісмен"), вона має право на його застосування. Однак, принаймні з часу, коли ідентифікатор "око за око, зуб за зуб" замінили на "возлюби ближнього як самого себе", воління свободи та практика її здійснення набули цілком іншої інтенції. Очевидно, що іншого значення набувала також сутність автентичності. Вважалося, що два шляхи до свободи не є рівнозначними, бо один виражає земний шлях людини, а другий – радше духовний, релігійний, непридатний для повсякденної марноти.

Слід взяти до уваги колосальну силу досвід Магатми Ганді в Індії, досвід боротьби за соціальну і національну свободу людини і всього народу за принципом відкидання насильства й застосування толерантності. Відомо, що Ганді сповідував максиму: "Борися проти справи, але не проти людини, яка за нею стоїть". Найдієвішим у даному випадку стає здатність людини до "непокори", яку Ганді проголошує природним правом особи. Неможливо відмовитися від непокори і не відмовитися від самоповаги, – вважав Ганді. Висловлюючись у термінах автентичності, людина, покірна до примусу, насильства і неправди, і людина непокірна матимуть різні міри автентичності. Ганді переконує в тому, що "спроби держави задушити громадянську непокору є спробами ув'язнити сумління"⁷¹⁷.

Отже, толерантність це зовсім не покірність. Бути толерантним не означає бути покірним перед неправдою, примусом і тим паче насильством. Існує толерантність активна і пасивна⁷¹⁸. Правдива толерантність людей передбачає не слабкість характерів, а, навпаки, силу. Толерантність є природним виявом повноти автентичності людини через низку її ідентифікаційних пріоритетів. Застосовуючи міркування Ганді, можемо загалом виокремити два питомих види толерантності і додатково мімікрійний вид: а) толерантність "сильних" людей з високими вимогами автентичності; б) толерантність кволик, конформістів, людей із повсякденною нормою автентичності, для яких терпимість стає технічним засобом до успіху; в) "ніби толерантність" пристосува-

⁷¹⁷ Гальтунг Ю., Несс А. Політична етика Ганді / Перекл. з норвеж. – Львів: Місіонер, 2001. – С. 203.

⁷¹⁸ Див. : Карась А. Ф. Активні і пасивні форми толерантності в аспекті реконструювання соціальної ідентичності України // Наукові записки Тернопільського державного університету імені Володимира Гнатюка. – Серія: Філософія. – № 5, 2000. – С. 23-28.

нців, людей з байдужою автентичністю, які будують взаємини і стосунки не на повазі і визнанні гідності суперника, а на "відсутності мужності і відваги" (Ганді). Про таких прийнято говорити як про боягузів. Цікаво, що люди завжди вміли принципові речі однаково оцінювати. За понад дві тисячі років до Ганді із середовища зовсім іншої культури давньогрецький історик Фукідід промовляв, що "немає щастя без свободи і немає свободи без мужності і відваги". Ганді був послідовним і зробив такий висновок: "Там, де існує єдиний вибір між боягузством і насильством, я раджу вдатися до насильства"⁷¹⁹.

В основі толерантності лежить моральна суть природи. Вона тісно пов'язана з пріоритетами ідентифікаційного вибору, проте останній здійснюється лише в контекстах певних дискурсивно-етичних практик. Вибір етично-дискурсивної інтенції й собі обумовлюється нормами автентичності.

Ідентифікація з групою – соціальною, професійною – передбачає приймати не лише погляди, певні переконання, але також мову й особливості мовлення. Йдеться зокрема не про етнічну мову, а про її дискурсивно-комунікативні інтенції й безсвідомі семіотичні настанови. Існує деяка залежність між словесними пріоритетами і практичними перевагами людей, проте немає підстав вважати, що т. зв. високочутливі природи з відповідним високопарним багатством практично ідентифікуватимуть себе з суспільними й етнічними групами, які страждають від різних форм соціального і політичного насильства і неправди. У зв'язку з цим виникає сакраментальне питання: чи можливо, приймаючи мову насильства з усім її „брутально-естетичним“ багатством, не бути готовим прийняти владу повсякденного насильства? Проте відомо, що „неможливо прийняти владу, яка практикує насильство, і не прийняти мову насильства“⁷²⁰.

Таким чином, здобутки громадянського поступу в Україні можемо простежувати за такими соціально-культурними формами ідентифікації людини і суспільства, в яких максимально проявляються: а) горизонтальні взаємини і стосунки; б) толерантність; в) взаємодовіра; г) солідарність; д) відкритість критики; ж) самоврядність. Здійснення названих вартостей і практик надає людині найповніші умови для ви-

⁷¹⁹ Там само. – С. 167.

⁷²⁰ Див. про це детальніше: Карась А. Мовлення і соціальна дійсність: між примусом і свободою (Про можливість українського громадянського світу) // Записки наукового товариства імені Шевченка. Том 243. Праці історико-філософської секції. – Львів, 2002. – С. 238 - 256.

яву індивідуальної свободи та автентичності. З іншого боку, громадянський поступ обертається ростом соціального капіталу, громадською активністю і громадянською свідомістю з відповідними інтенціями в мові, мисленні, розумінні – в дискурсі. Окрім того, складається також відповідна громадська, загальна турбота про безпеку і “природну” солідарність усіх, хто перебуває в контексті спільного соціально-культурного дискурсу, хоча й диференційованого двома відносно самостійними формами дискурсивно-етичних практик. Усвідомлення особистої безпеки у взаємозв’язку з безпекою людей у всіх громадах, що належать до спільного дискурсу, в межах якого люди розмовляють однією мовою про спільних соціальних типів та історичних героїв, живуть на певній території і поділяють спільно набуті історичні й культурні ідентичності, інтенціонує перетворення громадянської свідомості в свідомість національну; національна свідомість історично є варіантом громадянської свідомості, якщо людина ідентифікує себе не з окремою громадою, а з територіально-культурним (етнічним) дискурсом, що стає особливо актуальним у періоди військової чи терористичної загрози. Національна свідомість – це не лише диференціація з *іншим* колективним типом життя, це передусім соціокультурна основа *психологічної* і *правової відповідальності* людини перед самою собою й перед іншими. Національне самоусвідомлення надає членам спільноти відчуття спільної участі в створенні умов безпеки і добробуту. Іншими словами, „джерела національної самосвідомості були щонайрізноманітніші й охоплювали багато сторін матеріальної та інтелектуальної культури українців”⁷²¹. Це також пояснює, чому в радянську добу „характерна українська національна ідентичність, навіть не підперта українською мовою, панує в більшості русифікованих регіонах республіки”⁷²².

Національна свідомість – це стан душі і розуму, інтелектуальна спрямованість і можливість для легітимності самовизначення і свободи людини. Кореляція взаємин, стосунків і відносин у сенсі запобігання насильству розглядається в спільному просторі перетворенням природних прав (свободи) на природні закони, умовою чого стає здатність користуватися власним розумом як даром природи (Т. Гоббс). Соціально-культурний простір, на якому може відбуватися кореляція свободи (природних прав) і відповідальності за можливості для свободи ін-

⁷²¹ Кравченко Б. Соціальні зміни і національна свідомість в Україні ХХ ст. / Пер. з англ. – К.: Основи, 1997. – С. 253.

⁷²² Там само.

шого індивіда, постає як простір національно-державний або як стан ґарантування безпеки бути самим собою в контексті конкретної спільноти. Держава є завершеним виявом колективної турботи про безпеку кожного й рівні громадянські права. Послідовно здійснюваний громадянський поступ неминуче передбачає наявність розвиненої національної самосвідомості і держави. Таким чином, стадії громадянського поступу розгортаються:

а) через формування громадського самоврядування у всіх сферах соціокультурної активності: від місцевої спільноти, організації, корпорації – до релігійної і територіальної громади;

б) через продукування відповідних документів, у яких фіксуються юридично-правові відносини і форми регулювання конфліктів, спорів та намірів врядування;

в) через артефакти культури, що здійснюються в особливостях мови і мовлення, в фольклорі, літературі, пісенності, музиці, образотворчості, освіті, науці;

г) через звичаї, традиції, етичні устої та національно-визвольні змагання і форми державного врядування або його документально зафіксовані наміри тощо;

д) через толерування плюралізму етнічних меншин і громадських організацій, визнання за індивідом вільної участі в них.

Важливо також зауважити, що суть громадянського поступу визначається відношенням "людина – влада" і "суспільство – держава", в якому другий член пари не набуває сакралізованого значення. Радше навпаки, служіння владі і державі є лише відповідальним обов'язком перед людиною і суспільством (громадою). Сакралізація влади пов'язана з перетворюванням громадянського середовища на субординовані вертикальні відношення. Класичну дискурсивну форму вони одержали у вигляді девізу формувань "СС", що його запровадив Гімлер, запозичивши сентенцію Гітлера: "Meine Ehre heisst Treue": "Моя честь зветься вірністю". Тут також проявляється свобода – свобода служити не свободі, а абстрактному образу групи, товариства чи спільноти, що обов'язково ідентифіковано з поняттям влади чи держави.

* * *

В тривалій українській історії можемо виявити низку яскравих форм громадянського поступу, коли людина здійснювала інтенцію свободи й автентичності в переважно не дуже привітному політичному середовищі. Відтак були також "благодатні" умови для дискурсивно-етичної практики "патерналізму і клієнталізму".

Громадянський поступ, споріднений з демократичними вартостями й нормами, фіксуємо на тих різних рівнях, про які йшлося вище. У нещодавно виданому дослідженні про перспективи громадянського суспільства в Україні І. Підлуська, зокрема, вважає за потрібне зазначити, що хоча демократія на українських землях цілковито не набувала розвитку, „все ж окремі її елементи відомі за часів Київської Русі, братств XVI ст. та Гетьманщини XVII ст.”⁷²³.

Передусім згадаємо запровадження Магдебурзького права в Україні з початку XIV ст. За його нормами самоврядні громади одержували вольності і привілеї від центральної державної влади і мали право обирати громадського голову (бургомістра), створювати громадську виборну раду (магістрат), проводити самостійні судові справи членів громади. Упродовж понад двохсот років Магдебурзьке право поширилося на багато міст і містечок Правобережної і Лівобережної України і зіграло важливу роль у формуванні громадської активності людей і вмінні відстоювати свої права. Норми самоврядування глибоко ввійшли в соціальне життя і, по суті, були зруйновані вже в XX ст. комуністичним тоталітаризмом.

Наступною стадією громадянського розвитку стало формування козацького суспільства. Великою мірою воно складалося, за тодішнім польським означенням, з „непослушного” (непокірного) населення, яке, на протигагу „послушному” (покірному), відмовлялося підлягати владі бояр, панів та урядників, відходило на „займанщину” і утворювало автономні самоврядні громади. Серед козаків були і міщани, і селяни, і вихідці з інших верств. Козацтво стало провідною активною верствою волелюбного люду, що за соціально-культурною організацією життя була цілком оригінальним суспільним феноменом. З часом за ним було визнане право на самоврядування і землеволодіння. Період з 1648 р. до 1783 р. розглядається зокрема як „доба козацького права”.

Козаки об'єднувалися за принципом рівності без врахування майнового цензу і соціального походження. У прийнятті рішень, що стосувалися спільних справ, пріоритет мала громада і демократичне волевиявлення її членів. Серед козаків були представники понад 23 етносів, а також різних віросповідань. Козацький ідеал вільної людини, яка користується імунітетними правами, глибоко проник у свідомість всього українського суспільства. „Військова доблесть, честь, добра

⁷²³ Корені трави: громадянське суспільство в Україні: стан та перспективи розвитку / Упорядник І. Підлуська та ін. – С. 6.

слава, патріотизм, благородство і готовність до самопожертви заради спільної мети стали невід'ємними рисами запорозького лицаря⁷²⁴.

Супутно до попередньої стадії значну роль у громадянському поступові України відіграли Литовські правові статути. Хоча вони були ініційовані чужинецькою владою, проте їх запровадження в XVI столітті надавало саме українській військово-службовій верстві рівні "громадянські права" в структурі тогочасної держави. Приписи Литовських статутів цілком відповідали соціальним процесам в українському суспільстві. Не випадково українські громади застосовували правові норми литовських статутів фактично до третини XIX століття. Ще в 1819 р. статут друкувався для застосування його приписів.

Важливою стадією інтелектуального і правового рівня громадянського поступу стала так звана "Конституція Гетьманської держави" П. Орлика, а також духовно споріднені з нею "Вивід прав України" та "Маніфест до європейських володарів". Документи, підготовлені П. Орликом, ще належить ґрунтовно оцінити і пошанувати як такі, що виражають стан самосвідомості та правових домагань українського суспільства на початку XVIII ст. і спрямовані, за словами П. Орлика, на те, "щоб заявляти мої права і права моєї нації на Україні"⁷²⁵. За Конституцією вища виборна влада держави, гетьманська, обмежувалася виборною радою, куди мали входити старшина (виборна на своїх рівнях) і делегати від полків. Фактично пропонувався проект президентсько-парламентської республіки, якої на той час у Європі ще не існувало.

Варто звернути увагу на цілком інший приклад, пов'язаний з протилежно спрямованою етичністю. Приблизно в той самий час, коли П. Орлик відстоював традиційні для України права і вольності та віддано боровся за незалежність від іноземного державного деспотизму, в Петербурзі була утворена так звана Малоросійська колегія. Опираючись у проведенні імперської політики в Україні на цілком інакшого типу українських осіб, названа колегія та наступні органи російської влади запроваджували соціальні, етичні й моральні норми на підтримку самодержавної деспотичної влади. Поширювалася дискурсивно-етична практика, типовими явищами в якій ставали доноси, підлабуз-

⁷²⁴ Щербак В. О. Українське козацтво: формування соціального стану. – К.: КМ Academia, 2000. – С. 197.

⁷²⁵ Цитування подано за: Шевчук В. Козацька держава. Етюди до історії українського державотворення. – К.: Абрис, 1995. – С. 193.

ництво, кар'єризм, громадська пасивність, запроданство перед владою. Заохочувалася поведінка, в якій особи з українського середовища задля успішного просування мали обов'язково виказувати антимазепинські й антигетьманські, а по суті антиукраїнські, антивольничі настрої. Стверджувалися умови для асоціального типу поведінки; влада заохочувала конформістів і виконавців чужої волі.

За умов національної депресії, соціальної атомізації людини, масового покріпачення селян у XVIII ст. особливо яскравою стає нонконформістська постать Григорія Сковороди, який *„перебуває в центрі української духовної історії”*⁷²⁶. Його творча праця в тогочасних умовах стала великим духовним неприйняттям нової соціальної, політичної і релігійно-церковної дійсності, де людині відводилася роль пасивного інструмента в руках неправдивих, “відьмарських” стихій. Міркування Сковороди про дві натури в людині - правдиву і неправдиву, свідоме особисте неприйняття “неправдивого світу”, спроба прикладом власного життя навертати люд на дорогу правди – стають особливо зрозумілими в контексті дискурсу свободи й автентичності. Маємо справу з інтелектуальним зусиллям освітити вихід з манівців соціального і духовного роздоріжжя, в який потрапляє Україна.

Боротьбу за "правдиву природу" продовжили сотні і тисячі видатних діячів української історії. Прагнення до соціальної і політичної свободи залишалося іманентним виразом ідеалу правди в творчій, громадській чи політичній активності. Згадаємо Тараса Шевченка, співця свободи:

Встане Україна
І розвіє тьму неволі, світ правди засвітить...
І не верстовії, а вольні широкії,
Скрізь шляхи святії простеляться,
І не найде шляхів тих влада... (Осії, гл.14).

Шевченкова поезія органічно продовжила тему, глибоко вкорінену в пісенно-фольклорній традиції України з її центральним нервом незалежності людини та покладання на власні сили. „Ідея звільнення людини, усвідомлення її повновартості, ідея всенародної свободи і свободи вселюдської в Шевченка інтерпретується в синонімічному контексті:

І оживу
І думку вольную на волю

⁷²⁶ Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. – Харків: Акта, 2003. – С. 340.

Із домовини воззову.

Себто ідея такого „перевороту” руйнує столітні імперські норми, встає проти них супротивом ...⁷²⁷, - зазначається у „Вокативі” Тараса Салиги.

Визначним кроком громадянського поступу на дискурсивному рівні в умовах, коли Україна вже цілком позбавлена власної політичної історії, була діяльність Кирило-Мефодіївського товариства. Невдоволення соціально-політичним устроєм Російської імперії спонукало українську інтелігенцію до створення осередків духовного опору деспотичній владі. Головний документ товариства, підготовлений М. Костомаровим, пропагує ідею істини і свободи і має промовисту назву: „Закон Божий”, або „Книга буття українського народу”. Провідна ідея „Товариства” полягала в тім, щоб воскресити народну пам'ять про минулі вольності і братство: „І билась Україна літ п'ятдесят, і єсть то найсвятіша і славніша війна за свободу, яка тільки єсть в історії...”, - пишеться у документі⁷²⁸. Україна втратила волю через те, що її найкраща верства була знищена царизмом, а старшина запродалася за звання і маєтки, поділивши суспільство „на панів і невольників”. Костомаров виразно визначає також ознаки „підданської”, клієнталістської етичності: „... а хоч з української крові були ті виродки, одначе не псували своїми губами мерзенними української мови і самі себе не називали українцями, а істий українець, хоч він був простого, хоч панського роду, тепер повинен не любити ні царя, ні пана...”⁷²⁹ Шлях до соціального звільнення члени товариства пов'язували з наверненням до християнських вартостей (дискурсу) „правди і свободи”⁷³⁰. Загалом у документах Кирило-Мефодіївського товариства проводиться ідея соціальної рівності, пропонується зрівняти в громадянських правах представників усіх станів. Самодержавна влада Російської імперії вважається джерелом народного лиха та покріпачення. Зі створенням Кирило-Мефодіївського товариства інтелектуальна увага зосереджується на відстоюванні громадянських свобод.

Наступним кроком громадянського поступу в умовах жорсткої деспотичної системи влади в підросійській Україні з 50-років XIX ст. стає поширення культурно-просвітницьких „Громад”. Суть цього по-

⁷²⁷ Салига Т.Ю. Вокатив. Літературно-публіцистичні статті.- Львів, 2002. - С. 34.

⁷²⁸ Костомаров М. І. „Закон Божий”. Книга буття українського народу. - К.: Либідь, 1991. - С. 27.

⁷²⁹ Там само. - С. 28.

⁷³⁰ Там само. - С. 16.

своєму неповторного суспільного явища можна зрозуміти, віддаючи належне традиції та усталеній звичаєвості народу, його здатності до самоврядності. Історично сформовані уявлення та принципи організації життя в українському життєвому світі відтворилися тепер в суто культурній сфері та сільському середовищі. "Громад" не визнавала офіційна влада, їх активні діячі зазнавали переслідувань, проте рух не припинився. Запровадження Валуєвського циркуляру (1863 р.) за часів царювання Александра II мало за мету обмежити громадські проекти поширення знань про Україну, бо вони розглядалися як такі, що підривають устої імперського деспотизму.

У 1864 р. міністр внутрішніх справ Валуєв запровадив закон на створення земств у Росії, щоб відволікти населення від політичної активності. Але в Україні вийшло зовсім навпаки. Завдяки усталеним соціокультурним звичаям земства тут перетворювалися на органи місцевого самоврядування, які стали потім осередками опозиції до бюрократичної державної влади. Іноді вони набували ознак організованого політичного опору. Скажімо, Харківське земство в 1878 році звернулося з декларацією до царя "дати українському народові те, що він дав Болгарії", - конституцію. На основі Полтавського земства виник так званий "правозахисний клуб", що проводив юридичну оцінку законодавства імперії. У Чернігові земство перетворилося на осередок ліберально-демократичного проекту реформування Російського самодержавства.

Активним учасником громадівсько-земського руху була українська інтелігенція, погляди якої склалися під впливом боротьби за свободу в Польщі, Італії і загалом народів Центральної і Західної Європи. Їй були близькі і зрозумілі ідеї, що 1848 року привели до Конституційної реформи в Австро-Угорщині. Україномовна інтелігенція перетворилася на виразника ідей свободи і демократії в соціально-політичному житті України і стала "промотором" боротьби за громадянські права. За її прямої участі розвивався й оновлювався дискурс свободоловства і незалежності особи від влади.

Український соціальний світ під Австро-Угорською короною з 1848 р. здобув значні громадянські права – проголошення свободи слова, громадських і політичних об'єднань, певні виборчі права тощо. За таких умов активно формувалися організації різного спрямування. Вони мали значний вплив на пробудження самоврядних ініціатив у сфері освіти, науки, спорту, краєзнавства, релігії і загалом – українських та інших етнічних міських і сільських громад. Утворено десятки й

десятки різноманітних товариств і рухів – від “Просвіти”, “Народних домів”, “Соколів”, “Січі” – до кредитових спілок, політичних проукраїнських партій і “Маслосоюзу”. Деякі з них після ночі радянського тоталітаризму відродилися й активно діють в сучасній Україні (наприклад “Просвіта”, Наукове Товариство імені Шевченка).

Окремо слід згадати про роль української греко-католицької церкви. В умовах австрійського деспотизму до 1848 р. вона взяла на себе функції духовного провісника правди і незалежності людини від влади, здійснюючи ідентифікацію своїх вірних з українським історико-культурним дискурсом волелюбства і правди.

Видатну роль у пробудженні громадської активності звичайно відіграла нова інтелігенція. Згадаємо передусім ім'я М. Драгоманова – будителя громадянської свідомості українців і ревного захисника громадянства як національної форми самоврядування. Опираючись на український соціально-історичний досвід, М. Драгоманов запроваджує політичний рух під назвою “громадянство”. “Громада потрібна людям тільки для того, щоб кожному було найліпше. Значить, і громада тільки тоді буде мила кожному, коли вона не неволить нікого: бути в ній чи не бути. І громада мусить бути *спількою вільних осіб*. < ... > Ціль та зветься *безначальство: своя воля кожному й вільне громадянство й товариство людей і товариств*”⁷³¹.

Про роль М. Драгоманова в українському поступі до громадянських свобод написано чимало вагомих досліджень, проте ще недостатньо з'ясовано його роль в поширенні й розвитку ідей громадянського суспільства. Очевидно, це можна дослідити в окремій праці. Наведу тут лише думку Драгоманова, надто виразну в аспекті порушеної проблеми дихотомії дискурсивно-етичних практик. У статті “Малороссія в її словесности” М. Драгоманов передає такий діалог з народної пісні: “*Мати моя рідненькая / Скидай з себе свої лати / Вбирай дорогії шати! / Будеш з нами панувати!.. < ... > Мати ж моя рідненькая! / Чи схочеш тут панувати, / Чи поїдеш в рідні краї? / - Волю! Схочу дома бідувати / Як в чужині панувати*”. Далі Драгоманов коментує: “Без сумніву, що народ, який склав подібну розмову, не був особливо піддатливий на чужі зіпуни”⁷³².

⁷³¹ Драгоманов М. “Передне слово” [До “Громади” 1978 р.] // Драгоманов М. П. Вибране. – К.: Либідь, 1991. – С. 294.

⁷³² Драгоманов М. П. Малороссія в ее словесности // Там само. – С. 31.

Як зазначає А. Круглашов, сучасний дослідник творчості Драгоманова, останній "надавав перевагу такій системі влади, у якій державні чинники обмежувались би і контролювались інституціями громадянського суспільства..."⁷³³

І. Франко прояснює перспективу боротьби за громадянські права таким чином, що вона може мати успіх у разі поєднанні з боротьбою за незалежну національну державу.

На перші десятиліття ХХ століття Україна поверталася до усвідомлення самої себе з огляду і втрачених власних вольностей, і нових демократичних здобутків в Європі. ХХ століття принесло нові успіхи у справі зростання громадянської свідомості, але ще значнішими стали втрати. Найяскравішою стадією радикальних громадянських змін був період української соціально-політичної і культурної революції 1917-1921 років. Очевидно, найоптимальнішим документом, що засвідчує рівень тогочасного соціально-політичного мислення, є "Правда і вольності Української Народної Республіки", прийнята Центральною Радою 29.04.1918 р. Правдивість намірів українського уряду гарантувати рівні громадянські права усім етнічним групам в Україні була підтверджена – небувалий історичний випадок – в роки жорстокої військової боротьби. Наприклад, новоутворений університет в Кам'янці-Подільському (жовтень 1918 р.) вперше на теренах колишньої Російської імперії відкрив дві єврейські кафедри (єврейської мови та єврейської історії і літератури) та дві польські кафедри.

Загалом соціально-політичні ініціативи Центральної Ради лежали в юридично-правовій площині. Вживалися спеціальні урядові заходи для закріплення прав місцевого самоврядування, проголошеного органами найвищої адміністративної влади на місцях. Гарантували свободу слова, друку, віросповідання, зібрань, союзів, страйків, недоторканість особи й помешкання. Скасовано смертну кару. Закладено тисячі шкіл.

Хоч УНР була задушена більшовицькою диктатурою, її ініціативи, проте, надали потужної сили поширенню самоврядних форм організації соціального і культурного життя. Ґрунтовно посилилися селянські громади і спілки, що були істотно понижені війною. Перешкодою для їх гуртування навколо Києва стала нерішучість влади у земельному питанні, – соціалістично орієнтована Центральна Рада зволікала

⁷³³ Круглашов А. Драма інтелектуала: Політичні ідеї Михайла Драгоманова. – Чернівці: Прут, 2001. – С. 379.

передавати землю у власність селянам. Боротьба за громадянські права терпіла поразку за поразкою.

Все ж то був яскравий період, коли найвидатніші представники української інтелігенції вище за відчуття власного комфорту і ситого спокою поставили потребу правди і свободи. За роки боротьби більшість могла остаточно переконатися, що громадянські права народу виборюються лише у контексті зростання національної свідомості і творення національної держави. Поза таким контекстом ніде в світі повновартісні громадянські права і відповідне громадянське суспільство не здійснилися.

Поразка у боротьбі за незалежну державу перетворилася на катастрофу громадянського поступу в Україні ХХ ст. Серед багатьох її причин чи не найголовнішими були інтелектуальні підстави. Пізніше на них вказували М. Хвильовий та Є. Маланюк. За відсутності національної освітньо-наукової традиції в Україні значна частина її інтелігенції неусвідомлено привчилася дивитися на світ крізь призму російської *дійсності* і культури. Потреби українського світу інтерпретувалися на основі російського соціокультурного розуму. Віками там зростали культура і розум, усвідомлюючи російськість як зміцнення державної влади і протиставлення себе в її значенні решті світу, передусім, що парадоксально, Західному. Навіть видатний талантист і сумний провісник "бісів" Федір Достоєвський дивився на Європу як на "архітектурний цвинтар", не помічаючи там перспектив свободи і громадянського поступу. Великим українським талантам М. Грушевському, В. Винниченку та іншим вдалося розгледіти в Європі переважно соціалістичні та комуністичні політичні ідеї, тісно поєднані з обмеженням індивідуальних свобод, атеїзмом та інтернаціоналізмом. Інтелектуальні вагання щодо первинної значущості національного суверенітету для утвердження форм протогромадянського поступу призвели до втрати будь-яких громадянських прав українського населення.

Хоча потрібно зауважити, що ідея комунізму у чисто соціальному вигляді не була притаманна українській інтелігенції. Навіть та її частина, що розумово прихилилася до соціалізму, розглядала його можливість щонайменше в межах національної автономії, еволюціонуючи в поглядах до визнання самостійної держави. Більшість українських інтелектуалів на перше місце ставила створення національної держави. Комуністична дійсність в Україні виникла внаслідок впливу російського інтелектуального проекту, пов'язаного з іменами Г. Плеханова, В. Леніна, А. Луначарського, М. Бухаріна, Зінов'єва, Л. Троцького та ін.

(Сергій Грабовський). Дискурсивне вивершення проекту обумовило інтерпретацію всіх можливих подій, вчинків і дії компартії.

Таким чином, традиції громадянського поступу, що нагромаджувалися в середовищі українського народу, не здобули вивершення на рівні національно організованої влади. Суспільство залишилося партикуляризованим на сегменти економічного, соціального і культурного характеру, де людина чулася атомом величезної неперворотної деспотичної держави, що позбавила її громадянських прав і свобод і залишалася ворожою до будь-яких форм громадянської активності. Це мало фатальні наслідки для звичаїв самоврядування і віками формованого дискурсу етики свободи.

10.2.3. Громадянська катастрофа ХХ століття

Трагічний парадокс: інтелектуальний продукт західноєвропейського мислення, що його експортували в Україну більшовики, не зробив Європи ближчою. Навпаки, нагромаджені в українському минулому громадянські норми взаємин, стосунків і подекуди відносин, були зруйновані, а коріння громадянських осередків, громад та організацій вирване дощенту.

Авторитарна організація більшовицької влади розпочалася з організації жорсткої вертикальної системи відносин, що передбачали узалежнення, субординацію, послух і покору. "Залізна дисципліна" стала основою партійних стосунків і джерел більшовицької етики всього суспільства. Відданість начальнику, якого призначав вищий партійний орган, ставала для членів організації формою честі і запорукою просування до влади. За таких умов природними стають підлабузництво, догідництво і доноси. Останні розглядаються як норма комуністичної етики, яка служить лише "справі пролетаріату" і стоїть на сторожі у боротьбі проти ворогів народу, "гадів контрреволюції", якими "кишить" навколишнє суспільство. Про "підступність буржуазії", недовіру до "націоналістів", злочинні наміри селянства оповідатимуть усі офіційні засоби більшовицької інформації й пропаганди. Тема недовіри до людини, яка ще не є комуністом чи не бажає ним бути, стає провідною в літературі а носії комуністичних переконань та ідей поширюють її на повсякденні людські взаємини. Складається щільний дискурс підозри, недовіри, ворожості й підступності навколо благородної ідеї – визволити людство з "буржуазно-капіталістичного рабства", зробити людину вільною.

Досить швидко комуністичний дискурс, витoki якого містяться в абстрактних текстах Маркса і Леніна, приносять самостійні плоди. Не лише мільйони неосвіченого народу проймаються його символами, кодами і сенсами згідно з його настановами починають сприймати світ і діти. З'являються незнані раніше юні герої – Павлики Морозови, для яких родинні взаємини перетворюються у комуністичні відносини. Нова дискурсивна правда, з іншого боку, підтверджується відкриттям небаченого в традиційній сім'ї комуністичного зрадництва чоловіків і жінок. Для зрадників, ворогів влади у дискурсі передбачені спеціальні місця – концтабори. Дружина Молотова, грози мільйонам підлеглих, виявилася ворогом усього советського народу і має загинути у в'язниці. Ніхто не сміє допомогти: ні рідний чоловік, ні його товариш Сталін. Комуністична етика зобов'язує не брати до уваги таких дрібниць, як життя рідної людини, якщо ставка піднята на висоту свободи пролетарів і знедолених усього світу. Оскільки дискурс є справа серйозна, він не складається лише з праць класиків і пролетарських письменників. Довелося переписати всю світову історію як історію боротьби класів.

Маємо справу з дискурсивним обумовленням комуністичної диктатури, чинники якої містяться в марксизмі-ленінізмі. Проте значно складніше і цікавіше було б простежити її *джерела* в Росії. Чи випадково те, що історично комунізм почався з Росії? Існує велика спеціальна література про соціально-культурні передумови більшовизму в аспекті дискурсивних джерел. Комуністична влада в Росії осідлала готову соціально-етичну легітимізацію на обмеження добровільних спонук поведінки людини в суспільстві. Звично було триматися не за свободу, а за *підданство* – “самодержавіє, православіє і народність”.

Відомий свого часу вчений правознавець і громадський діяч Б. Кістяківський, аналізуючи у 1908 р. проблему інтелігенції і правосвідомості, писав: “Байдужість до прав особи, що переходить іноді у ворожість, не лише посилилася, але й набула відомого теоретичного виправдання” в особі російських народників і, зокрема Н. К. Михайловського. “Свобода – велика і спокуслива річ, але ми не хочемо свободи..., – говорить Н. Михайловський і додає, – я твердо знаю, що висловив одну з найінтимніших і “задушевних” ідей нашого часу... Ми вірим, що Росія може прокласти для себе новий історичний шлях, особливий від європейського”⁷³⁴.

⁷³⁴ Кістяковский Б. В защиту права (Интеллигенция и правосознание) // Вехи. Из глубины. М.: Правда. 1991. – С. 129–130. Б. Кістяківський далі зауважує те,

До розлогого цитування я звернувся з причини вельми великої актуальності порушених ще на початку ХХ ст. проблем для України і не меншого впливу, який вони мають і донині. (Вплив на Україну здійснювався через посередництво влади й інтелігенції, а не прямо через означений етичний дискурс). Насилля, здійснюване більшовицько-комуністичною владою, виявилось цілком узгоджене з можливостями сприйняття такої влади саме в Росії, соціальна свідомість якої залишалася поза дискурсом етики свободи.

Особливо насильницькою, руйнівною і немилосердною більшовицька практика була в Україні, яка тривалий час була змушена поділяти з Росією спільну державну долю. Українське суспільство зберігало відносну автономію щодо тиску державної влади, оскільки було на 86 % сільським з власними звичаями сільського самоврядування і культурного життя в громадах. Перебуваючи в межах традиційної культури, український селянин ніколи раніше не зазнавав такого тотального насильства, яке звалилося на нього із колективізацією і культурною революцією в 1928 р. Радикальні зміни запроваджували не лише на соціально-політичному рівні влади – селян змушували змінити взаємини, розуміння, бачення і *сприйняття* людини і світу.

Річ в тім, що після комуністичного загарбання влади нурт самоврядного життя знову перемістився в селянське середовище. Звідси перманентно ініціювалися виступи проти зазіхань влади. Поза тим сільські громади продовжували брати активну участь у спільних справах будівництва доріг, гребель, ставків, сільських хат-читалень, побутові лазень, організації вечорниць-досвідків, весілля, ритуальних оказіях. Староста переобирався кожні рік-два і звітував перед громадою. „Приклади громадянського суспільства в українських селах 20-х років включають селянські інституції ритуалізованої (обрядової) або політичної, або комерційної діяльності. У кожному випадку люди добровільно об'єднуються, щоб брати участь у певній діяльності на основі рівності”, - наголошується у поважному дослідженні Вільяма Нолла⁷³⁵. З принципових міркувань, що обґрунтовуються Ноллом, „явища, які, зазвичай, відносяться до „фольклору”,... є інституціями громадянського

що „внутрішній характер правосвідомості руского народу... дав привід спочатку слов'янофілам, а потім народникам вважати, що рускому народу чужі „юридичні засади”, що, спрямовуючись лише своєю внутрішньою свідомістю, він діє винятково з етичних побуджень” (С. 138). Погляд масово поширений донині, в тому числі серед української інтелігенції.

⁷³⁵ Нолл Вільям. Трансформація громадянського суспільства. Усна історія української селянської культури 1920–30 років. – К.: Родовід, 1999. – С. 24.

суспільства *par excellence*⁷³⁶. Громадське життя, що відбувалося на основі самоврядування поза втручанням держави, стало головною завадою для більшовицького задуму колективізації. Голодомор 1932-1933 років став радикальним винаходом, щоб одним ударом зруйнувати і громадські традиції, і соціально-культурний дискурс, в якому вони існували. „Адже саме селянське суспільство за означенням не могло створювати інституцій, які містяться поза ним, - інституцій колективізації. Особливо абсурдним є міркування, що селянське суспільство могло формувати інституції, які були призначені його зруйнувати”⁷³⁷. У цьому сенсі боротьба з так званим українським “націоналізмом” була вкрай важлива для руйнування власне дискурсивної основи громадівської етичності. Внаслідок більшовицької перемоги над традиційним селянським суспільством „була встановлена брутальна влада, культурно чужа (марксизм/міленарність), яка шляхом руйнування давніх соціальних і культурних норм намагалася переселити і контролювати підкорені землі задля власної користі. І це їй в основному вдалося”⁷³⁸.

10.2.4. Громадянське суспільство і національна правова держава

Перетворення громадянського суспільства в опозицію до держави не є загальним явищем і досконалим історичним фактом. Радше мова йде про можливості активного співробітництва між двома боками однієї соціальної дійсності. Остання може постійно перебувати під загрозою конфлікту і боротьби, оскільки не існує ідеальної демократичної соціальності. Конфлікт може перерости у відкриту соціально-політичну боротьбу за умов, що держава генерує і підтримує деспотичні чи авторитарні форми врядування. Але суспільства також бувають різними – спроможними чи неспроможними генерувати деспотичні інтенції. Вони пов’язані зі змістом усталених колективних дій чи ціннісно-нормативними формами стосунків і взаємин у соціальних групах, що склалися під дією неавтентичних чинників їх організації та мінімізацією міри індивідуальної свободи. Відносини між такими соціальними групами утворюють мережу переважних вертикальних взаємо-

⁷³⁶ Там само.

⁷³⁷ Там само. – С. 28.

⁷³⁸ Там само. – С. 29.

дій, що їх майже цілком регулює держава, яка і собі виражає ціннісні настанови стосунків у "колективах". Загалом вони складають дискурсивно-етичну інтенцію "патерналізму – клієнталізму", в контексті якої сенс свободи набуває винятково "обставинного" характеру "свободивід", наприклад "свободи" від нужди, голоду, "чужинців" тощо. Типові форми етики клієнталізму розгортаються в умовах колоніальних та постколоніальних суспільств. Останні не лише підлягають загальному контролю органів влади – суспільні відносини великою мірою самі підтримують і реанімують таку владу. Створюється відповідний дискурс, знакова система якого самовідтворюється представництвом соціальних груп, лідери яких піклуються про безпеку членів, втілюючи вертикальні відносини між державою і самими собою як представниками держави на рівні місцевої влади. Натомість відносини між самими суспільними групами є слабкими і ригідними. Засоби масової інформації за таких умов, як правило, ігнорують життя суспільних організацій, малих і великих груп населення, надаючи виняткову увагу інформуванню про так звані державні події, що ідентифікуються з активністю "людей при офіційній владі". Природно, що за таких умов ринкові економічні інтереси не можуть бути активними, а довіра між індивідами з незначним ступенем свободи не буває високою. Суспільство з переважним дискурсом клієнталізму не може бути консолідоване на основі взаємопідтримки вільних ініціатив. Джерелом консолідації стає винятково держава, продукуючи владу заради влади й ієрархію заради ієрархії. Якщо владно-державні відносини є "цементом" єдності суспільства взаємопідлеглості, то "рідиною" для розчину є відповідний дискурс. Зміст цієї "рідини" цілком ідеологічний і продукується офіційними державними інституціями та підконтрольними ЗМІ. Сенси опозиційного значення виникають на рівні приватних взаємин між людьми і майже цілком на тому рівні залишаються. Опозиційні настрої щодо влади і держави перебувають у межах кухонно-клубних дискусій. Опозиційність, яка сягає організаційних групових і політичних форм, що підлягають дискурсу влади, як правило, висловлює незадоволення щодо слабкості державної влади, що виявляється в недостатньому, з їхнього погляду, контролю вільнотумства в суспільстві.

За умов панування ідеологічного дискурсу держава домагатиметься, щоб суспільство, зокрема його інституції, проводило комунікативні взаємодії на основі спільного світогляду, який покликаний організувати в населення інтегральне бачення вартостей і перспектив.

Незважаючи на панування інтегрального типу світогляду, наприклад шовіністичного, суспільство може бути *асоціальним* і не мати структурної цілості поза державними органами впливу. Ідеологічно окреслений світогляд, що є дискурсивною основою єдності, фактично підмінює загальнокультурні чинники національного суверенітету на державно-бюрократичні і підтримує систему влади, а не суспільства. Послаблення державної влади викликає посилення опозиції до неї з боку суспільства, проте зворотної залежності немає: опозиція автоматично не посилюється в міру розвитку авторитаризму влади, і суспільна опозиційна ініціатива не обов'язково послаблює владу, коли остання діє в режимі дискурсу клієнталізму. Тут просто не спрацьовує морально-етична взаємозалежність. Дієвою є система залежностей, детермінованих турботою про виживання, тобто про "хліб насущний". Характерною рисою асоціального суспільства є маніпулятивний тип людини-конформіста, яка за певних обставин тиску поступається будь-якими вартостями заради виживання (життя). Інша назва асоціального суспільства – суспільство з маргіналізованою системою взаємин і комунікацій, зведених до формальних потреб повсякденного існування. Квазідержавна є природним довершенням асоціального суспільства.

Стати поза інтегральний світогляд означає, по суті, стати в опозицію до держави і суспільства. Жодна сторона не прихильна до опозиціонера. Неприйняття інтегрального погляду передбачає щонайменше створення інакшого дискурсивного поля стосунків. Кроки до нового дискурсу є першими і головними в напрямку демократичних ініціатив та змін у суспільстві. Вони передусім відбуватимуться у сфері нарощення горизонтального типу стосунків і відносин, що створюються навколо примноження міри індивідуальної свободи людини. Тенденція до нарощення взаємин, стосунків і відносин довіри здійснюється як громадянський поступ і фіксується у відповідній дискурсивно-етичній практиці.

Таким чином, суспільство і держава мають різні форми взаємодії і взаємодоповнення. 1. Держава може існувати і політично передувати суспільним нуртам і, навпаки, стримувати їх та видозмінювати, наповнюючи соціальні взаємодії вертикальними відносинами (Росія, Польща, Іспанія). 2. Держава суперечить суспільним нормам життя, звичаєвості та цінностям іманентного громадянського поступу. У даному разі вона є або чужою, колоніальною, або, навпаки, місцевою квазідержавою з твердо вкоріненими вертикальними звичаями і структурами (Візантія,

СРСР, сучасні африканські країни). 3. Нарешті держава складається внаслідок розвитку суспільства в сенсі його громадянського поступу і власного вивершення у формах громадянської і національної свідомості (США, Фінляндія, Канада).

Через *системну* дію чинників розмаїтої суспільної комунікації формуються дискурсивно визначені соціальні практики з тісно взаємопов'язаними етичностями та наявними інституціями влади. У суспільстві складаються дискурсивно означені механізми типізування ідентичностей між собою і колективними формами взаємодії, що постають як системи взаємин, стосунків, відносин. Типізування ідентичностей відбувається принаймні в активній і пасивній формах присвоєння сукупності значень з відповідним семіотичним відтворенням дискурсивно розрізнених соціальних практик та супроводних інтенцій.

За тривалу українську історію склалися дві конфліктні етичні інтенції: а) свободи й автентичності та б) патерналізму – клієнталізму (або узалежнення й підлеглості)⁷³⁹. У межах обох інтенцій існують добровільні ініціативи, які можуть вивершуватися створенням тих чи інших організацій, але характер взаємодії членів організацій та їх очевидні і приховані наміри різні. У другому випадку радше йтиметься про дію чинників примусу, аніж свободи. Самоорганізована соціальна група в умовах домінування клієнтально-патерналістських відносин у суспільстві неминуче виявляє свою активність (прагнучи уникати державного контролю) у криміналізованих формах. Покора і пасивність більшості населення, яке спутане усталеними клієнтальними відносинами і структурами, є підґрунтям для криміналізації відносин та росту організованої злочинності навколо посилення окремих осіб за рахунок насильства та олігархізації капіталів. Проте мафіозні групи залежні не так від слабкості суспільства, як від слабкості держави. Внаслідок слабкості державно-правового регулювання суспільних відносин утворюються девіантні компенсаційні владні угруповання мафіозного типу. Не менш важливою передумовою поширення організованої злочинності є недовіра між суспільством та офіційною владою, що знижує і підриває легітимну основу існування самої влади.

Криміналізовані відносини і стосунки генерують відповідний дискурс та культуру, які і собі регенерують соціально девіантні та асо-

⁷³⁹ Наведені тези знайшли підтримку на міжнародній конференції у Стамбулі (2003): Див.: Karas A. Discursive Ethical Practices Discernment on the Road to Civil Society in Ukraine // The Dialogue of Cultural Traditions. A Global Perspective. Ed. G. McLean. Washington, D. C., 2003. – P. 140-143.

ціальні форми комунікації. Основною формою такого дискурсу є *мовлення, що цілком поглинає універсальні властивості мови*. Замість природної мови приходить мовлення, яке створює "новомову" (новояз). Остання стає ідентифікативною матрицею для взаєморозуміння і комунікації в криміналізованому середовищі. Прийняття такої "новомови" є передумовою для конформізму з "тіньовим" суспільством та подальших особистих практичних дій. "Новомова", як і будь-який інший дискурс, має широкий спектр засобів самовираження, сприйняття та інтерпретації довілля. Найважливішим серед інших є музично-пісенні тексти та предметно-речова символіка.

З іншого боку, тоталітарна держава, що запроваджує репресивні форми впливу, поширює сітку каральних органів та установ і сама перетворюється в криміналізовану структуру стосовно більшості населення.

І в першому, і в другому разі суть політичної влади (держави) вказує на її неавтентичність щодо суті громадянського поступу суспільства (поступ здійснюється в контексті ідентифікації дискурсу свободи й автентичності) або ж відсутності такого взагалі.

В Україні соціальна інтенція дискурсу свободи й автентичності, що ідентифікується й розгортається крізь цінності громадянського поступу й демократії, здійснювалася зокрема в контексті виборювання українського (україномовного) соціокультурного життєвого світу. Соціальна інтенція дискурсу патерналізму – клієнталізму, протилежного до свободи і демократії та історично ідентифікованого з неукраїнськими державно-політичними інституціями, майже без винятку була і є ворожою (принаймні байдужою) до власне україномовного життєвого світу.

Обидві соціальні інтенції склалися в контексті власне *української* соціальної історії і функціонують як властиві для неї дві дискурсивно набуті, а не привнесені етичності. Проте дискурсивна інтенція патерналізму – клієнталізму перебувала під впливом зовнішніх до українського громадянського поступу державно-політичних сил: Польщі, Росії та інших. Красномовні міркування з цього приводу висловив свого часу гетьман Мазепа у своїй "думі". Він картає українську старшину за схильність підлягати іншим, а не творити власну державу: один служить туркам і татарам; другий полякам "за гріш служить"; „третій вірно usługє Москві". Михайло Брайчевський, нагадуючи про колоніальний наступ царизму з часу Переяславської ради, підкреслює, що "козацька старшина, починаючи з Б. Хмельницького, відновила на Україні

крупне землеволодіння, "послушенство" селян"⁷⁴⁰. Протистояння соціальних інтенцій найвиразніших форм набуло в дискурсивному протиставленні чину Мазепи і полковника Кочубея. Останній, "феодал і гнобитель, був піднятий на щит і піднесений трохи не до рівня народного героя лише завдяки відомому доносу цареві Петру на свого спільника Мазепу. Його проголошено видатним патріотом і мучеником..."⁷⁴¹. Школярів ведуть до його могили в Києво-Печерській Лаврі і так виховують почуття патріотизму, сотнями тисяч способів поширюючи думку про те, що гетьман Мазепа і самовідданий незалежності України гетьман-інтелектуал Пилип Орлик – "зрадники", "запроданці" та "вороги" українського народу. Така дискурсивна інвазія в українські душі триває донині, вже в умовах т. зв. державної самостійності України. Якщо дискурс свободи й автентичності органічно поєднаний з громадянським поступом в Україні та відповідними соціально-культурними формами самоорганізації суспільства, то дискурс "патерналізму – клієнталізму" набував соціокультурного характеру "*малоросійства*". За визначенням Є. Маланюка, ним найбільше вражена інтелігенція, яка потерпає від відсутності інтелектуальної і моральної мужності "жити власним розумом"⁷⁴².

10.2.5. Громадянське суспільство в українській перспективі

Упродовж розвитку Західної цивілізації сформувалося кілька соціокультурних типів громадянського суспільства. У літературі розрізняються такі його моделі: американська, в якій самоврядування переселенців історично передує утворенню єдиної держави; британська, пов'язана з еволюцією звичаєвого права; континентальна (Франція, Німеччина) з превалюванням національно-державної ініціативи. Окрім того, можна назвати центральнослов'янську модель (Чехія, Польща), що близька до континентальної, але з пріоритетом культурно-гуманітарних вимог.

У Росії слабкість громадянського суспільства є загальною рисою і пояснюється традиційно надмірним тиском держави на життєвий світ

⁷⁴⁰ Брайчевський М. Приєднання чи воз'єднання? / Вибрані твори. Ред. Л. Винар. – Нью-Йорк – Київ: КМ Academia, 1991. – С. 493.

⁷⁴¹ Там само. – С. 499.

⁷⁴² Див.: Маланюк Є. Малоросійство / Книга спостережень. Том другий. – Торонто: Гомін України, 1966. – С. 229-247.

населення, яке до березня 1917 р. формально перебувало в становищі підданих. Характеристика тенденцій формування громадянського суспільства в Росії до 1917 р. показує, що ініціатива на рівні організації різних груп та товариств неперервно наштовхувалася на несприйняття з боку самодержавної влади: "натомість співробітництва держави і суспільства - наростала конфронтація між ними"⁷⁴³. Розвиток протогоромадянських форм у Росії, на відміну від Західної Європи, значно більше залежав від державної політики. Держава намагалася жорстко контролювати досить кволе розгортання самоврядних організацій й демократичних елементів громадянського суспільства, які почали формуватися після реформ 1861 р. Нищівного удару по можливостях громадянського розвитку завдав комуністичний переворот 1917 р. Згідно з марксистсько-ленінською доктриною громадянське суспільство ототожнювалося з суспільством буржуазії та експлуатації і присуджувалося до знищення разом з приватною власністю. Дослідники соціальних змін того часу зауважують, що "коли причини знищення громадянського суспільства більш зрозумілі, то залишається невиясненим, чи супроводжувалося таке знищення поверненням чи відродженням традиційного російського (може бути навіть "московського") типу соціальності?"⁷⁴⁴ Запроваджується соціальність, у якій жорстко заблокована приватна ініціатива і, тим паче, можливість реального, демократичного самоврядування.

Формування комуністичної соціальності в СРСР, що фактично повертає норми традиціоналістичного суспільства, пов'язане з грандіозним соціокультурним парадоксом. Річ в тім, що більшовики йшли до влади під гаслом "вся влада радам". В. Ленін розглядав "совети" як основні революційні інститути і писав про те, що на їхній основі необхідно змінити старий державний апарат і запровадити новий, демократичний. Більшовики по суті використали таку соціальну й громадську активність мас, що поза комуністичною політикою призводить до створення самоврядних форм життя. Однак самоврядність, як показує західноєвропейський досвід, могла бути дійсністю лише в контексті тривалого процесу утворення національних держав.

Ініційовані комуністичною владою "совети" мали своє природне продовження в надбюрократичній інтернаціонально-імперській держа-

⁷⁴³ Гражданское общество. Мировой опыт и проблемы России / Отв. ред. В. Г. Хорос. – Москва: Едиториал УРРС, 1998. – С. 51.

⁷⁴⁴ Там же.

ві і разом стали основою для перетворення індивіда в людину колективну, масову, залежну від волі влади. Це означає, що "ради", організовані владою, можуть виконувати функції зовсім протилежні до природної ініціативи самоврядування. Те ж саме стосується деяких квазі-громадських організацій, дозволених радянською владою і підконтрольних їй. Відтак перспективи громадянського суспільства в посткомуністичній добі мають пов'язуватися з остаточним розпадом "советської" соціальності. Проте розпад сам по собі зовсім не продукує народження громадянського суспільства. Стан українського радянського життя додатково ускладнювався репресивним інтернаціоналізмом. За його предтекстом фактично ховалася шовіністична настанова щодо неросійської культури і форм життя, традиція якої сягає в самодержавну давнину.

Соціальні перетворення після краху Советського Союзу не стали автоматичним відродженням громадянського суспільства в Росії. На думку авторів названої вище монографії, за минулі роки (до 1998) в Росії відбулася Друга "велика кримінальна революція", і склалася вона не на основі нової утопії, а, так би мовити, органічно. Свідченням тому є масова криміналізація суспільства й економіки, небачена корупція влади, масове знедолення народу. В економічній сфері процеси т. зв. ринкових перетворень зумовлені домінуванням тіньової незаконної приватизації державної власності, а також державної влади. За таких тенденцій системотворчим чинником держави і суспільного життя стають угруповання, що мають мафіозний (клієнтальний) характер і є не економічними, а соціально-політичними утвореннями. "Це вже не мафія, а цілий пласт суспільства, що складається з 10-15% населення, достатньо кристалізованого, захищеного різними силовими структурами, із засобами масової інформації, уславленими акторами і власною ідеологією (реалізуй самого себе, заробляй скільки зможеш)"⁷⁴⁵. "Загальна кількість "бійців" злочинного світу Росії досягла 600 тис. осіб (10 цілковито розгорнутих армій)... Тіньовики, бандити, корумповані чиновники контролюють регіони, в яких зосереджено 2/3 ресурсного й економічного потенціалу Росії"⁷⁴⁶.

Ситуація ускладнюється масовим алкоголізмом суспільства, підривом фізичного здоров'я народу, затяжною війною Чечні, де загалом вбито і поранено понад 200 000 осіб.

⁷⁴⁵ Там же. - С. 303.

⁷⁴⁶ Там же. - С. 237

Було б неправильно вважати, що криміналізація суспільства винятково пов'язана з пострадянським періодом. "Сотні мільярдів доларів (600-700 млрд.) виручки за нафту і газ, що пішла за кордон в останні 25 років, "сумнівно розтрачені" держапаратом лише в 3-х країнах світу: Росія, Венесуела, Мексика..."⁷⁴⁷. Отже, мова йде про процес, успадкований з радянського минулого. Візьмемо до уваги також успадкований державний номенклатурно-бюрократичний апарат і зрозуміємо, що для суспільного оздоровлення необхідно минуле залишити в минулому. Про це зокрема йдеться в розділі, що його до монографії „Гражданское общество: истоки и современность” написав В. А. Гуторов: „У Росії з її традиціями патріархальної, монархічної і тоталітарної комуністичної політичної культури концепція громадянського суспільства, залишаючись вбудованою в догматичний псевдоліберальний проект, виявилася ще більше ідеологізованою і далекою від дійсності, ... вона (концепція) спотворювала і камуфлювала реальний процес розкладу радянського суспільства в напрямку формування неономенклатурної держави, що потребує власне мутантів громадянського суспільства, а не його справжнього здійснення як протиположності державі”⁷⁴⁸.

Однак в цій же монографії, що її видав Інститут генеральної прокуратури Російської Федерації, в розділі „Соціокультурні основи формування громадянського суспільства ” (автор - І. Ф. Кефелі) міститься такий висновок: „Вибір шляху розвитку Росії в геополітичному аспекті, і тут можна погодитися з І. Я. Фрояновим, полягає у відродженні „Російської імперії” як форми існування об'єднаних на єдиному просторі народів на чолі з руським народом у вигляді природного геополітичного ареалу, в рамках якого забезпечується його національна безпека”⁷⁴⁹. (Зауважимо, йдеться про безпеку руського народу, навіть не російського). Ось слова Фроянова, подані в тому ж розділі: „Я глибоко переконаний, що Росія не може існувати в будь-якій іншій формі, окрім імперії. Не буде *Імперії* – не буде Росії”⁷⁵⁰. Цікаво, що наведений висновок І. Кефелі поєднує з такими міркуваннями: „потрібно взяти до уваги, що право в Росії історично завжди орієнтувалося на захист держви (влади), а не на захист окремої особи. ... Людська особа, як пра-

⁷⁴⁷ Там же. – С. 236.

⁷⁴⁸ Гуторов В. А. Гражданское общество в политическом измерении // Гражданское общество истоки и современность. – СПб.: Юридический центр Пресс, 2000. – С. 122.

⁷⁴⁹ Гражданское общество: истоки и современность. – С. 159.

⁷⁵⁰ Там же.

вило, виявлялася безправною. Це – вікова спадщина російського суспільства”⁷⁵¹. Має рацію інший дослідник проблеми – росіянин Євген Рашковський, коли пише: „Усе це – дуже важлива й болюча тема для російського суспільства, яке заполітизоване, заідеологізоване і яке, вочевидь недоусвідомлюючи значення і творчої ролі внутрішньої людської спів-спільності (соп-sociality), й далі мислить і власне себе, і весь Божий світ в абсолютизованих категоріях *панування-і-підкорення*”⁷⁵².

Виникає сакраментальне запитання до тих державно-політичних сил в Україні, які перспективи українського народу на шляху до європейського громадянського простору об’єднують (чи возз’єднують?) з північним сусідом за формулою “У Європу разом з Росією”. Адже вони не уточнюють, з якою Росією, хоча про це можна здогадуватися... Оскільки криміналізовані і корумповані Росія й Україна ніколи не будуть у Європейському громадянському суспільстві, то визріває перспектива чергового ошуканства. Поза реальною, практичною диференціацією криміналізованої соціальності від здорового нурту громадянського поступу шлях буде один і той самий – до нової форми російської державно-бюрократичної зверхності, в якій для України буде відведений статус маргінального малоросійського суспільства. Оздоровлення ситуації в обох соціумах, навпаки, вимагає розведення їх під різні державно-конституційні дахи, щоб забезпечити демократичні перетворення і декриміналізувати соціальні структури.

Глибоке занепокоєння з приводу непроясненості російської перспективи висловлює відомий вчений й громадський діяч Росії Ю. Афанасьєв. Симптоматичною, щонайменше, є оцінка чинної російської юридичної системи: вона будується “не на засаді верховенства права і пріоритету прав людини, а за канонами *візантійського права* – домінування державної влади, що за своєю справжньою природою належить до азійсько-тиранічного типу”⁷⁵³.

Українське суспільство упродовж віків, перебуваючи під різними державними утвореннями, зберігало єдність не завдяки владі, а всупереч їй. Основою народні солідарності була відносно стала тенденція громадянського поступу, поєднана з відповідною етичністю, традицією

⁷⁵¹ Там же. – С. 143.

⁷⁵² Рашковський Є. Володимир Соловйов та громадянське суспільство // Дух і Літера. – К.: Національний університет „Кієво-Могилянська Академія”, 2001. – С. 444-445.

⁷⁵³ Див.: Афанасьєв Ю. Опасная Россия. Традиции самовластья сегодня. – Москва: Рос. государственный гуманитарный университет, 2001. – С. 336.

та соціально-культурним дискурсом. За століття іноземного панування в Україні нагромадився певний громадянський потенціал самоврядування та його культурно-дискурсивного забезпечення. На Лівобережній Україні цей потенціал зосереджувався переважно в сільських поселеннях, хоча, скажімо, земства в деяких слобожанських містах мали значний вплив також. Західна Україна після 1848 р. зуміла досягти успіхів самоорганізації в ділянці освіти, релігії, спортивних товариств, кредитових спілок, виробничих корпорацій тощо. Основним осередком самоорганізації життя в Україні була традиційна *громада* з рівними правами кожного на вибори старости (війта), скарбника, часом писаря. М. Брайчевський вважає, що "головною традицією, яку насамперед слід виокремити, був глибокий демократизм усіх державних інституцій, створених нашим народом"⁷⁵⁴. За приклади можемо взяти доби Давньої Русі київську сеньйорію – "представницький орган влади, що поставив себе над великокнязівським престолом"; політичний план Романа Мстиславовича, що "передбачає виборність вищого володаря"; козацьке суспільство, що виробило "цілком завершений і послідовний республіканський устрій", що опонував деспотичній і монархічній формам влади. Водночас Велика Україна до XVIII ст. розвивалася в напрямку до інтеграції з європейським економічним простором. Західна Україна, по суті, до 1939 року розвивала спільні з Європою ринкові елементи.

Відродження української державності в 1917-1918 рр. опиралося на традицію українського народоправства і мало подібні форми в Києві і Львові.

Так само не випадково відродження новітньої української державності в 1989-1991 роках розпочиналося з організації Товариства української мови і Народного Руху, що утворилися в зв'язку з поновленням боротьби за права людини на самостійне життя в контексті української культури та історичної традиції. Врешті, в ХХ ст. людство зіштовхнулося з терористичною боротьбою за інтернаціонально-більшовицьке облаштування Росії, проте сенс громадянського поступу стверджувався в таких соціальних перетвореннях, які набували національно-історичної перспективи. Очевидно, що на шляху до розвитку демократії в Україні багато важитиме перспектива вкорінення громадянського суспільства. Проте дійсність такої перспективи не може бути відокремлена й ізольована від набутих історико-культурних елементів громадянського поступу, зафіксованих демократичними вартостями

⁷⁵⁴ Брайчевський М. Названа праця. – С. 555.

власне української соціальної і політичної культури. Вони зберігають свій вплив і значення передусім у дискурсивних практиках прагнення індивідів до свободи. Слушною видається така думка В. Лісового: *“Просте перенесення на український ґрунт деяких західних чи глобальних стандартів є не тільки недостатнім, а безсилим. Адже сучасні західні суспільства мають свої проблеми, без урахування яких сучасний наш вибір буде дуже обмеженим у своїх перспективах: він зведеться до простого наслідування. Тільки поєднання універсальних, етичних, правових, наукових, економічних стандартів з відродженням української самобутньої культури є тією стратегією, яка відкриває надійну перспективу моральному та духовному відродженню”*⁷⁵⁵.

Панує розтиражована в ЗМІ думка, що українська незалежність “звалилася” неждано-негадано, майже завдяки старанням компартійної номенклатури. Справді, для номенклатури незалежність була нежданою, та вона була давно сподіваною для тих мільйонів українців, які в ХХ ст. віддали життя за свободу. Українська держава в історичному сенсі була і є кінцевим національним вивершенням саме українського громадянського поступу і супровідної дискурсивної етичності. Інша справа, що український соціокультурний дискурс не був з відомих причин належно закріплений у діяльності державних інституцій. Останні фактично залишалися набутими з інакшого спадку та з інакшого дискурсу, що не має нічого спільного з етичністю свободи й автентичності. Однак державність, заснована не на іманентному громадянському поступові соціокультурному й дискурсивному процесі, звичайно, буде байдужою до громадянської автентики, якщо не ворожою.

Подібні симптоми й спостереження властиві не лише для України, - вони стосуються всього пострадянського простору. Наприклад, у книжці, присвяченій аналізу перспектив розвитку Казахстану, Рустем Джангужин зазначає: „здавалося б здобуття державного суверенітету за означенням повинно було б стати позитивним фактором для розвитку національної культури Казахстану як об’єктивної умови гармонійного розвитку вільної особи. Але з огляду на низку причин цього не сталося. Головна з них полягає в контамінації понять через які імітаційні маніпуляції з поняттям незалежність витіснили на периферію суспільної й індивідуальної свідомості справжній сенс та історичне значення поняття ліберально-демократичних свобод і громадянських прав, заниживши зростаючу силу й пасіонарну енергію казахстансько-

⁷⁵⁵ Лісовий В. Феномен громадянства / Культура – ідеологія – політика. – К.: Вид. імені Олени Теліги, 1997. – С. 214.

го суспільства як потенційної сукупності вільних, творчо спрямованих особистостей". Однак "через тотальну корупцію, відверте ігнорування законів з боку правлячої групи ... відбулася дефрагментація казахстанського суспільства, <...> що створює додаткові причини для взаємної недовіри. Натомість консолідуючої ідеї, суспільство розшматоване суб-груповими інтересами..."⁷⁵⁶.

Спостерігаємо також дедалі загрозливіший конфлікт між тенденцією державотворення в Україні та збереженням української соціокультурної ідентичності. Сучасна держава стає загрозою для власне української України, хоча саме формування культурної ідентичності останньої збігається з процесом її ж громадянського розвитку. Доки державотворення в Україні не зустрінеться назавжди з вартостями її громадянського поступу, державні інституції матимуть квазіхарактер, а суспільство залишатиметься під дією чинників маргіналізації. Врешті-решт таке квазідержавне утворення буде поглинуте державою, яка подолає антагонізм із соціокультурним дискурсом. За такої соціально-політичної тенденції перспектива правдивого громадянського суспільства в Україні залишатиметься примарною. Мова йтиме не про нагромадження соціального капіталу, довіри, солідарності й взаємодоповнюваності соціальних та етнічно-культурних груп. Навпаки, суспільну єдність забезпечуватиме „єдинодержава“, що поглиблюватиме політичний характер взаємозв'язків. Звичайно, це не буде шлях до Європи.

Таким чином, тема громадянського суспільства не може бути обмежена ні неурядовими організаціями, ні мережею відносин між організаціями поза державним контролем, ні економічною чи ринковою сферою, ні соціальними структурами, що складаються в процесі самоврядування. Громадянське суспільство – значно складніше явище; воно існує в стані процесуальності, підлягає змінам і пов'язане з дискурсивними, інтелектуальними і культурними фільтрами та практиками.

⁷⁵⁶ Джангужин (Жангожа) Р. Н. Казахстан постсоветский. – Киев, 2002. – С. 477 – 478.

ПІСЛЯМОВА

Громадянське суспільство – складний і суперечливий феномен. З одного боку, він існує як історично мінливе явище, що не надається для редукціоністського пояснення; з другого – це процес, у якому може бути виокремлена стійка тенденція до розкріпачення людини й перетворення підданого в громадянина на основі сталого виборювання недоторканості свободи і прав людини. Громадянське суспільство розгортається в аспектах здійснення і свободи обставинної, і свободи набутої. Але найвагомішою виявляється екзистенційна свобода самовизначення людини, оскільки з нею найтісніше пов'язана креативна етика відповідальності.

Громадянське суспільство – це шлях до здійснення волі людини, який вимощується формами громадянської, публічної і приватної солідарності та взаємодоповнюваності груп і спільнот. Солідарність складається як спільна участь і розуміння в тому, що для людей певної спільноти означає їхня безпека і воля.

Доповнюваність (або субсидіарність) фіксується на рівні кооперації зусиль, здібностей та вмінь у суспільних взаємодіях і є виявом синергії, або суспільної впорядкованості на підставі проявлення індивідуальної і групової свободи дій. Складовим інститутом доповнюваності є те, що вона здійснюється в формах відповідальності, тобто утворює поле соціально-етичної взаємодії.

Громадянське суспільство Західної цивілізації складалося в кількох соціально-культурних моделях, спільними ознаками яких були: усунення феодального підданства й станових і корпоративних привілеїв, відстоювання громадянських свобод, забезпечення принципу соціальної рівноваги через розмежування приватного інтересу і політичної влади, самоврядування та активність добровільних неурядових організацій, ґарантування верховенства права, стале поширення свободи й автономії людини. Історично громадянський поступ доби модерну відбувається рівночасно в:

- 1) соціальній сфері як перетворення людини підданої на людину-громадянина, яка володіє конституційними свободами й правами;
- 2) політичній сфері як перетворення абсолютистських монархій і деспотичних режимів у національно-демократичні, суверенні республіки та партійне представництво влади;

3) економічній сфері через усунення корпоративізму й олігархічних монополій у напрямку забезпечення ділової конкуренції і вільного ринку на основі визнання приватної власності;

4) державно-правовій сфері шляхом забезпечення верховенства права, гарантування конституційних свобод і розподілу гілок влади;

5) гуманітарно-культурній сфері завдяки переходу на національні мови (з латини), створенню принципово нової дискурсивної практики на основі поширення наукових знань про природу в освіті та визнання толерантності до релігійної та етнічної ідентичності.

Зречення особи від культурної ідентичності заради універсальних, абстрактних максим здобуває в класичних теоріях і прибічників (Т. Гоббс, Дж. Лок, Т. Пейн, К. Маркс, А. Росміні), і критиків (А. Фергюсон, Е. Берк, І. Кант, Ф. Геґель, А. де Токвіль).

* * *

Істотна відмінність у концептуалізації громадянського суспільства пов'язана зі зміною загальнофілософських епістемологічних парадигм – від раціоналістично детерміністичної до інтерпретаційної. Очевидно, до біфуркації класичних і некласичних підходів спричинився ще Д. Г'юм. У розвиток семіотичної перспективи Дж. Лока він запропонував трактувати розум як здатність приписування зовнішньому світові певних *значень*, що походять із самого розуму на основі принципу *асоціювання*. Таким чином, *причиновість*, що визнавалася в аристотелівській логіці підставою *знання*, перетворилася на асоційоване людьми конвенційне *значення*, що ідентифікується з уявними об'єктами. Причиновість перемістилася із зовнішнього світу досвіду до внутрішніх сенсів пояснення цього досвіду; репрезентативний, або кореспонденційний, контекст розуміння природної каузальності поступився контекстові інтерпретативному. Фактично інтерпретативний підхід до соціальних процесів простежується вже в християнських поглядах. Він, очевидно, зумовлений трьома джерелами: відсиланням до Святого Письма з його алегоричною символікою, гностичним підходом до природи знання й визнанням вільної волі людини як осереддя її індивідуальної поведінки. В теорії Д. Г'юма маємо одну з перших яскравих спроб звільнити сенс свободи від декартівського "об'єктивного розуму". Інтерпретативну концепцію громадянського суспільства також застосовує А. Фергюсон і частково І. Кант. Інтерпретативна інтенція стає виявом парадоксу невичерпності знань і особливо трактування їх істинності засобами формальної логіки; в інтерпретаційних дискурсах

постійно наголошується активність не суб'єкта, а передусім людини⁷⁵⁷. Таким чином, "інтерпретація – це спосіб перетворення теоретичного інстру-ментарію мислення на виявлення й виведення семантично-емпіричної дійсності"⁷⁵⁸. На відміну від детерміністичної парадигми з її методом „від абстрактного мислення до конкретного, а від нього до практики“, інтерпретативний підхід визнає важливим метод „від конкретного до абстрактного мислення, а від нього до дійсності“.

Детерміністична парадигма пояснення визріває щойно в раціоналістичній метафізиці, заснованій на кореспонденційній теорії походження т. зв. „об'єктивного“ знання про природу. Очевидно, світоглядне домінування детерміністичної парадигми в XVIII-XIX століттях позначилося на пошуках визначальних, базових елементів соціального порядку. Як на початку XIX ст. Лаплас не залишав місця для випадкових чинників у механізмі світобудови, так багато соціальних філософів знаходили основу суспільного механізму в економічних причинах. Властиво з XIX ст. поняття економічного розвитку набирає детерміністичного характеру. Ним визначаються й пояснюються причини більшості соціальних і духовних процесів, а в теорії марксизму економіка проголошується первинною щодо всіх суспільних і політичних явищ, серед яких перебуває культура, мистецтво, повсякденність і навіть історія. На її основі виникає інтелектуальна й світоглядна настанова перебільшувати значення і роль державно-політичних інституцій коштом применшення суспільних ініціатив та життєдайної активності людей.

За детерміністичною теоретичною парадигмою відношення *кореляції* переважно сприймаються за *причинові*. Однак взаємопов'язаність і навіть взаємкореляція не означають детерміністичної залежності. Скажімо, з першого погляду очевидно є кореляція між рівнем економічного розвитку і рівнем демократії в певній країні. На цій підставі усталилася думка, що демократичні перетворення є майже прямим наслідком економічного росту й запровадження обумовлених інтересами останнього політичних інституцій. Проблема детерміністичного світосприйняття полягає в тому, що хоча кореляція не доводить наявності причиновості і цей факт має широке визнання, однак у теоретичних схематизаціях ним переважно нехтують. На користь недетерміністичного й опосередкованого характеру зв'язку між економічним розвитком і демократичними процесами може слугувати ставлення до

⁷⁵⁷ Див. Рікер П. Інтерпретація та / чи аргументація // Право і справедливість. – К. Д. і Л., 2002. – С. 161-183

⁷⁵⁸ Крымський С. Б. Философия как путь человечности и надежды. – С. 155.

свободи і прав людини в суспільстві. Повсякчас спостерігаємо, що визнання суто економічної приватної свободи є недостатнім для ефективного розвитку. Необхідними стають факти політичного й духовного визнання індивідуальної свободи. Виявляється, що свобода слова, поглядів, політичних преференцій є вкрай ефективним засобом для економічної стимуляції. Демократичні перетворення можуть мати багато різних джерел і чинників, що позначені в контурах соціокультурних інтересів спільноти. Там, де такі чинники працюють, де вони звільнені від зовнішнього тиску влади, поширюються Демократичні перетворення в соціально-політичному просторі і з'являються додаткові потужні мотиви та імпульси для економічного росту. Загалом контури кореляції між демократичними перетвореннями й економічним розвитком демаркуються простором громадянського суспільства. Саме тут людина соціальна і людина економічна перетворюються в людину-громадянина, яка домагається рівних *свобод* з усіма іншими.

Свобода, усвідомлювана в сенсі самовизначення людини, стає осередком соціального життя й головним знаком недетерміністичного дискурсу суспільних процесів, які жодним чином не можуть редукуватися до економічної чи політичної первинності. Свобода, як головний знак громадянського соціального світу, спонукує до послаблення односторонніх, раціоналістичних схем теоретизування, які неминуче тяжіють до жорстких метафізичних і фундаменталістських систем мислення. Під впливом інтенції на свободу теоретичні схеми набувають інтерпретативного характеру; його основною рисою є апеляція до людського фактора, до гуманітарного сенсу суспільного життя, щоб завбачити корисну і вкрай важливу плюральність чинників соціально-економічного розвитку та історичного процесу.

* * *

Повернення до проблематики громадянського суспільства в кінці ХХ ст. відбулося на основі інтерпретативної епістемологічної парадигми, що "природним чином" відповідала "*посттрадиційному*" громадянському суспільству. Некласичний стан його інтерпретації засновується на розрізненні життєвого світу (реальності) та соціальної системи як дійсності, створюваної, зокрема, у процесі дискурсивної активності людини як *семіотичної* істоти. Як і в минулому, в сучасному громадянському суспільстві здійснення свободи потребує релевантних форм соціалізації особи в контексті загальної громадянської культури. Проте ще актуальнішими є потреби самовизначення людини, або ж її *персоналізації*, щодо свободи й автентичності, контекстом яких є конкретні

дискурсивно-етичні практики. Тому важливе значення має встановлення таких локальних форм життя спільноти, в яких громадянство може поєднуватися з відповідними інтелектуально-дискурсивними інтенціями. Історія ХХ століття підказує, що "коли люди беззастережно ототожнюють те, що є їхньою особистою і приватною справою, з якимось універсальним принципом, вони зазвичай поведуться значно гірше і небезпечніше, аніж у разі, якби вони того не робили" (Е. Макінтайр).

Щодо відносин між громадянським суспільством і державою, то не йдеться про те, що вони за означенням є і мають бути ворожими. Антагонізм, який може виникати між ними, є свідченням неадекватності між суспільною дійсністю та її державною організацією врядування. Оскільки онтологічний пріоритет залишається за суспільними чинниками життя людей, то зняття антагоністичного конфлікту передбачає змінити політичну форму організації влади таким чином, щоб історичні набутки етики свободи й автентичності ставали її нормативною основою. Аксиомою залишається те, що свобода й взаємна правдивість декретами не запроваджується, - вони визрівають і стають психологічними та соціально-політичними нормами в ході історичного розвитку народів.

Громадянське суспільство за природою своєї еволюції є вимогою формування соціальноорієнтованої правової держави. По суті, громадянське суспільство є непримиреним суперником лише влади деспотичної, авторитарної і тоталітарної, але воно не є антагоністом врядування. Навпаки, існування розвиненого громадянського суспільства передбачає формування демократично визначеної державної влади, яка історично здійснювалася в формах національних республік. Історичний досвід показує, що сучасні процеси інтеграції громадянських суспільств в межах Євросоюзу стали можливими на підґрунті досягнення народами достатнього рівня республіканських суверенітетів: підлегли з пануючими добровільно не інтегруються, - і тим не варто нехтувати. Також у жодній країні світу добробут населення не збільшується, коли доходить до глибокої недовіри між суспільством і владою.

Громадянське суспільство не виникло із раціонального задуму. Воно стало наслідком здійснювання свободи через спонтанну дію різних чинників. Раціональні проекти відігравали не завжди найкращу роль. Очевидно, перспективи громадянського поступу в українському соціально-культурному просторі також не можуть зводитися до раціонально закреслених теорій та схем, на основі яких політики й адміністра-

тори пропагандистськими та інституційними маніпуляціями намагаються контролювати життєвий світ. Варто застановитися над застереженням Ф. Гаєка, висловленим ще 1959 року: „Ми вже за крок від того стану, коли свідомо організовані сили суспільства можуть знищити ті спонтанні сили, які здійснюють поступ”⁷⁵⁹. Отже, важливо не придушувати, а відроджувати сили, що вже попередньо набували інституалізації в тих звичаях і нормах суспільного життя, які передусім підтримували і забезпечували добровільні ініціативи людей. Важливо зберегти тенденцію витіснення з соціально-культурних взаємодій „феодалного багажу” та втілювати адекватні громадянському поступові державно-політичні інституції.

⁷⁵⁹ Гайек Ф. Конституція свободи. – С. 46.

Використана література

1. *Августин Св.* Сповідь / Пер. з латини.– К.: Основи, 1996. – 319 с.
2. *Андерсон Б.* Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму/Пер.з англ.– К.:Критика, 2001.– 272 с.
3. *Андерсон Р.* Дискурсивне походження диктатури й демократії / Пер. з англ. // Універсум. - №6-7 (117-120), 2003. – С. 8-20.
4. *Андрусак Т.* Шлях до свободи. М. Драгоманов про права людини. – Львів: Світ, 1998. – 121 с.
5. *Андрущенко В. П., Михальченко М. І.* Сучасна соціальна філософія. Курс лекцій. Видання у двох томах. Том 2.- К.: Генеза, 1993. - 317 с.
6. *Андрущенко В.* Історія соціальної філософії. Західноєвропейський контекст. – К.: Тандем, 2000. – 416 с.
7. *Арендт Г.* Джерела тоталітаризму / Пер. з англ. – К.:Дух і літера, 2002. – 539 с.
8. *Арендт Г.* Криза культури: її соціальне та політичне значення // Арендт Г. Між минулим і майбутнім / Пер. з англ.. – К.: Дух і літера, 2002. – С. 205 – 236.
9. *Арендт Г.* Між минулим і майбутнім. – К.: Дух і літера, 2002, - 321 с.
10. *Арендт Г.* Становище людини / Пер. з англ. – Львів: Літопис, 1999. - 254 с.
11. *Арістотель.* Політика. – К.: Основи, 2000. – 239 с.
12. *Арно А. и Николь П.* Логика или искусство мыслить / Пер. з франц. – М.: Наука, 1991. – 414 с.
13. *Арон Р.* Карл Маркс // Арон Р. Этапы развития социологической мысли / Пер. с франц. – М.: Универс, 1993. – С. 152. – 227 с.
14. *Арон Р.* Этапы развития социологической мысли / Пер. с франц. – М.: Универс, 1993. – 608 с.
15. *Афанасьев Ю.* Опасная Россия. Традиции самовластья сегодня. – Москва: Рос. государственный гуманитарный университет, 2001. – 426 с.
16. *Барков В.Ю.* Соціально-політичне становлення громадянського суспільства в Україні: Автореферат дис. ... д-ра політичних наук / НАН України, Ін-т держави і права ім. В. М. Корецького . – К., 1999. – 38 с.
17. *Барт Р.* Война языков. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Пер. с франц. - М.: Прогресс, 1994. – С. 535 – 541 с.

18. *Берк Е.* Права людини / Пер. з англ. // Консерватизм. Антологія. – К.: Смолоскип, 1998. – С. 281 – 286.
19. *Берк Е.* Релігія і громадянське суспільство / Пер. з англ. // Консерватизм. Антологія. – К.: Смолоскип, 1998. – С. 143 - 153.
20. *Берк Е.* Свобода і влада / Пер. з англ. // Консерватизм. Антологія. – К.: Смолоскип, 1998. – С. 286 – 288.
21. *Берлін І.* Чотири есе про свободу / Перекл з англ. – К.: Основи, 1994. – 272 с.
22. *Бистрицький Є.* Культура як світ національного буття // Філософська і соціологічна думка. – 1995.- №1-2 – С. 243-245.
23. *Бистрицький Є., Білий О.* Державотворення в Україні: шляхи легітимації // Політична думка. -1996. - № 1. – С. 11-23.
24. *Бичко А. К., Бичко І. В.* Феномен української інтелігенції. Спроба екзистенційного дослідження.– К.: Друкарня ПЗЗ, 1995. - 135 с.
25. *Брайчевський М.* Приєднання чи воз'єднання? Критичні замітки з приводу однієї концепції / Брайчевський М. Вибрані твори. Ред. Л. Винар. – Нью-Йорк – Київ: КМ Academia, 1991.- С. 489 – 536.
26. *Бродель Ф.* Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм XV-VIIIст. – Т.1. Структури повсякденності: можливе і неможливе. Пер. з франц.– К.: Основи, 1995. – 543 с.
27. *Валіцький А.* Марксизм і стрибок у царство свободи. Історія комуністичної утопії. Пер.з польської.– К.:Всесвіт,1999. – 509с.
28. *Вебер М.* Избранное. Образ общества / Пер. с нем. – М.: Прогресс,1994. – 418 с.
29. *Вебер Макс.* Протестантська етика і дух капіталізму. Пер. з німецької О. Погорілого. – К.: Основи, 1994. – 261с.
30. *Вейль Симона.* Укорінення. Лист до клірика / Пер з франц. – К.: Д. Л., 1998. – 297 С.
31. *Вовканич С.* Інформація, інтелект, нація. – Львів: Євросвіт, 1999.– 414 с.
32. *Войтенко В.* Україна: десять років самотності. – Львів: Універсум. Серія: громадянське суспільство, 2001. – 144 с.
33. *Волзер Майкл.* Безпека і добробут // Сучасна політична філософія. – К.: Основи, 1998. – С. 486 – 524.
34. *Габермас Ю.* Для чого Європі Конституція? // Deutschland. - №6/2001, грудень-січень (укр. мова).- С. 62 - 65.
35. *Габермас Ю.* Комунікативна дія і дискурс – дві форми повсякденної комунікації / Пер. з німецької // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – С. 84 - 91.

36. *Габермас Ю.* Структурні перетворення у сфері відкритості: дослідження категорії громадянське суспільство / Пер. з німецької. – Львів: Літопис, 2000. – 318 с.
37. *Гаєк Ф. А.* Конституція свободи / Пер. з англ. – Львів: Літопис, 2002. – 556 с.
38. *Гайек Ф. А.* Право, законодавство і свобода. Нове визначення ліберальних принципів справедливості і політичної економії. Т. I – III. / Пер. з англ. – К.: Аквілон-Прес, 2000. – 448 с.
39. *Гальтунг Ю., Несс А.* Політична етика Ганді / Пер. з норвеж. – Львів: Місіонер, 2001. – 279 с.
40. *Геґель Г. В. Ф.* Феноменологія духа. СПб.: Наука, 1994. – 443 с.
41. *Геґель Г. В. Ф.* Філософія права. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
42. *Геґель Г. В. Ф.* Енциклопедія філософських наук. – Т.1. Наука логіки. – М.: Мысль, 1974. – 452 с.
43. *Геґель Г. В. Ф.* Основи філософії права або природне право і державознавство / Пер. з нім. Р. Осадчука і М. Кушніра. – К.: Юніверс, 2000. – 329 с.
44. *Геґель.* Работы разных лет. В двух томах. – Т. 1. – М.: Мысль, 1972. – 668 с.
45. *Гердер Й. Г.* Про вплив поетичного мистецтва на звичаї народів // Мислителі німецького романтизму. Антологія / Упор. Леонід Рудницький та Олег Фешовець. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2003. – С. 69 – 82.
46. *Гіденс Е.* Соціологія / Пер. з англ. – К.: Основи, 1999. – 726 с.
47. *Гоббс Т.* Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Гоббс Т. Сочинения в 2т. – Т. 2 / Пер. с лат. и англ. – М.: Мысль, 1991. – С. 3 – 547.
48. *Гоббс Т.* О свободе и необходимости / Гоббс Т. Сочинения в 2т. Т.1 / Пер. с лат. и англ. – М.: Мысль, 1989. – С. 574 - 612.
49. *Гойтейн Ш. Д.* Евреи и арабы. – М., 2001. – 227 с.
50. *Грабовський С.* ХХ століття та українська людина. Виклики і відповіді. – К.: СтилоС, 2000. – 228 с.
51. Гражданское общество: идея, наследие социализма и современная украинская реальность: коллектив. монографія / Научн. ред. И. Ф. Кононов. – Луганск, 2002. – 282 с.
52. Гражданское общество. Мировой опыт и проблемы России / Отв. ред. В.Г. Хорос. – Москва: Едиториал УРРС, 1998. – 376 с..

53. Гражданское общество: истоки и современность / Научн. ред. проф. И. И. Кальной. - СПб.: Издательство „Юридический центр Пресс“, 2000. - 256 с.
54. Громадянське суспільство в Україні: проблеми становлення / В.Ф. Сіренко, В. І. Тимошенко, Т. І. Ковальчук та ін.; НАН України, Ін-т держави і права ім. В. М. Корецького. - К.: Логос, 1997. - 124 с.
55. Громадянське суспільство як здійснення свободи: центрально-східноєвропейський досвід / За ред. А. Карася. - Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 1999. - 384 с.
56. *Гринів О.* Імператив Володимира Мономаха. Непретензійні нотатки. - Львів, 2000. - 332 с.
57. *Грін Т. Г.* Про різні значення слова свободи у зв'язку з волею та моральним поступом людства // Лібералізм. Антологія. - К.: Смолоскип, 2002. - С. 441 - 458.
58. *Гусев В.І.* І. Кант: Філософське обґрунтування ідей миру // Наукові Записки Національного ун-ту “Києво-Могилянська академія”. Т. 18. Філософія та релігієзнавство. - К., 2000. - С. 8 - 16.
59. *Гуторов В. А.* Гражданское общество в политическом измерении // Гражданское общество: истоки и современность. - СПб.: Юридический центр Пресс, 2000. - С. 99 - 130.
60. *Данилів В.- Ю.* Солідарність і солідаризм / Пер. з нім. - К.: KM Academia, 2000. - 152 с.
61. *Дворкін Р.* Свобода, рівність, спільнота // Сучасна політична філософія. Антологія / Упоряд. Я. Кіш / Пер. з англ.- К.: Основи, 1998.- С. 313 - 344.
62. *Джангужин (Жангожа) Р. Н.* Казахстан постсоветский. - Киев: Б.М.В., 2002. - 482 с.
63. *Дейвіс Н.* Європа. Історія / Пер.з англ.-К.:Основи, 2000.-1464 с.
64. *Ділі Дж.* Основи семіотики / Пер. з англ.- Л.: Арсенал, 2000. - 232 с.
65. *Донцов Д.* Дві літератури нашої доби.-Львів:Б.М.В.,1991.-296с.
66. *Донцов Д.* Де шукати наших історичних традицій.-Львів: Українське видавництво, 1941. - 112 с.
67. *Драгоманов М.* “Передне слово” [До “Громади” 1978 р.] // Драгоманов М. П. Вибране. - К.: Либідь, 1991.- С. 276 -327.
68. *Драгоманов М.* „Вільна спілка”-„Вольный союз”. Спроба української політико-соціальної програми // Андрусак Т. Шлях до свободи. Додаток - Львів, 1998. - С. 121 - 188.
69. *Драгоманов М. П.* Малороссия в ее словесности // Драгоманов М. П. Вибране. - К.: Либідь, 1991. - С. 5 - 46.

70. *Елштайн Джін Б.* Громадський чоловік, приватна жінка. Жінки у соціальної і політичній думці. – К.: Альтернативи, 2002.–344 с.
71. *Енгельс Ф.* Боротьба в Угорщині // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 6.-К.:Держ. вид-во політ. літ-ри України,1960.-С.171 - 182.
72. *Енгельс Ф.* Демократичний панславизм // Маркс К. Енгельс Ф. Твори. – Т. 6. – К.: Держ. вид-во політ. літ-ри України,1960. С. 218 - 298.
73. *Енгельс Ф.* До історії Союзу комуністів // К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори.- Т. 21. – К.: Держ. вид-во політ. літ-ри України, 1964. – С. 205 - 222.
74. *Енгельс Ф.* Свято націй у Лондоні // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. - Т. 2. – К.:Держ. вид-во політ. літ-ри України, 1958.– С. 562 - 573.
75. *Забужко О. С.* Філософія української ідеї та європейський контекст. – К.: Наукова думка, 1992. – 118 с.
76. *Захарченко М. В., Погорілий О. І.* Історія соціології (від античності до початку ХХ ст.). – К.: Либідь, 1993.– 336 с.
77. *Іщенко Ю. А.* Толерантність як філософсько-світоглядна проблема // Філософська і соціологічна думка. – 1990.- №4.-С. 44 - 55.
78. *Кампо В. М.* Місцеве самоврядування в Україні. – К.: Ін Юре, 1997. – 124 С.
79. *Кант І.* Ідея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения в 6-ти томах. – Т. 6. – М. Мысль, 1966. – С. 5 - 25.
80. *Кант І.* Критика чистого розуму. – К.: Юніверс, 2000 – 501 с.
81. *Кант І.* Відповідь на запитання: Що таке Просвітництво? // Мислителі німецького романтизму. – Івано-Франківськ: Лілея. – НВ, 2003. – С.158-161 .
82. *Кант І.* О способностях души, составляющей гений // Сочинения в 6-ти томах.– Т. 5. - М.: Мысль, 1966. – С. 330-336.
83. *Кант І.* Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – 710 с.
84. *Карась А.* Етика свободи і солідарності у громадянському суспільстві // Незалежний культурологічний часопис „**І**” . – Львів, № 21, 2001.- С. 110-140.
85. *Карась А.* Міфотворчість як соціокультурна проблема розуміння і раціональності // Вісник Київського національного університету імені Т. Шевченка. Філософія, політологія. – Випуск 33, 2001. – С. 25-37.
86. *Карась А.* Мовлення і соціальна дійсність: між примусом і свободою (Про можливість українського громадянського світу) // Записки наукового товариства імені Шевченка. Том 248. Праці історико-філософської секції.– Львів, 2002.–С. 238 – 256.

87. *Карась А.* Соціокультурний текст громадянського суспільства: конструктивність і деструктивність соціальності // Громадянське суспільство як здійснення свободи: центрально-східноєвропейський досвід / За ред. А. Карася. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 1999. – С. 39-63.
88. *Карась А. Ф.* Активні і пасивні форми толерантності в аспекті реконструювання соціальної ідентичності України // Наукові записки Тернопільського державного університету імені Володимира Гнатюка. – Серія: Філософія.- № 5, 2000. – С. 23-28.
89. *Карась А. Ф.* Культура як об'єкт і чинник геополітики // Вісник Київського національного університету імені Т. Шевченка. Філософія.- Випуск 34, 2001. – С. 24 - 33.
90. *Карась А. Ф.* Приоритети Западної цивілізації і метафізика „комуністической социальности“: опыт Украины // Диалог цивилизаций: Восток – Запад. Випуск 1. Материали „круглого стола“: „Кризис современной философской компаративистики. Логика истории и будущее современной цивилизации“. – Москва: Издательство Росийского университета дружбы народов, 2000. – С. 91-120. *Карась А. Ф.* Свобода і дійсність громадянського суспільства // Схід. Аналітично-інформаційний журнал. – Донецьк, № 6 (49), вересень-жовтень 2002. – С. 49-55.
92. *Карась А.* Християнство, Західна цивілізація і соціальна трансформація України // Київська Церква. Альманах християнської думки. Київ-Львів.- № 5 (11), 2000. – С. 40 - 45.
93. *Карась Анатолій.* Людина, суспільство, демократія у поглядах Томаша Масарика // Сучасність. – 2000. – № 12. – С. 135-144.
94. *Кекес Дж.* Зasadничі цінності лібералізму // Лібералізм. Антологія. – К.: Смолоскип, 2002. – С. 107 - 129.
95. *Кириченко С. О.* Шляхи формування громадянського суспільства і правової держави – К.: Логос, 1999. – 88 с.
96. *Кистяковский Б.* В защиту права (Интеллигенция и правосознание) // Вехи. Из глубины. М.: Правда. 1991. – С. 122 - 150.
97. *Кін Дж.* Громадянське суспільство: старі образи, нове бачення. – К.“К.І.С.”; Анод., 2000.- 187 с.
98. *Колодій А.* На шляху до громадянського суспільства. Теоретичні засади й соціокультурні передумови демократичної трансформації в Україні. Монографія. – Львів: Червона калина, 2002. – 276 с.
99. *Констан Б.* Про свободу древніх у її порівнянні зі свободою сучасних людей // Лібералізм. Антологія. – К.: Смолоскип, 2002. – С. 411 - 424.
100. *Коплстон Ф.* Середньовічна філософія / Пер. з англ.– К.: Jet-Set, 1997.-160 с.

101. Корені трави: Громадянське суспільство в Україні: стан та перспективи розвитку / Упоряд.: І. Підлуська та ін. – К.: Фонд „Європа XXI”, 2003. – 288 с.
102. *Костомаров М. І.* “Закон Божий”. Книга буття українського народу. – К.: Либідь, 1991. – 39 с.
103. *Котусенко В.* Тома Аквінський і його філософія. Передмова // Тома Аквінський. Коментарі до Аристотелевої “Політики”. – К.: Основи, 2000. – С. 5 – 27.
104. *Кравченко Б.* Соціальні зміни і національна свідомість в Україні ХХ століття / Пер. з англ. – К.: Основи, 1997.- 423 с.
105. *Кравченко П. А.* Вітчизняний культурно-історичний досвід у системі сучасного державотворення. (Соціально-філософські аспекти). – К.: Генеза, 2001.- 332 с.
106. *Краснодембський З.* На постмодерністських роздоріжжях культури / Пер. з польської. – К.: Основи, 2000. – 196 с.
107. *Круглашов А.* Драма інтелектуала: Політичні ідеї Михайла Драгоманова. – Чернівці: Прут, 2001. – 488 с.
108. *Крымский С. Б.* Философия как путь человечности и надежды. – К.: Курс, 2000. – 308 с.
109. *Кульчицький О.* Український персоналізм.- Мюнхен-Париж: УВУ, 1985.- 192 с.
110. *Лазарев В.В., Рау И.А.* Гегель и философские дискуссии его времени. – М.: Наука, 1991. – 160 с.
111. *Лісовий В.* Феномен громадянства // Лісовий В. Культура – Ідеологія – Політика. – К.: Вид. імені Олени Теліги, 1997. – С. 153 – 220.
112. *Лісовий В., Проценко О.* Націоналізм, нація та національна держава // Націоналізм. Антологія. – К.: Смолоскип, 2000.- С. 11 – 37.
113. *Лисий В.* Шеллінг про „формування всесвітнього громадянського устрою” як „єдиної основи історії” // Громадянське суспільство як здійснення свободи: центрально-східноєвропейський досвід / За ред. А. Карася. – Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 1999. – С. 131 – 140.
114. *Лой А.* Патогенез соціальних інтеграцій у пострадянському суспільстві // Політична думка.- 1997.- №3.- С. 121-135.
115. *Лок Дж.* Два трактати про врядування. – К.: Основи, 2001. – 265 с.
116. *Локк Дж.* Об управлении разумом // Локк Дж. Сочинение в трех томах. - Т.2. – М.: Мысль, 1985. – С. 202 – 441.
117. *Локк Дж.* Опыт о веротерпимости // Локк Дж. Сочинение в трех томах. – Т.3. – М.: Мысль, 1988. – С. 66 – 91.

118. *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинение в трех томах. – Т.1. – М.: Мысль, 1995.- 621 с
119. *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения в трех томах. – Т. 2. Книга четвертая. – М.: Мысль, 1985. – С. 3 – 202.
120. *Локк Дж.* Опыт о законе природы // Локк Дж. Сочинения в трех томах. – Т.3. – М.: Мысль, 1988.– С. 3 – 54.
121. *Лучицький И. В.* Адам Фергюсон и его историческая теория // Университетские известия. Киев, 1868. – № 9, 11, 12; 1869. – № 1.
122. *Мак'явеллі Нікколо.* Флорентійські хроніки. Державець. – К.: Основи, 1998. – 420 с.
123. *Макінтайр Е.* Після чесноти: дослідження з теорії моралі / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2002. – 436 с.
124. *Маклін Дж. Ф.* Громадянське суспільство: свобода у новому тисячолітті // Громадянське суспільство як здійснення свободи: центрально-східноєвропейський досвід / За ред. А. Карася. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 1999.– С. 10 - 21.
125. *Маланюк Є.* Малоросійство // Маланюк Є. Книга спостережень. Том другий. – Торонто: Гомін України, 1966.– С. 229 – 247.
126. *Маланюк Є.* Творчість і національність // Маланюк Є. Книга спостережень. Том другий. – Торонто: Гомін України, 1966. – С. 21 - 39.
127. *Маркс К.* До єврейського питання // Маркс К.,Енгельс Ф. Твори.– Т.1.- К.:Держ. вид-во політ. л-ри УРСР, 1958. – С. 355-383.
128. *Маркс К.* Листи з „Deutsch – Französische Jahrbücher“ // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 1. - К.:Держ. вид-во політ. л-ри УРСР, 1958. – С. 345-354.
129. *Маркс К.,* До критики гегелівської філософії права // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 1.- К.:Держ. вид-во політ. л-ри УРСР, 1958. – С. 384 – 397.
130. *Маркс К.,* Тези про Фейєрбаха // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 3. – К.:Держ. вид-во політ. л-ри УРСР, 1959. – С. 1- 4.
131. *Маркс К.,Енгельс Ф.* Німецька ідеологія // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 3.- К.:Держ. вид-во політ. л-ри УРСР, 1959. – С. 7 - 527.
132. *Міл Джон Ст.* Про свободу. Роздуми про представницьке врядування. Поневолення жінок. – К.:Основи, 2001. – 463 с.
133. *Мірчук І.* Відродження великої ідеї. – Торонто: ЛБУ, 1954. – 260 с.
134. *Мокляк М.* Громадянське суспільство в Україні: соціальні тенденції та чинники становлення // Філософська і соціологічна думка. – 1995.- №11/12. – С. 224-236.

135. Національна інтеграція в полікультурному суспільстві. Український досвід 1991– 2001 років / Збірник. Відп. Ред. І. Ф. Курас, О. М. Майборода. – К.: Інститут політичних і етнополітичних досліджень НАН України, 2002.– 374 с.
136. *Неру Джавахарлал*. Опыт Индии // Открытие Индии. Философские и Эстетические воззрения в Индии XX века. – М.: Худож. лит., 1987. – С. 5 – 169.
137. *Нестеренко В. Г.* Вступ до філософії: онтологія людини.- К.: Абрис, 1995. – 336 с.
138. *Нолл Вільям*. Трансформація громадянського суспільства. Усна історія української селянської культури 1920-30 років. – К.: Родовід, 1999. – 559 с.
139. *Павленко Ю.* Історія світової цивілізації. Соціокультурний розвиток людства. – К.: Либідь, 1996. – 360 с.
140. *Павленко Ю. В.* История мировой цивилизации. Философский анализ. – К.: Феникс, 2002. – 760 с.
141. *Павленко Ю.* Три підходи до розуміння світового історичного процесу // Політична думка. – 1997. - №1.- С. 151 – 164.
142. *Панейко Ю.* Теоретичні основи самоврядування. - Львів: Літопис, 2002. – 195 с.
143. *Пасько І., Пасько Я.* Громадянське суспільство і національна ідея. Україна на тлі європейських процесів. Компаративні нариси. – Донецьк: Східний видавничий дім, 1999. – 183с.
144. *Патей-Братасюк М., Довгунь Т.* Громадянське суспільство: сутність, генеза ідеї, особливості становлення в умовах сучасної України. – Тернопіль: Мандрівець, 1999. – 254 с.
145. *Патнем Роберт Д.* Разом з Робертом Леонарді та Рафаеллою Й. Нанетті. Творення демократії. Традиції громадської активності в сучасній Італії / Пер. з англ. – К.: Основи, 2001. - 302 с.
146. *Патнем Гітарі.* Розум, істина й історія / Пер. з англ. – К.: Видавничий дім „Альтернативи“, 2003. – 232 с.
147. *Паточка Ян.* Єретичні есе про філософію історії / Пер.з чеської. – К.: Основи, 2001. – 374 с.
148. *Пашук А.* Українська церква і незалежність України. Монографія – Львів:Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – 364с.
149. *Пашук А.* Християнство і свобода // Київська Церква. Альманах християнської думки. – Київ; Львів. - № 5(11), 2000.– С. 31-40.
150. *Пейн Т.* Права людини / Пер. з англ.- Л.: Літопис, 2000. – 288 с.

151. *Подолинський С.* Людська праця і єдність сили [енергії] / Вибрані твори / Упоряд. Р. Сербин. – Укр. історичне товариство. Université de Québec à Montréal, 1990. – 208 с.
152. *Попович М. В.* Європа – Україна: праві і ліві. – К.: Центр громадян. просвіти „Київське братство”, 1996. – 108 с.
153. *Попович М.* Нарис історії культури України. – К.: АртЕк, 1998.- 728 с.
154. *Прошко В.* Принцип субсидіарності – інструмент розподілу повноважень // Аспекти самоврядування. - 2000. - № 1. - С. 2 – 10.
155. *Рабінович П. М.* Основи загальної теорії права та держави. – К.: Атіка, 2001. – 176 с.
156. *Рашидов С. Ф.* Афіньський поліс як зародок громадянського суспільства // Мультиверсум. Філософський альманах. Випуск 23. – К.:Український центр духовної культури, 2001. – С. 51-58.
157. *Рашковський Є.* Володимир Соловйов та громадянське суспільство // Дух і Літера.- К.: Національний університет „Кієво-Могилянська Академія”, 2001. – С. 444 - 445.
158. *Речицкий В.В.* Свобода и государство. – Харьков:Фолио, 1998.– 144 с.
159. *Рідель М.* Свобода і відповідальність // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – С. 68- 84.
160. *Рікер П.* Конфлікт інтерпретацій. Очерки о герменевтике.- М.: Academia-Центр „Медиум”, 1995 – 415 с.
161. *Рікер П.* Право і справедливість / Пер. з франц.- К.: Дух і літера, 2002. – 218 с.
162. *Ролз Джон.* Політичний лібералізм / Пер. з англ. - К.: Основи, 2000. – 382 с.
163. *Рорти Р.* Обретая нашу страну: Политика левых в Америке XX века / Пер. с англ. - М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. – 128 с.
164. *Рорти Р.* Философия и зеркало природы / Пер. с англ. – Изд.- во Новосибир. ун-та , 1997. – 320 с.
165. *Руденко М.* Гносис і сучасність. - Тернопіль: Джура, 2001. - 248 с.
166. *Рябчук М.* Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націєтворення. – К.: Критика, 2000. – 303с.
167. *Рябчук М.* Дилеми українського Фауста: громадянське суспільство і „розбудова держави”. - К.: Критика, 2000. – 272 с.
168. *Салига Тарас.* Шевченко і ми // Салига Т. Вокатив. - Львів: Б.М.В., 2002. - 244 с.

169. *Свідзинський А.* Самоорганізація і культура. – К.: Вид-во імені Олени Теліги, 1999. – 228 с.
170. *Себайн Дж., Торсон Т.* Історія політичної думки. – К.: Основи, 1997. – 838 с.
171. *Ситниченко Л.* Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – 176 с.
172. *Скратон Р.* Коротка історія новітньої філософії. – К.: Основи, 1988. – 331 с.
173. *Сміт Е. Д.* Націоналізм та історики / Пер з англ. // Націоналізм. Антологія / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – К.: Смолоскип, 2000. – С. 282-292.
174. *Сорос Дж.* Хто втратив Росію? // День, №54. 28 березня 2002 р.
175. Соціальна філософія. Короткий енциклопедичний словник. – Київ; Харків.: ВМП. "Рубікон", 1997. – С. 398 с.
176. *Табачковський В. Г.* Людина – Екзистенція – Історія. – К., 1996. – 79 с.
177. *Тамір Я.* Ідея Людини // Лібералізм. Антологія / Упоряд. О. Проценко і В. Лісовий. – К.: Смолоскип, 2002. – С. 368 – 385.
178. *Тейлор Ч.* Непорозуміння: дебати між лібералами та комунітаристами // Сучасна політична філософія. Антологія / Упоряд. Я. Кіш / Пер. з англ. – К.: Основи, 1998. – С. 544 -575.
179. *Токвіль Алексіс де.* Про демократію в Америці. У двох томах / Пер. з франц. – К.: Всесвіт, 1999. – 590 с.
180. *Токвіль де А.* Давній режим і революція / Пер. з франц. – К.: Всесвіт, 2000. – 330 с.
181. *Тома Аквінський.* Коментарі до Арістотелевої "Політики" / Пер. з латини. – К.: Основи, 2000. – 794 с.
182. *Фермеерс Е.* Очі панди. Філософське есе про довкілля / Пер. з нідерланд. – Львів.: Стрім, 2000. – 72 с.
183. *Філіпчук Г. Г.* Громадянське суспільство: освіта, етнокультурна, етнополітика. – Чернівці: Зелена Буковина, 2002. – 488 с.
184. *Флиvbьєрг Бент.* Хабермас и Фуко: мислителі для громадянського общества // Вопросы философии. – 2002. – № 2. – С. 137 – 157.
185. *Франко І.* До історії соціалістичного руху // Франко І. Мозаїка. – Львів: Каменяр, 2001. – С. 400 – 424.
186. *Франко І.* Соціалізм і соціал-демократизм // Франко І. Мозаїка. – Львів: Каменяр, 2001. – С. 370 - 400.
187. *Фріден М.* Родина лібералізмів: морфологічний аналіз // Лібералізм. Антологія. – К.: Смолоскип, 2002. – С. 84 – 107.

188. *Хабармас Ю.* Гражданство и национальная идентичность // Хабармас Ю. Демократия, разум, нравственность. – М.: Academia, 1995. – С. 209 – 245.
189. *Хабармас Ю.* Демократия, разум, нравственность. – М.: Academia, 1995. – 245 с.
190. *Хабармас Ю.* Прозводительная сила коммуникации // Хабармас Ю. Демократия, разум, нравственность. М.: Academia, 1995.– С. 79 – 103.
191. *Хвильовий М.* Думки проти течії // Хвильовий М. Твори у двох томах. Том 2. – К.: Дніпро, 1991. С. 414 – 515.
192. *Хвильовий М.* Україна чи Малоросія? // Хвильовий М. Твори у двох томах. Том 2. – К.: Дніпро, 1991. С. 576 – 622.
193. *Ходаківський М.* Громадянське суспільство і національна держава // Віче – 1998. - №9. – С. 34 – 46.
194. *Ходаківський М.* Громадянське суспільство як проблема культури // Людина і політика. – 1999. - №1. – С. 10-15.
195. *Хорос В.* Гражданское общество: общие подходы // МЭ и МО. – М., 1995. – № 11.
196. *Ціцерон Марк Тулій.* Про державу. Про закони. Про природу Богів / Пер. з латини. – К.: Основи, 1998. – 477 с.
197. *Чапек Карел.* Бесіди з Т. Г. Масариком. Пер. з чеської. – Львів: Каме-
няр, 2001. – 270 с.
198. *Черниш Н.* Соціологія. Курс Лекцій. Львів: Вид-во ЛБА, 1998. – 362 с.
199. *Черниш Н.* Чи можливе громадянське суспільство в Україні? // Українські варіанти.- 1998. - №1. – С. 16 - 19.
200. *Чижевський Д.* Філософія Г. С. Сковороди.- Харків:Акта 2003.– 432 с.
201. *Шаповал Микита.* Загальна соціологія. Видання третє.– К.: Український Центр духовної культури, 1996. – 368 с.
202. *Шевченко Ігор.* Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття / Пер. з англ.– Львів, Інститут Історії Церкви ЛБА, 2001. – 249 с.
203. *Шевченко О. К.* До формування громадянського суспільства в Україні та Росії. Сайт Національного інституту українсько-російських відносин: – (<http://www.niur.gov.ua/ukr/zbirka/shevchen.htm>).
204. *Шевчук В.* Козацька держава. Етюди до історії українського державотворення. – К.: АБРИС, 1995. – 256 С.
205. *Шкляр Л.* Національні меншини в політико-правовому просторі України: проблеми культурної самоорганізації та розвитку // Національна інтеграція в полікультурному суспільстві. Український досвід 1991–

- 2001 років / Збірник. Відп. Ред. І. Ф. Курас, О. М. Майборода.– К.: Інститут політичних і етнополітичних досліджень НАН України, 2002. – С. 62 -87.
206. *Шлемкевич М.* Загублена українська людина. – Нью-Йорк, 1954. – 167 с.
207. *Шпорлюк Р.* Комунізм і націоналізм. Карл Маркс проти Фрідріха Ліста / Пер. з англ. – К.: Основи, 1998. – 479 с.
208. *Шпорлюк Р.* Шляхи формування нації і громадянського суспільства в пострадянських країнах. – К.: Основи, 2001.
209. *Щербак В. О.* Українське козацтво: формування соціального стану. Друга половина ХУ – середина ХУІІ.– К.: КМ Academia, 2000. – 300 с.
210. *Янів В.* Нариси до історії української етнопсихології / Упоряд. М. Шафовал.- Мюнхен, УВУ, 1993.- 230 с.
211. *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг.– М.: Изд-во полит. лит-ры, 1967. – 484 с.
212. *Adler Mortimer.* The Idea of Freedom. A Dialectical Examination of the Conceptions of Freedom. – Carden City, New York. Doubleday and Company, INC, 1958. – 689 p.
213. *Alexander Jeffrey C.* Civil Society I, II, III; Constructing an Empirical Concept from Normative Controversies and Historical Transformations / In: Real Civil Societies. Dilemmas of Institutionalization. Ed. by J. C. Alexander.– London etc.: Sage, 1998. – P. 1 – 19.
214. *Alexander Jeffrey C.* Core Solidarity, Ethnic Out-Groups, and Social Differentiation / In: Differentiation Theory and Social Change. Comparative and Historical Perspective. Ed. by Jeffrey C. Alexander and Paul Colomy. – New York: Columbia University Press, 1990. – P. 268 - 272.
215. *Berlin Isaiah.* Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideal. – New York: Viking, 1976. – 230 p.
216. *Bryant Ch. G. A.* Civil Society and Pluralism: a Conceptual Analyses, "Sisyphus": Social Studies, № 8, 1992. – P.103 - 119.
217. Building a Community of Citizens. Civil Society in the 21st Century. Ed. By Don E. Eberly. University Press of America, 1994. – 376 p.
218. *Cipolla, Carlo M.* Before the Industrial Revolution: European Society and Economy, 1000-1700, 2 ed. London: Methuen, 1980. – 287 p.
219. Civil Society and Social Reconstruction. Ed. by George McLean. The Council for Research in Values and Philosophy. Washington,1997.-336 p.

-
220. *Civil Society and the State: New European Perspective*. London and New York, 1988.- 435 p.
221. *Civil Society: Theory, History, and Comparison*. – Ed. by J. Hall. - Polity Press: Cambridge MA, USA, 1995.- 336 p.
222. *Cohen Jean L., Arato Andrew*. *Civil Society and Political Theory*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England. – 1995.– 770 p.
223. *Cohen, Jean L*. *American Civil Society Talk // Philosophy and Public Policy*. – Vol. 18. - P. 14-19.
224. *Croly H*. *Progressive Democracy*. – New York: Macmillan, 1915. – 276 p.
225. *Croly H*. *The Promise of American Life* – New York: Macmillan, 1909. – 254 p.
226. *Dahrendorf, Ralf*. *Nowoczesny konflikt społeczny. Esej o polityce wolności*. Warashawa: Czytelnik, 1993. – 311 s.
227. *Russia: More different than Most*. Ed. By M. Kangaspuro.- Helsinki, Kikimora publications. Series B, 1999. – P. 45 – 75.
228. *Elam Diane*. *Women on the Edge of Modernity in: Women: a Cultural Review*.- Vol. 11. № 1/2, 2000. – P.118 – 129.
229. *Ferguson Adam*. *An Essay on the History of Civil Society*. Cambridge University Press, 1995. – 283 p.
230. *Foucault Michel*. *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*. New York, 1998. – 233 p.
231. *Gabriel Almond & Sidney Verba*. *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. – Princeton: Princeton University Pres, 1963.
232. *Geertz Clifford*. *The Interpretation of Cultures*.- New York: Basic Books, 1973. – 469 p.
233. *Gellner E*. *Condition of Liberty. Civil Society and its Rivals*. Penguin Books. 1996. – 225 p.
234. *Gellner E*. *Nations and Nationalism*. Cornell University Press. Ithaca, New York, 1983. – 150 p.
235. *Gellner E*. *Plough, Sword and Book. The Structure of Human's History*. The University of Chicago Press, 1988. – 287 p.
236. *Gellner E*. *The Impotence of Being Modular // Civil Society: Theory, History, and Comparison/Ed. by J. Hall. - Polity Press: Cambridge MA, USA, 1995. – P. 32-56*.
237. *Gershenkron A*. *Economic Backwardness in Historical Perspective // Economical Backwardness in Historical Perspective*. – Cambridge, MA, 1966. – P. 21 – 34.

238. *Haack S.* Manifesto of a Passionate Moderate. Unfashionable Essays. The University of Chicago Press, Ltd., London, 1998. - 223 p.
239. *Hall J. A.* In Search of Civil Society // *Civil Society: Theory, History, and Comparison.* - Ed. by J. Hall. - Polity Press: Cambridge MA, USA, 1995. - P. 1 - 32.
240. *Havel V.* Politics and Conscience / Open Letters. Ed. P. Wilson. London, 1992. - 293 p.
241. *Havel V.* The power of the powerless // *The Power of the Powerless: Citizens against the state in central-eastern Europe.* Ed. J. Keane. Armonk, NY, 1985.
242. *Hyde J. K.* Society and Politics in Medieval Italy: The Evolution of Civil Life, 1000-1300. London: Macmillan, 1973.
243. *Karas A.* Discursive Ethical Practices Discernment on the Road to Civil Society in Ukraine // *The Dialogue of Cultural Traditions. A Global Perspective.* Ed. G. McLean. Washington, D. C., 2003. - P. 140-143.
244. *Keane John.* Despotism and Democracy. The Origins and Development of the Distinction Civil Society and the State 1750-1850, in *Civil Society and the State: New European Perspective.* London and New York, 1988. - P. 37 - 52.
245. *Kolb David.* The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger and After. The University of Chicago Press. Chicago and London, 1986. - 316 p.
246. *Laura Martines.* Power and Imagination: City-States in Renaissance Italy. Baltimore: John Hopkins University Press, 1988.
247. *Lively J.* The Social and Political Thought of Alex de Tocqueville. - Oxford: Oxford University Press, 1965. - 343 p.
248. *Locke John.* A Letter Concerning Toleration. Hackett Publishing Company, Indianapolis, Indiana, 1983. - 67 p.
249. *Lowy Michael.* Marx and Engels: Cosmopolites // *Critique.* - 1981. - № 14. - P. 11-23.
250. *Maldonado E. Carlos.* Human Rights, Solidarity and Subsidiarity. Esseys toward a Social Ontology. Washington, D.C., RVP, 1997.- 110 p.
251. *Masaryk Thomas Garrique.* The Making of a State. Memories and Observations 1914-1918. New York. Howard Fertig, 1969.- 445 p.
252. *McLean G. F.* Philosophy and Civil Society: Its Nature, Its Past and Its Future // *Civil Society and Social Reconstruction.* Ed. G. McLean. The Council for Research in Values and Philosophy. - Washington, D. C., 1997. - P. 7 - 83.
253. *McLean G.* Philosophical Themes on Cultural Heritage and Contemporary Change // *Report on Activities 1998-2003.* - Washington. D. C. Council for Research in Values and Philosophy, 2003. - P. 18 - 113.

-
254. *McLean, George*. Freedom, Cultural Traditions and Progress. Philosophy in Civil Society and Nation Building: Tashkent Lectures. Washington, D. C. The Council for Research in Values and Philosophy, 2000. – 186 p.
 255. *Mouzelis N.* Modernity, Late Development and Civil Society // Civil Society: Theory, History, and Comparison / – Ed. by J. Hall. - Polity Press: Cambridge MA, USA, 1995. – P. 224 - 250.
 256. *Parsons Talcott*. The System of Modern Societies. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1971.
 257. *Pelczynski Z. A.* Nation, Civil Society, and State: Hegelian Sources of the Marxian Non- theory of Nationality // The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy (ed. Z. A Pelczynski). – Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
 258. *Rawls J.* Justice as Fairness: Political not Metaphysical // Philosophy and Public Affairs. – 1985. – № 14. – P. 230-254.
 259. *Roosevelt Theodore*. The New Nationalism, in Basic Readings in U.S. Democracy. Ed. by Melvin I. Urofsky. United States Information Agency. Washington, D. C. 1994. P. 190 – 199.
 260. *Rorty R.* Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
 261. *Rorty Richard*. Solidarity or Objectivity? // From Modernist to Postmodernism. An Anthology. Blackwell Publishers 1996. P. 573 – 589.
 262. *Rosdolsky R.* Engels and the “Non-Historic” Peoples: The National Question in the Revolution of 1848. Critique Books, 1986.
 263. *Rosenblum, Nancy L.* Membership and Morals: the Personal Uses of Pluralism in America. – Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1998. – 367 p.
 264. *Rosmini Antonio*. The Philosophy of Right. Volume 6. *Rights in Civil Society*. Rosmini House. Durham. 1996. - 487 p.
 265. *Rosmini Antonio*. The Philosophy of Politics. Volume 2. Society and its Purpose. Rosmini House. Durham. 1994. – 455 p.
 266. *Royal Robert*. Why put the West in the Western Civilization? // The Intercollegiate Review. Spring, 1998. – P.7 - 21.
 267. *Russell Bertrand*. Freedom versus Organization. 1814 – 1914. – London, 1948.
 268. *Russell Bertrand*. Skeptical Essays. London: George. Allen and Unwin, 1952. – 178 p.
 269. *Schlick Moritz*. Problems of Ethics. New York: Prentice-Hall, 1939.
 270. *Schwartz E. A.* Tocqueville's Democratic Prescription: “Self-Interest: Rightly Understood” // Building a Community of Citizens. Civil Society in

- the 21st Century. Ed. By Don E. Eberly. University Press of America, 1994. – P. 83 – 95.
271. *Seligman Adam B.* The Idea of Civil Society. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992. – P. 241.
272. *Shills, Edward.* The Virtue of Civility. Selected Essays on Liberalism, Tradition, and Civil Society. Indianapolis, Liberty Fund, 1997. – 365p.
Див. переклад у: Незалежний культурологічний часопис "І". – № 21, 2001. – С. 79-102.
273. *Śnieżek R.* Społeczeństwo obywatelskie w kategoriach dualizmu System / Lebenswelt w teorii krytycznej Jürgena Habermasa // Społeczeństwo obywatelskie. – Wadawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2001.- S. 189-219.
274. Społeczeństwo obywatelskie. – Wadawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2001.- 228 s.
275. *Taylor Ch.* Invoking Civil Society / In: Contemporary Political Philosophy. An Anthology. Ed. By R. E. Goodin and Ph. Pettit. – Oxford: Blackwell Publishers, 1997. – P. 69-70.
276. *Taylor Charles.* Hegel. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. – 630 p.
277. The National Experience. A History of the United States. Fifth Edition. Harcont Brace Jovanovich, Inc. N.Y. / Chicago / San Francisco / Atlanta / London / Sydney / Toronto, 1981. – 970 p.
278. *Whittington K. E.* Revisiting Tocqueville's America. Society, Politics, and Association in the Nineteenth Century – in American Behavioral Scientist, Vol. 42. №1, September 1998. Sage Publications. Inc. – P. 21- 37.

Іменний та предметний показчик**А**

Абсолютний дух ... 182, 189, 190
 Августин Блаженний..... 31, 488
 автентичність..... 211, 218, 221
 акциденційне..... 290
 Александер Дж. 42, 316, 381, 385
 Андерсон Б..... 48, 488
 Андерсон Р..... 439, 488
 Андрусак Т..... 402, 488, 491
 Андрущенко В. 324, 327, 488
 аномія..... 404
 Аренд Г..... 163
 аристократія..... 16, 114, 248
 Аріосто Л..... 434
 Арістотель..... 59, 488
 Арно А..... 68, 488
 асоціювання..... 107, 284, 483

Б

бажання .. 12, 13, 17, 52, 54, 80, 89, 90, 92, 93, 189, 230, 236, 250, 288, 437, 450
 Барков В..... 488
 Баролі..... 296
 Барт Р. 414, 415, 488
 безпека. 53, 143, 307, 416, 477, 482
 Бекон Ф..... 389
 Белл Д. 280
 Берк Е.. 135, 136, 137, 138, 139, 143, 292, 309, 483, 489
 Берлін І..... 280, 330, 335, 489
 Бистрицький Є..... 445, 489
 Бичко А. К. 453, 489
 Бичко І. В..... 453, 489
 Бійнс А..... 434
 Білий О..... 445, 489

благо .34, 38, 53, 76, 87, 91, 93, 102, 119, 121, 125, 181, 204, 208, 256, 258, 280, 282, 293, 294, 295, 297, 298, 299

благочестя..... 33, 40
 Блек Е..... 385
 Бобіо Н..... 365
 Бодуен Ж. 50
 Брайчевський М. .. 474, 479, 489
 братерство 316, 332
 Бродель Ф. 43, 44, 45, 489
 буржуа... 44, 209, 349, 354, 355
 бюргер 44

В

Валіцький А. 324, 333, 337, 342, 343, 348, 349, 489
 варвари..... 21
 вартість. 39, 160, 238, 274, 312, 313, 399, 408, 411, 412, 415, 421, 452
 васальний тип..... 142
 ввічливість 111, 113
 вдосконалення.... 159, 289, 293, 296, 300, 339, 391, 392
 Вебер М. .. 44, 45, 188, 338, 489
 Вейль С. 352, 353, 451, 489
 верховенство права.. 13, 24, 27, 280
 верховна влада..... 56
 взаємини 97, 113, 168, 182, 200, 263, 405, 408, 410, 436, 437, 455, 466, 467, 468
 взаємодовіра 247, 455
 вибір.. 36, 89, 90, 127, 151, 196, 197, 214, 222, 223, 339, 392, 397, 453, 455, 480
 вигода 44, 68, 73, 282, 298, 420, 425
 визнання . 42, 44, 52, 75, 82, 87, 98, 101, 104, 106, 109, 111, 117, 119, 120, 121, 122, 123,

- 126, 132, 135, 136, 144, 147,
152, 160, 184, 188, 193, 195,
197, 198, 204, 221, 223, 224,
228, 236, 280, 285, 321, 337,
339, 352, 354, 359, 362, 364,
365, 369, 383, 388, 393, 395,
399, 405, 412, 415, 416, 419,
420, 427, 433, 435, 457, 465,
483, 484
- Винар Л. 474, 489
- випадковість..... 151
- виробничі відносини..... 113
- вихованість 113, 118
- відносини 22, 34, 45, 50, 74, 75,
76, 77, 89, 103, 112, 113,
117, 123, 168, 202, 236, 244,
282, 283, 288, 293, 294, 299,
302, 303, 304, 311, 315, 331,
334, 354, 400, 425, 437, 457,
467, 470, 473
- відношення... 30, 66, 77, 91, 98,
104, 153, 154, 160, 161, 162,
164, 166, 187, 196, 216, 257,
283, 284, 293, 299, 300, 307,
341, 374, 391, 412, 414, 457,
484
- відповідальність 12, 150, 171,
233, 242, 277, 293, 300, 311,
313, 391, 396, 411, 497
- відчуження .. 140, 186, 205, 215,
218, 219, 315, 335, 344, 347,
348, 349, 354, 413, 429, 453
- Візантія 472
- вільна воля.....34, 90
- вільна людина . 20, 63, 118, 198
- вільний ринок 331, 362
- віра... 40, 85, 108, 158, 284, 344
- віртуальна солідарність..... 48
- віртуальне значення..... 423
- віртуальність 14
- вкорінення95, 109, 249, 277,
335, 337, 348, 410, 480
- влада .16, 17, 24, 31, 33, 34, 48,
50, 53, 59, 61, 64, 75, 76, 77,
80, 84, 87, 96, 99, 101, 132,
137, 140, 144, 170, 221, 225,
234, 235, 239, 243, 245, 246,
251, 252, 254, 257, 258, 259,
270, 304, 309, 352, 363, 373,
415, 439, 446, 451, 457, 459,
460, 461, 462, 467, 469, 475,
489
- власність 25, 75, 76, 88, 96, 112,
120, 124, 126, 143, 194, 195,
199, 200, 229, 307, 308, 316,
348, 349, 359, 377, 465
- Вовканич С. 452, 489
- Войтенко В..... 452, 489
- волелюбність 264
- вольності 45, 458, 459, 461, 464
- воля...54, 55, 67, 86, 89, 90, 93,
95, 133, 189, 196, 224, 229,
231, 283, 287, 334, 339, 412,
463, 482
- Вотсон Дж. 343
- врядування... 20, 21, 23, 33, 34,
43, 56, 59, 70, 71, 75, 76, 77,
79, 85, 86, 88, 93, 96, 100,
103, 114, 123, 125, 132, 133,
138, 141, 142, 144, 145, 170,
206, 225, 237, 241, 243, 254,
257, 258, 272, 274, 275, 276,
285, 299, 300, 302, 304, 361,
426, 433, 435, 449, 457, 469,
486, 494, 495
- Г**
- Гаак С. 422
- Габермас Ю. ..82, 366, 367, 368,
370, 371, 419, 431, 443, 444,
489, 490
- Гавел В. 373
- Гадамер Г. 393
- Гаск Ф. .. 59, 134, 141, 144, 400,
401, 490
- Гальтунг Ю..... 454, 490
- Гамільтон О. 276
- Ганді М..... 454, 490
- Гатчесон..... 106

- Геґель Г. 132, 168, 173, 180,
181, 182, 183, 184, 185, 186,
187, 188, 189, 190, 191, 193,
194, 195, 196, 197, 198, 199,
200, 201, 202, 203, 204, 205,
207, 209, 210, 211, 212, 213,
214, 215, 216, 217, 218, 220,
221, 223, 224, 225, 226, 227,
228, 230, 231, 232, 234, 235,
315, 317, 326, 337, 367, 430,
483, 490, 494
гезельшафт 362
Гелд Д. 378
- Г**
- Геллнер Е. ... 114, 115, 315, 317,
320, 371, 383, 384, 386, 403
- Г**
- гемайншафт 362, 367
Гердер 317, 329, 330, 490
Гіденс Е. 208, 490
гідність.... 25, 35, 117, 150, 160,
283, 306, 416, 417, 418, 433
Гіршман А. 247
гносеологія 89
Гоббс Т. ... 52, 53, 55, 56, 57, 58,
59, 60, 62, 63, 66, 69, 74,
100, 376, 456, 483, 490
Гойтейн Ш. Д. 436, 490
Голл Дж. 42, 403
господарство ... 32, 33, 199, 302
Грабовський С. 452, 466, 490
Грамші А. 278, 364, 365, 383
Гринів О. І. 452, 491
грумада. 33, 37, 39, 44, 84, 243,
244, 257, 313, 334, 361, 432,
442, 458, 463, 479
грумадська активність 256, 272,
374, 434
грумадське республіканство 432
грумадський дух 266, 270
грумадянин .. 15, 16, 22, 23, 32,
34, 44, 48, 55, 81, 124, 209,
218, 223, 308, 315, 333, 393
грумадянство 15, 44, 82, 277,
278, 331, 366, 368, 369, 435,
486
грумадянська свобода 70
грумадянське врядування 71
грумадянське суспільство .. 8, 9,
11, 29, 32, 33, 34, 42, 52, 55,
58, 59, 61, 62, 80, 82, 87, 96,
103, 109, 112, 125, 126, 127,
132, 137, 138, 144, 147, 150,
182, 187, 192, 193, 194, 202,
203, 204, 205, 206, 207, 209,
211, 214, 215, 216, 219, 220,
221, 225, 226, 228, 236, 238,
247, 249, 251, 253, 270, 271,
272, 275, 278, 279, 280, 281,
282, 285, 286, 287, 294, 295,
296, 297, 298, 299, 300, 303,
304, 306, 309, 310, 311, 313,
318, 323, 330, 331, 332, 333,
334, 354, 359, 360, 364, 365,
366, 367, 368, 373, 375, 376,
377, 378, 379, 381, 383, 387,
390, 392, 393, 395, 397, 398,
399, 404, 405, 419, 425, 426,
427, 428, 429, 430, 431, 432,
435, 436, 442, 444, 445, 447,
448, 452, 458, 465, 475, 478,
486, 489, 490, 497, 499
грумадянського суспільства. 2, 8,
9, 11, 21, 23, 24, 26, 27, 28,
29, 32, 34, 39, 41, 42, 49, 50,
52, 56, 59, 61, 64, 74, 76, 77,
79, 80, 84, 87, 88, 89, 95, 96,
97, 100, 101, 102, 106, 109,
110, 111, 114, 118, 119, 125,
126, 127, 128, 131, 132, 133,
134, 135, 137, 138, 139, 142,
143, 144, 145, 146, 147, 148,
149, 165, 169, 173, 174, 177,
178, 180, 181, 182, 184, 185,
186, 187, 192, 194, 195, 201,
202, 203, 205, 206, 207, 209,
210, 212, 213, 214, 215, 216,
218, 222, 223, 224, 225, 226,

- 227, 228, 229, 233, 234, 235,
236, 238, 240, 245, 246, 247,
249, 253, 256, 257, 264, 267,
269, 270, 271, 272, 273, 277,
278, 280, 282, 285, 286, 287,
291, 292, 294, 295, 296, 297,
298, 299, 302, 303, 304, 305,
307, 309, 310, 311, 312, 313,
314, 320, 322, 323, 324, 331,
333, 335, 346, 352, 354, 355,
356, 357, 358, 359, 360, 362,
363, 364, 365, 366, 368, 370,
371, 372, 373, 374, 375, 376,
377, 378, 379, 380, 381, 382,
383, 384, 385, 386, 387, 390,
391, 392, 395, 397, 398, 399,
400, 402, 403, 404, 405, 420,
421, 425, 426, 427, 428, 429,
430, 431, 433, 434, 435, 436,
440, 441, 442, 443, 444, 445,
447, 449, 452, 453, 458, 463,
464, 468, 469, 474, 475, 476,
477, 480, 481, 483, 485, 486,
488, 493, 496, 497, 499, 500
- Гроцій Г. 50
гуманізм 344
Гуренко Є. 381
Гусев В. 169, 173, 491
Гуторов В. 477, 491
- Д**
- Данте А. 434
дар 265
дарунок..... 41
Дейвіс Н. 434, 491
Декарт Р..... 389
демократія 16, 44, 235, 236, 237,
240, 249, 250, 254, 257, 268,
271, 351, 352, 373, 420, 448,
458, 493
держава .. 15, 17, 21, 25, 30, 31,
33, 55, 60, 62, 71, 73, 123,
126, 133, 170, 173, 181, 195,
200, 202, 211, 215, 218, 221,
223, 225, 228, 229, 230, 231,
232, 247, 271, 272, 277, 280,
295, 318, 323, 324, 325, 329,
330, 332, 357, 364, 368, 376,
379, 382, 386, 404, 418, 429,
443, 447, 448, 457, 459, 469,
471, 473, 480, 481, 499
державна влада 48, 135, 139,
234, 335, 448
деспотизм..... 244, 253, 254, 259,
403
детермінізм..... 344
Джангужин Р. 480, 481, 491
дискурс... 38, 39, 49, 60, 81, 86,
87, 92, 110, 145, 260, 271,
352, 355, 367, 372, 386, 402,
404, 405, 407, 414, 415, 418,
420, 424, 425, 434, 437, 438,
439, 456, 462, 463, 466, 467,
468, 469, 470, 473, 474, 479,
480, 481, 489
діалектика 191, 192
дійсність 8, 9, 17, 25, 28, 80, 82,
107, 119, 146, 151, 156, 158,
173, 176, 185, 192, 194, 211,
213, 215, 221, 223, 264, 317,
321, 322, 349, 395, 406, 407,
408, 410, 412, 413, 421, 433,
438, 443, 465, 480, 493
Ділі Дж..... 9, 68, 407, 491
дія 30, 54, 90, 93, 106, 118, 121,
151, 152, 167, 179, 181, 199,
270, 326, 336, 367, 392, 397,
406, 414, 425, 489
добра воля..... 30
добробут 44, 115, 234, 246, 258,
271, 345, 416, 486, 489
добровільна дія..... 54
доброзичливість.... 52, 107, 109,
282, 283, 285
добročесність 312, 384
Довгунь Т. 359, 385, 453, 496
довіра 44, 58, 101, 249, 362,
382, 441, 470
довкілля..... 136, 394, 398, 407,
411, 412, 437, 442, 473, 498

доля.....98, 323, 359, 406
 Донцов Д..... 452, 491
 досвід 38, 43, 65, 66, 67, 75, 91,
 97, 138, 144, 151, 165, 177,
 183, 200, 232, 234, 260, 348,
 373, 377, 407, 417, 444, 452,
 454, 463, 476, 486, 491, 493,
 494, 495, 496, 500
 Достоевський Ф..... 465
 доцільність 90, 291
 Драгоманов М. 402, 463, 464,
 488, 491
 дружба..... 283
 дух (об'єктивний дух 8, 91, 103,
 142, 155, 168, 176, 182, 183,
 184, 189, 190, 191, 192, 194,
 198, 210, 211, 216, 246, 247,
 249, 260, 263, 269, 280, 290,
 327, 329, 338, 393, 408, 489
 Дюрінг Е..... 327
 Дюркгайм Е. 162, 446

Е

егоїзм..... 52, 247, 288, 320, 331
 екстра-соціальні права 285
 Ектон Лорд 141
 Елштайн Джин 20, 32, 37, 81,
 220, 221, 492
 емік..... 340
 Енгельс Ф. 231, 322, 323, 326,
 327, 332, 333, 336, 340, 342,
 343, 344, 346, 347, 354, 492,
 495
 енкратичне мовлення 414
 естетика 166, 265
 естетичний смак..... 267
 етика ... 178, 182, 212, 217, 338,
 409, 410, 411, 412, 413, 415,
 454, 467, 482, 489, 490
 етичне життя 186, 197, 201, 202,
 206, 212, 365
 етичність 77, 118, 124, 132, 185,
 194, 207, 210, 406, 407, 408,
 410, 439

Є

Європа .. 24, 141, 350, 358, 425,
 434, 448, 453, 491, 494, 497

Ж

життя .12, 14, 15, 16, 17, 19, 22,
 24, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34,
 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43,
 45, 47, 48, 53, 54, 55, 57, 59,
 61, 62, 64, 65, 67, 69, 70, 71,
 73, 74, 80, 81, 84, 89, 91, 92,
 94, 96, 97, 99, 100, 102, 103,
 104, 105, 106, 107, 108, 109,
 110, 113, 115, 116, 118, 119,
 120, 127, 128, 131, 133, 136,
 137, 140, 144, 146, 147, 149,
 151, 157, 158, 163, 165, 166,
 167, 168, 169, 176, 177, 179,
 183, 186, 187, 188, 190, 191,
 194, 195, 198, 199, 200, 201,
 202, 203, 204, 205, 206, 210,
 212, 213, 214, 215, 216, 217,
 218, 219, 222, 223, 224, 225,
 226, 229, 230, 231, 233, 234,
 235, 236, 238, 239, 240, 242,
 243, 244, 245, 246, 248, 249,
 253, 258, 260, 262, 265, 266,
 268, 269, 273, 275, 278, 279,
 285, 287, 290, 292, 293, 299,
 302, 304, 311, 313, 316, 317,
 318, 323, 325, 329, 330, 332,
 334, 335, 336, 338, 339, 341,
 344, 348, 349, 351, 352, 353,
 354, 357, 358, 363, 364, 368,
 373, 374, 375, 376, 381, 384,
 385, 387, 388, 389, 390, 391,
 393, 394, 395, 396, 397, 398,
 406, 408, 409, 410, 411, 412,
 413, 414, 415, 416, 417, 418,
 420, 421, 422, 423, 424, 425,
 426, 427, 431, 432, 433, 436,
 441, 442, 446, 449, 456, 458,
 460, 462, 464, 467, 468, 470,
 471, 472, 475, 476, 479, 480,
 485, 486, 487

- життя за правдою..... 373
 жінка .. 20, 37, 81, 161, 221, 492
- З**
- Забужко О. 453, 492
 Задоянчук О. 381
 закон природи 24, 69, 71, 78
 законодавча 76, 87, 96, 252
 Захарченко М. В... 353, 354, 492
 звичаєвість .. 75, 77, 97, 98, 113,
 117, 138, 185, 197, 204, 207,
 210, 211, 410
 звичай 78, 197, 201, 217
 зворушення 424
 згода..... 55, 65, 70, 78, 97, 292,
 293, 319, 363, 369, 429
 здоровий глузд 24, 73
 земства 462, 479
 зловживання мовою 60
 знак. 29, 46, 53, 80, 82, 91, 108,
 129, 130, 131, 164, 190, 290,
 320, 325, 372, 405, 407, 419,
 424, 485
 знання 13, 20, 42, 60, 63, 67, 78,
 80, 88, 89, 92, 95, 105, 111,
 121, 130, 155, 156, 157, 159,
 162, 163, 164, 167, 171, 172,
 176, 260, 264, 269, 284, 291,
 294, 301, 312, 326, 327, 355,
 368, 369, 383, 389, 393, 397,
 483, 484
 значення ... 8, 11, 13, 14, 15, 18,
 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27,
 28, 29, 32, 36, 38, 39, 40, 42,
 43, 44, 48, 50, 52, 53, 54, 57,
 58, 60, 61, 64, 66, 68, 72, 73,
 75, 77, 80, 82, 87, 89, 90, 92,
 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101,
 103, 105, 106, 107, 108, 109,
 110, 118, 119, 121, 122, 124,
 125, 126, 129, 130, 131, 133,
 134, 135, 137, 138, 139, 142,
 143, 145, 146, 149, 152, 153,
 154, 155, 156, 158, 159, 162,
 163, 166, 167, 168, 170, 171,
 172, 174, 175, 176, 178, 179,
 182, 185, 186, 187, 189, 191,
 192, 193, 194, 195, 196, 197,
 198, 199, 200, 201, 205, 207,
 209, 210, 211, 212, 214, 215,
 216, 217, 218, 220, 222, 224,
 225, 227, 228, 229, 230, 234,
 235, 241, 245, 247, 248, 255,
 256, 259, 260, 261, 263, 264,
 266, 267, 269, 270, 272, 276,
 279, 281, 283, 285, 289, 290,
 292, 300, 301, 302, 303, 305,
 306, 308, 315, 318, 320, 325,
 326, 328, 329, 334, 339, 340,
 341, 342, 345, 351, 353, 354,
 357, 360, 361, 362, 363, 364,
 366, 370, 372, 373, 379, 380,
 382, 387, 388, 391, 392, 393,
 394, 397, 398, 399, 400, 401,
 405, 406, 407, 408, 409, 410,
 413, 414, 415, 416, 418, 423,
 424, 427, 429, 430, 435, 438,
 440, 450, 454, 457, 470, 478,
 480, 481, 484, 486, 488, 491
- І**
- ідентичність... 62, 186, 198, 202,
 217, 220, 377, 423, 445, 456
 ідея.... 16, 19, 32, 40, 42, 46, 61,
 112, 119, 126, 128, 167, 175,
 181, 185, 231, 239, 248, 262,
 263, 264, 268, 290, 319, 329,
 346, 349, 353, 357, 372, 402,
 460, 461, 465, 496
 індивідуальність.. 121, 194, 274,
 283, 329, 339
 інституалізація 213, 228
 інститут... 11, 97, 114, 136, 199,
 226, 236, 238, 241, 243, 256,
 257, 262, 263, 271, 275, 286,
 378, 426
 інститути 46, 104, 135, 225, 235,
 243, 250, 255, 263, 267, 271,
 276, 280, 361, 366, 475

- інституції 15, 24, 32, 39, 47, 102, 105, 137, 141, 146, 147, 193, 199, 208, 213, 219, 231, 269, 270, 276, 278, 340, 364, 402, 431, 468, 471, 481, 487
- інтеграція..... 496, 499
- інтенція..... 14, 69, 99, 101, 260, 268, 355, 399, 423, 445, 450, 473, 483
- інтерес.. 93, 106, 115, 116, 117, 120, 121, 157, 180, 221, 254, 274, 303, 332, 357, 370, 373, 384
- інтернаціоналізм 345, 347
- інтерпретація..... 14, 21, 29, 37, 110, 119, 131, 146, 152, 159, 171, 182, 192, 202, 205, 206, 224, 235, 313, 323, 374, 379, 382, 418, 420, 426, 484
- інший 36, 41, 100, 123, 164, 167, 172, 173, 212, 245, 270, 279, 325, 385, 459, 473, 478
- Іспанія 472
- істина.... 38, 154, 164, 181, 182, 189, 324, 496
- історичний матеріалізм 344
- історичний процес. 39, 177, 182, 183, 189, 239, 326, 328
- історія... 45, 107, 114, 127, 134, 154, 189, 224, 235, 330, 351, 389, 402, 469, 484, 496, 498
- Іщенко Ю. А. 492
- К**
- Казахстан 481, 491
- Камоенс Л. 434
- Кампо В. М. 401, 492
- Кант І. .107, 149, 150, 151, 153, 154, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 182, 186, 190, 230, 232, 318, 483, 491, 492
- Карнеад 26
- каузальність 160
- Кефелі І. Ф. 477
- Київ 2, 37, 41, 474, 489, 493, 496
- Кириченко С. 493
- Кін Дж. .145, 279, 359, 365, 370, 385, 386, 435, 493
- клас..... 148, 203, 209, 322, 342
- Ковальчук Т. 491
- Колаковський Л. 327
- колективність 37, 335, 360
- Колодій А. 2, 253, 280, 359, 371, 381, 382, 384, 385, 426, 428, 493
- комунізм 291, 322, 328, 335, 467
- конвенційне значення 483
- Кононов І. 490
- Конрад Дж. 374
- консенсус..... 363, 368, 369, 422
- консерватизм 182, 314, 322, 384
- контракт..... 97
- концепт..... 19, 63, 91, 161, 189, 213, 249, 273, 283, 285, 292, 293, 316, 360, 375, 378, 380
- Коплстон Ф. 32, 39, 40, 493
- користь ... 22, 26, 44, 48, 50, 68, 69, 70, 73, 79, 84, 110, 118, 121, 139, 179, 206, 248, 257, 279, 282, 298, 306, 307, 335, 337, 383, 444, 484
- корпорація 205, 210
- Кортіна А. 422
- корупція..... 126, 142, 251, 476
- Костомаров М. 461, 494
- Котляревський І. 432
- Котусенко В. 35, 494
- Кравченко Б. 452, 456, 494
- Кравченко П. А. 452, 456, 494
- краса 161
- Краснодембський З. 370, 494
- Кролі Г. 273, 274
- Круглашов А. 464, 494
- Кульчицький О. 453, 494
- Кумар К. 381

Л

Лазарев В.В..... 231, 494
 Лаутенбахський М. 104
 Лафает..... 147
 легітимність 38, 163, 443
 Ленін В.І. 323, 475
 Лисий В. 183, 494
 ліберали..... 295, 335, 352
 лібералізм 95, 128, 314, 316,
 322, 338, 423, 497
 Ліпсет С. 356
 Лісовий В. 338, 451, 480, 494,
 498
 Ліст Ф. 321
 Лой А. 381, 452, 494
 Лок Дж. ... 64, 65, 66, 67, 68, 69,
 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77,
 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86,
 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95,
 96, 97, 98, 100, 187, 292,
 389, 483, 494
 Лучицький І. В..... 495
 Льові..... 334
 людина ... 11, 12, 13, 15, 16, 20,
 21, 23, 27, 29, 30, 32, 33, 36,
 39, 40, 44, 45, 50, 54, 55, 56,
 57, 59, 61, 65, 72, 73, 75, 76,
 78, 82, 86, 90, 92, 94, 100,
 104, 109, 110, 112, 114, 122,
 124, 135, 143, 145, 147, 149,
 150, 152, 155, 156, 158, 159,
 160, 162, 164, 165, 166, 167,
 174, 176, 185, 186, 188, 191,
 192, 198, 199, 200, 202, 204,
 212, 216, 219, 226, 230, 231,
 232, 235, 241, 247, 251, 252,
 257, 259, 264, 274, 275, 279,
 283, 284, 285, 287, 289, 292,
 293, 298, 300, 301, 315, 317,
 324, 326, 328, 329, 333, 335,
 339, 341, 344, 347, 355, 370,
 372, 374, 391, 392, 397, 405,
 406, 407, 408, 412, 413, 416,
 419, 423, 433, 435, 437, 438,

446, 452, 453, 454, 456, 457,
 466, 485, 490, 500

Лютер 38

М

Мазепа І..... 473
 Маклін Дж. 36, 95, 165, 166,
 387, 389, 390, 391, 392, 393,
 394, 396, 397, 398, 399, 400,
 401, 495
 Маланюк Є. . 353, 451, 465, 474,
 495
 малоросійство 451
 Мальдонадо К. 408, 417
 Маркс К..... 132, 186, 188, 203,
 210, 231, 232, 316, 321, 322,
 323, 324, 325, 326, 327, 328,
 332, 333, 334, 335, 336, 340,
 341, 342, 343, 344, 346, 347,
 348, 349, 354, 355, 356, 364,
 367, 483, 488, 492, 495, 500
 марксизм..... 317, 320, 322, 323,
 334, 335, 336, 340, 341, 354,
 356, 469
 Маркус М..... 378
 Марло 434
 Масарик Т.... 232, 350, 351, 352,
 374
 Медісон Дж..... 252
 мета... 15, 19, 33, 34, 53, 56, 68,
 161, 181, 204, 222, 224, 294,
 296, 307, 312, 339, 374, 384,
 423
 метафізика 180, 182
 милосердя . 32, 37, 71, 112, 120,
 127, 240
 мир 32, 53, 58, 60, 169, 239, 424
 Михайловський Н.К. 467
 Михальченко М. 488
 Михальченко М. І. 488
 Мілл Дж.С..... 92, 339
 Мірандола П. 433
 Мірчук І..... 453, 495
 місто 43, 45, 211, 431
 міщанин 44

- мова 13, 38, 39, 43, 60, 81, 112, 147, 267, 270, 413, 414, 418, 419, 424, 425, 437, 444, 469, 477, 489
- мовлення.....42, 80, 81, 82, 136, 265, 267, 367, 368, 413, 414, 418, 425, 437, 439, 455, 457, 473
- мовний бар'єр..... 268
- модальність . 294, 295, 296, 297, 299, 300
- моделі... 49, 217, 277, 278, 295, 323, 350, 360, 363, 366, 383, 444, 474
- модульна людина ..48, 314, 317, 384
- можливий світ..... 40
- Мокляк М..... 495
- мораль .. 39, 145, 170, 185, 189, 212, 393, 408, 409
- моральні устої..... 185, 194, 201, 212, 410
- моральність ...70, 121, 185, 194, 242, 309, 409
- Мортімер Адлер..... 93, 390
- Москва .185, 345, 475, 478, 488, 490, 493
- мудрість 12, 37, 410, 415
- мужність 12, 120, 122, 149, 171, 208
- Н**
- надлюдина 354
- насильство .. 237, 264, 298, 303, 308, 327, 417, 418, 419, 420, 424, 454, 455
- націоналізм.. 129, 273, 274, 277, 316, 320, 321, 322, 329, 330, 332, 338, 344, 348, 350, 351, 384, 403, 500
- націоналістичне суспільство 318
- національна держава.. 169, 338, 494, 499
- національна свідомість 435, 456, 494
- національна солідарність 48
- національна спільнота .. 314, 331
- національний суверенітет ... 173
- нація 50, 96, 105, 115, 125, 141, 143, 191, 195, 202, 224, 298, 308, 309, 321, 329, 330, 331, 338, 436, 443, 452, 489, 494
- невидима рука 109, 127, 325
- необхідність..... 53, 62, 83, 107, 117, 197, 201, 231, 316, 317, 378, 396, 409
- неповторність 41
- Неру Дж..... 350, 352, 496
- несправедливість 27, 57
- Несс А. 454, 490
- Нестеренко В. Г. 395, 496
- Ніколь П. 68
- Ніцше Ф. 198, 232, 393
- ніщо24, 54, 63, 89, 95, 194, 204, 236, 343
- Нолл В..... 469, 496
- О**
- об'єктивність 125, 155, 156, 157, 421
- обумовленість 341
- община 418
- Оз-Зальцбергер Ф. 132
- олігархія..... 16
- організація69, 260, 298, 334, 375, 415, 466
- Орлик П. 459, 474
- особа .38, 44, 54, 61, 71, 78, 86, 122, 124, 151, 152, 165, 176, 187, 192, 193, 195, 196, 197, 202, 204, 205, 223, 228, 284, 285, 289, 307, 315, 329, 339, 391, 398, 411, 414, 439, 478
- П**
- Павленко Р.. 2, 45, 319, 378, 496
- Павленко Ю.2, 45, 319, 378, 496
- Панейко Ю. 46, 402, 496
- панування ...12, 52, 74, 79, 141, 172, 187, 226, 237, 252, 283,

- 304, 305, 309, 310, 327, 329,
352, 353, 355, 369, 413, 439,
451, 471, 478, 479
парадигма . 41, 42, 68, 355, 377,
484
Париж 48, 494
Парсонс Т. 360, 361, 362, 363
Пасько І. 346, 357, 496
Пасько Я. 346, 357, 496
Патей-Братасюк М. 359, 381,
385, 453, 496
Патнем . 154, 249, 250, 433, 437,
440, 448, 449, 496
Паточка Я. 424, 496
патріотизм ... 248, 254, 277, 443,
459
Пашук А. І. 37, 435, 496
Пельчинський З. 335
переконання . 24, 42, 55, 83, 86,
118, 125, 136, 142, 162, 172,
178, 189, 199, 206, 235, 260,
279, 303, 310, 311, 314, 323,
337, 352, 359, 363, 373, 376,
395, 397, 420, 439, 451, 455
перспектива 2, 323, 478, 480,
481
підданство 50, 467
підлеглисть.. 18, 74, 97, 283, 413
Підлуська І. 425, 458, 494
Пірс Ч. С. 422
Платон 22, 222
повага 44, 409
поведінка 20, 62, 118, 179, 199,
216, 241, 396, 460
Погорілий О. І. 353, 354, 492
Подолінський С. 349, 497
покликання ... 93, 113, 122, 168,
176, 221, 338, 384, 412
політична культура 81
політія..... 16, 17
Польща 471, 474
Попович М. 453, 497
поселення . 33, 38, 45, 210, 244,
334, 442
поступ... 49, 113, 143, 144, 273,
334, 395, 399, 400, 440, 441,
449, 456, 457, 458, 471, 473,
482, 487
потреби... 43, 46, 60, 69, 78, 80,
87, 91, 127, 129, 147, 173,
174, 199, 202, 204, 205, 209,
210, 213, 215, 227, 238, 251,
257, 277, 288, 297, 302, 322,
337, 339, 354, 359, 385, 400,
430, 485
початок . 23, 31, 52, 86, 90, 298,
405
почесті 44
пояснення 28, 29, 41, 42, 61, 62,
64, 66, 68, 83, 89, 90, 92, 94,
98, 99, 106, 107, 108, 129,
137, 160, 263, 302, 307, 326,
328, 341, 342, 345, 348, 352,
367, 380, 409, 446, 449, 482,
483, 484
права людини 99, 108, 138, 139,
143, 144, 213, 240, 299, 300,
307, 309, 311, 333, 376, 402,
435, 479, 488
правда 41, 42, 145, 217, 251,
277, 320, 329, 365, 371, 374,
448, 467
право . 24, 25, 27, 31, 40, 44, 51,
55, 57, 61, 68, 70, 72, 74, 75,
78, 79, 83, 86, 91, 100, 103,
104, 120, 139, 140, 143, 144,
173, 185, 194, 195, 199, 200,
204, 208, 223, 229, 232, 237,
243, 250, 266, 285, 292, 298,
300, 301, 304, 306, 308, 331,
341, 349, 356, 392, 435, 454,
458, 478
Прайс Р. 132
практика . 11, 27, 38, 40, 58, 79,
81, 85, 86, 87, 98, 113, 143,
146, 172, 275, 277, 278, 323,
325, 330, 344, 345, 403, 405,
418, 425, 454, 460, 468

- праця...31, 56, 76, 83, 160, 174,
236, 250, 282, 292, 318, 332,
343, 349, 366, 382, 401, 444,
460, 479, 497
- прекрасне 163
- приватна власність124, 291, 345
- приватність....32, 108, 114, 120,
178, 183
- привілеї..... 45, 458
- примус 105, 199, 201, 257
- природне право .. 50, 52, 57, 61,
69, 96, 98, 100, 140, 142,
181, 416, 490
- природний закон..... 55, 57, 69
- причиновість 483
- прогрес 110, 132, 189, 256, 289,
291, 292, 296, 395, 399, 400
- пролетаріат . 203, 327, 332, 356,
364
- Просвіта 463
- просвітництво 319
- Проценко О... 338, 451, 494, 498
- Прошко В..... 401, 497
- прощення36, 41
- публіка 82, 266
- публічність 167, 168, 170
- Пуфендорф..... 296
- Р**
- раб . 21, 123, 126, 132, 188, 198
- Рассел Б.....92, 107, 316
- Рау І. А..... 231, 494
- раціональність 224, 369
- Рашидов С. Ф..... 42, 497
- Рашковський Є..... 478, 497
- революція ... 143, 144, 193, 234,
237, 260, 265, 308, 314, 316,
318, 321, 325, 346, 351, 361,
402, 476, 498
- Реймон Арон 256, 265, 272, 341,
488
- релігія... 39, 263, 264, 265, 270,
309, 346, 392
- Ренесанс 433
- республіка48, 103, 123, 169,
254
- республіканство 432
- Рим 28
- ринкові відносини 114, 331, 348
- ринок 116, 215, 331
- рівність . 24, 52, 60, 82, 96, 123,
134, 135, 139, 149, 235, 236,
238, 239, 262, 268, 270, 281,
306, 308, 316, 331, 344, 367,
431, 491
- Рідель М. 171, 497
- Рікер П. 161, 162, 406, 407, 410,
484, 497
- родина32, 74, 253
- родова суть 342
- розвиток2, 40, 49, 136, 145,
192, 203, 219, 222, 236, 237,
249, 270, 271, 273, 274, 290,
292, 304, 310, 311, 319, 324,
327, 328, 332, 341, 358, 373,
375, 376, 401, 403, 404, 435,
439, 445, 483, 496
- Роздольський Р. 343
- Розенблюм Н..... 381, 382
- розум .12, 14, 24, 25, 32, 50, 57,
59, 61, 65, 67, 68, 69, 71, 73,
88, 90, 91, 92, 95, 97, 105,
106, 107, 120, 121, 122, 127,
136, 138, 144, 150, 151, 158,
162, 168, 174, 175, 177, 180,
182, 189, 192, 195, 217, 221,
222, 224, 231, 236, 259, 285,
286, 288, 289, 292, 297, 371,
393, 396, 401, 415, 416, 465,
483
- розуміння 11, 13, 14, 18, 21, 23,
24, 29, 32, 37, 39, 42, 52, 61,
65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 77,
78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 88,
89, 90, 91, 92, 93, 97, 98,
100, 102, 103, 107, 108, 109,
114, 116, 118, 123, 125, 127,
129, 131, 133, 138, 141, 143,
147, 149, 151, 152, 158, 159,

- 160, 162, 163, 164, 166, 171, 175, 177, 179, 180, 181, 182, 185, 190, 195, 204, 206, 212, 216, 220, 247, 251, 256, 260, 273, 280, 286, 287, 290, 292, 294, 295, 300, 302, 305, 314, 315, 317, 322, 325, 333, 336, 339, 345, 346, 351, 366, 369, 374, 376, 378, 380, 387, 389, 390, 393, 399, 405, 406, 408, 410, 411, 414, 418, 420, 421, 424, 425, 428, 437, 445, 446, 447, 468, 482, 483, 492, 496
- розуміти .. 17, 26, 57, 69, 80, 84, 94, 107, 137, 151, 155, 256, 340, 412
- Ролз Дж..... 128, 423, 497
- Рорті Р.. 107, 125, 369, 401, 416, 421, 422, 423
- Росміні А. 234, 242, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 363, 364, 415, 483
- Роял Р. 39
- Руденко М. 349, 497
- Рузвельт Теодор... 273, 274, 275
- Рузвельт Ф.Д. 273, 274, 275
- Руссо Ж.Ж..... 48, 103, 112, 150, 282
- Рябчук М..... 448, 452, 497
- С**
- Салига Т. 461, 497
- самовдосконалення 93, 160, 167, 190, 196, 263, 384
- самоврядність 270, 456, 475
- самодержавство 45
- самодостатність..... 15
- самоздійснення... 23, 44, 77, 89, 91, 93, 100, 126, 146, 155, 158, 159, 167, 169, 190, 195, 196, 199, 215, 235, 240, 313, 336, 337, 339, 359, 392, 396, 408, 412, 423, 426, 441, 450
- Сампсон С. 381
- Сартр Ж.П. 95, 219
- свавілля 93, 243, 252
- сваволя 93
- свідомість 108, 155, 212, 219, 229, 247, 327, 353, 375, 396, 433, 434, 447, 451, 456, 459, 468
- світ-економіка 47
- світосприйняття 8, 29, 39, 42, 46, 59, 61, 394, 418, 432, 442, 484
- свобода ... 11, 14, 18, 19, 23, 25, 29, 30, 35, 37, 38, 48, 53, 54, 55, 56, 57, 62, 69, 71, 73, 75, 83, 86, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 97, 98, 99, 101, 104, 105, 107, 110, 120, 122, 124, 125, 126, 128, 130, 132, 134, 135, 136, 137, 140, 143, 144, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 155, 157, 160, 165, 166, 167, 168, 170, 171, 176, 179, 182, 183, 184, 186, 188, 189, 190, 192, 193, 195, 199, 209, 213, 220, 222, 224, 231, 234, 235, 236, 238, 239, 241, 242, 243, 255, 256, 258, 263, 265, 270, 271, 275, 279, 281, 284, 302, 307, 310, 315, 325, 326, 328, 329, 331, 334, 337, 340, 341, 344, 347, 354, 369, 379, 387, 390, 392, 393, 396, 400, 401, 416, 420, 457, 482, 485, 486, 490, 495, 496
- свобода вибору 94, 107
- свобода волі 90
- Себайн Дж. ... 23, 26, 40, 47, 61, 498
- семіоз 260, 265, 405
- семіотичне відставання 424
- сеньйорат 303
- Сервантес М. 434

- середньовіччя 28, 39, 40, 46, 431, 432
- Ситниченко Л. 171, 367, 489, 497, 498
- Сіренко В. 491
- Скратон Ф. 107, 498
- смак 82, 161, 162, 163, 246, 259, 266, 318
- Сміт А. .106, 108, 109, 118, 338, 498
- Сміт Е...106, 108, 109, 118, 338, 498
- солідаризм 423, 491
- солідарність.. 23, 32, 36, 49, 64, 211, 249, 355, 391, 421, 422, 423, 424, 425, 456
- Соловйов В. 478, 497
- Сорос Дж..... 430, 498
- Сохань Л. 381
- соціалізм 314, 316, 322, 328, 353, 356
- соціальна дійсність 49, 112, 146, 455, 492
- соціальна спільнота 50, 125, 360
- соціальний зв'язок 286
- соціальний капітал 246, 247, 249, 311, 312, 382, 436, 438, 440, 441
- соціальний контракт..... 100
- соціальний лад ... 15, 16, 22, 33, 147, 384
- соціальний порядок..... 164, 360
- соціальні права.... 284, 307, 310
- соціальність.. 16, 17, 22, 23, 31, 32, 33, 45, 53, 61, 76, 82, 109, 125, 131, 146, 158, 167, 168, 169, 170, 178, 187, 191, 193, 207, 209, 214, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 239, 279, 298, 320, 332, 334, 340, 354, 355, 379, 397, 420, 432, 475
- соціетальна солідарність 382
- Спенсер Г. 434
- спілкування .59, 66, 69, 75, 112, 256, 260, 312, 329, 396, 428, 431, 439
- спільнота. 15, 21, 23, 30, 32, 34, 37, 83, 98, 120, 269, 281, 330, 332, 334, 342, 360, 361, 363, 376, 377, 407, 416, 432, 436, 443, 444, 491
- спільнотворення .. 64, 69, 70, 73, 76, 77, 79, 80, 84, 86, 91, 96, 97, 98, 101, 115
- спотворення 111, 117
- справедливе суспільство.... 100, 359
- справедливість.... 13, 26, 27, 31, 57, 58, 89, 96, 106, 132, 162, 260, 298, 301, 303, 305, 309, 313, 344, 484, 497
- сприйняття ... 28, 29, 39, 44, 47, 63, 67, 81, 97, 102, 125, 136, 146, 151, 153, 154, 156, 159, 160, 162, 167, 172, 176, 181, 201, 216, 260, 283, 287, 290, 301, 315, 317, 342, 344, 345, 355, 405, 406, 407, 421, 422, 424, 428, 433, 437, 444, 449, 453, 468, 473
- спрямованість . 40, 72, 219, 270, 305, 410, 456
- Сталін 323, 348, 467
- станові привілеї 83
- стосунки.. 24, 32, 53, 74, 76, 81, 113, 117, 121, 126, 132, 142, 171, 236, 241, 244, 264, 288, 298, 303, 312, 313, 326, 353, 363, 405, 408, 413, 417, 433, 437, 441, 455, 473
- страх .52, 54, 62, 101, 419, 438, 446
- структура 67, 218, 220, 259, 334, 425, 426
- субстанційний 214
- суверен 50, 53, 56
- супермен 232

- суспільні відносини 58, 103, 315, 357, 470
 суспільство 8, 15, 17, 31, 32, 33, 37, 39, 40, 48, 52, 53, 55, 63, 64, 71, 73, 74, 76, 88, 96, 97, 98, 99, 102, 103, 104, 109, 113, 114, 116, 122, 123, 125, 126, 127, 133, 134, 136, 140, 142, 145, 165, 183, 187, 192, 193, 198, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 210, 211, 213, 215, 218, 227, 230, 236, 237, 238, 239, 240, 242, 245, 248, 250, 252, 253, 254, 257, 261, 263, 266, 269, 270, 271, 272, 274, 275, 277, 278, 279, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 303, 304, 308, 310, 311, 313, 314, 324, 327, 331, 332, 333, 334, 341, 346, 347, 349, 351, 354, 357, 359, 360, 362, 364, 365, 368, 370, 372, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 382, 383, 385, 386, 390, 395, 397, 402, 403, 404, 405, 418, 422, 425, 426, 427, 429, 430, 435, 442, 444, 445, 446, 448, 452, 453, 457, 461, 466, 468, 469, 471, 474, 479, 481, 482, 486, 491, 493, 494, 495, 496, 498, 499
 США 88, 139, 225, 234, 235, 237, 238, 240, 243, 244, 245, 246, 251, 253, 254, 255, 263, 264, 273, 274, 276, 277, 282, 316, 356, 373, 375, 415, 472
- Т**
- Табачковський В. Г. 498
 табу 208, 416
 Тамір Я. 451, 498
 Тейлор Ч. 102, 105, 212, 249, 250, 385, 498
 текст 42, 372, 425, 452, 493
- Тель-Авів 451
 Тенніс Ф. 334
 терор 184
 терпимість 82, 315, 455
 Тесарж Я. 373
 Тимошенко В. 381, 491
 тиранія 16, 104, 253, 308
 Токвіль А. 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 271, 272, 273, 280, 292, 361, 403, 483, 498
 толерантність 79, 82, 83, 85, 247, 249, 454, 455
 толока 441
 Тома Аквінський 33, 34, 35, 494, 498
 Торсон Т. 23, 26, 40, 47, 61, 498
 традиція 12, 40, 87, 91, 106, 119, 136, 278, 356, 366, 391, 393, 396, 400, 401, 403, 418, 476
 трансцендентальне 162
 труд 76
- У**
- угода 55
 укорінення .. 249, 352, 355, 369, 452
 Україна . 346, 434, 443, 444, 445, 448, 450, 452, 453, 460, 461, 464, 478, 479, 489, 496, 497, 499
 Умберто Еко 8
 універсалізм 182
 універсальні засади 68
 універсальність 119, 151, 409
 університет .. 183, 361, 372, 432, 464, 478, 494, 497
 утилітаризм 50

Ф

феномен.... 8, 82, 152, 236, 352,
386, 405, 417, 424, 428, 482
феноменологія..... 405, 437
феодальний багаж 135
Фергюсон А. 495
Фермеєрс Е. 411
Філіпчук Г. 498
Фіхте Й. 182, 183, 190, 232, 282,
296, 317, 329
Фойєрбах Л. 232
Франко І. 231, 232, 353, 464,
498
Франція 48, 134, 474
Фріден М. 270, 498
Фромм Е. 415
Фуко М. 368, 369, 385, 498
Фукуяма Ф. 238

Х

Харків 460, 499
Хвильовий М. 353, 450, 465, 499
Ходаківський М. 404, 499
Хорос В. 385, 475, 490, 499
хотіння.... 54, 69, 89, 90, 93, 95,
127, 189, 397
християнин..... 85
християнство .. 31, 38, 263, 264,
289

Ц

Центральна Рада..... 465
церква 42, 84, 435, 496
цивілізація... 11, 41, 44, 45, 132,
175, 255, 314, 359, 393, 489,
493
цивілізованість..... 113
цивільне 103, 116

цінність 136, 186, 251, 271, 283,
285, 311, 339, 412

Ч

Чапек К. 352, 499
Чарльз Т. 385
Черниш Н. 363, 381, 499
Чернівці..... 464, 494, 498
чеснота ... 14, 18, 197, 269, 284,
396
чеснотливість..... 15, 16, 17
Чижевський Д. 460, 499

Ш

Шварц Е. 280
Шевченко Ігор..... 434
Шевченко О. К. 434, 445, 497,
499
Шевчук В. 459, 499
Шекспір В. 434
Шеллінг..... 183, 232, 494
Шельдбауер Т. 428
Шілз Е. 442, 443
Шкаратан О. 381
Шкляр Л. 348, 499
Шлік М. 92
Шопенгауер А. 232
Шпорлюк Р. . 316, 321, 330, 332,
344, 500

Щ

Щербак В.О. 459, 500
Щербенко Е. 381
щирість 121, 122

Я

Якобі..... 110
Ян Кохановський..... 434
Янів В. 453, 500

Наукове видання

Анатолій Карась

ФІЛОСОФІЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА
В КЛАСИЧНИХ ТЕОРІЯХ
І НЕКЛАСИЧНИХ ІНТЕРПРЕТАЦІЯХ

Монографія

Редактор
Лідія БОРІЙЧУК

Комп'ютерний набір
Наталія КУРІЙ

Комп'ютерна верстка
Олег ЛОЗИНСЬКИЙ

Технічний редактор
Ігор МИКОЛАЙЧУК

Художник
Федір ЛУКАВИЙ

Підп. до друку 17. 11. 2003. Формат 70x100/16
Папір офсетний 1. Офсетний друк
Умовн. друк. арк. 45,47 Обл.-вид. арк.
Тираж 1000 прим. Зам.

Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка.
79000 Львів, вул. Дорошенка, 41.
Віддруковано з готових діапозитивів у Жовківській друкарні
ВВП "Місіонер"
вул. Василянська, 8
80300 м. Жовква

