

**КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА
Філософський факультет
Кафедра етики, естетики і культурології**

М. М. РОГОЖА

**СОЦІАЛЬНА МОРАЛЬ:
КОЛІЗІЇ МІНІМАЛІЗМУ**

Монографія

**Видавець
КИЇВ – ПАРАПАН – 2009**

УДК 172:130.2

ББК 87.7

P59

*Рекомендовано до друку Вченою радою філософського факультету
Київського національного університету імені Тараса Шевченка
(протокол № 3 від 30 листопада 2009 року)*

Рецензенти:

Надольний І. Ф. – доктор філософських наук, професор

Панченко В. І. – доктор філософських наук, професор

Андрущенко Т. І. – доктор філософських наук

Відповідальний редактор:

Аболіна Т. Г. – доктор філософських наук, професор

Рогожа М. М.

P59 Соціальна мораль: колізії мінімалізму. Монографія. – К.: Вид.
ПАРАПАН, 2009. – 216 с.

ISBN 978-966-8210-88-4

У монографії представлено філософське осмислення форм суспільної моралі як конкретно-історичних систем норм і цінностей. Основна увага приділяється суспільній моралі, сформованій у громадянському суспільстві доби Модерну і обґрунтованій у режимі реального часу в етиці британського Просвітництва. Аналізуючи передумови і наслідки впровадження мінімалістської у своїх засадах суспільної моралі доби Модерну як ефективного практичного механізму горизонтальної взаємодії, автор вводить термін «соціальна мораль» для позначення цієї історичної модифікації суспільної моралі. Доводиться думка, що соціальна мораль як продукт англо-американської просвітницької соціальної етики виявилася нечутливою до проголошеного континентальними мислителями краху Просвітницького проекту і являє й до сьогодні надійну основу суспільної взаємодії, засвідчуючи собою «незавершеність проекту Модерну».

Книга розрахована на науковців, викладачів, аспірантів, студентів, усіх, хто цікавиться моральними проблемами суспільного життя.

УДК 172:130.2

ББК 87.7

На обкладинці – репродукція В. Кандинського «На човні» (1910 р.).

**Видано за підтримки Благодійної організації
«Центр практичної філософії»
Президент А. В. Толстоу́хов**

© М. М. Рогожа

© Видавець ПАРАПАН, 2009

© Центр практичної філософії, 2009

ISBN 978-966-8210-88-4

ЗМІСТ

ПЕРЕДНЄ СЛОВО	4
Розділ 1. ДОМОДЕРНІ ФОРМИ СУСПІЛЬНОГО БУТТЯ МОРАЛІ	8
1.1. Первісні форми морального єднання.....	8
1.2. Афінівський поліс як простір громадянської моралі	16
1.3. Колізії громадянської моралі у просторі Флорентійської комуни.....	33
1.4. Спільнота і суспільство: динаміка домодерної моралі	43
Розділ 2. «ФОНОВА КУЛЬТУРА» ДОБИ МОДЕРНУ ЯК УМОВА МОЖЛИВОСТІ ПРАКТИЧНОЇ СОЦІАЛЬНОЇ ЕТИКИ	52
2.1. Поняття фонові культури доби Модерну	52
2.2. Жива моральнісна практика у соціокультурних обставинах раннього Модерну	57
2.3. Громадянська сфера раннього Модерну: практика суспільної Взаємодії.....	73
2.4. Наукові пошуки Модерну: Просвітницький проект і коригування живої моральнісної практики.....	85
Розділ 3. СТРАТЕГІЇ УЗАСАДНЮВАННЯ МОРАЛІ В ПРОСВІТНИЦТВІ	98
3.1. Конкуруючі програми обґрунтування моралі: «лінія Канта» і «лінія Г'юма»	98
3.2. Гуманізм, автономія і криза суб'єктивності.....	101
3.3. Оформлення образу соціальної моралі.....	116
3.4. Засади соціальної моралі: «штучний» світ соціального єднання	133
3.5. Функціональність соціальної моралі	140
Розділ 4. ДОЛІ МОРАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ У ПІЗНЬОМУ МОДЕРНІ	157
4.1. Модерн vs постмодерн: дискусії про занепад Проекту.....	157
4.2. Елітарний перфекціонізм постмодерністської етики	165
4.3. Умови соціальної моралі у пізньому Модерні.....	172
4.4. Соціальна мораль: пошук ефективності і надійності.....	182
ПІСЛЯМОВА	201
SUMMARY	212

ПЕРЕДНЕ СЛОВО

Спонукою до написання цієї праці стали розмірковування про вислів Аристотеля щодо практичності етики, розробки якої важливі не для того, щоб накопичувати знання про добродесність, а для того, щоб учиняти добродесно¹. Історія етики творилася славетними мислителями, які представляли людству формули належного вчинення, додаючи вагомим коментарі до цих формул і переконливо обґрунтовуючи їх істинність. Заглиблення в етичні роздуми філософів дедалі більше стимулювало питання навіть не про причини накопичення різноманітних стратегій мислення щодо морального вчинення – причини були зрозумілі. Адже кожен мислитель починав із намагання визначити предмет своїх роздумів. А оскільки він був вельми значним і багатограничним, то для власне практичних розробок у авторів не вистачало фізичних сил, творчої наснаги, а то й життя. Питання стосувалося того, якою має бути етика, щоб стати практичною? І чи взагалі можлива така етика за умови, що людину, індивіда, якого мав перед очима Аристотель як суб'єкта, котрий потребував спонуки до морального вчинення, Стагірит назвав «політичною твариною». Маючи на увазі численні потужні трансформації смислів «політичного», йшлося про можливість спонукати до моральної дії людину, включену у соціальне життя, а зрештою про те, чи була створена коли-небудь етична програма, адекватна суспільним запитам на добродесне вчинення?

Специфіка поставленого питання зумовила своєрідний ряд дослідницьких завдань: огляд соціокультурної динаміки живої моральної практики суспільства через призму етичних теорій, що уможливають її осмислення і коригування; аналіз здобутків/ новацій мислителів на шляху побудови релевантних суспільним запитам моральних програм; осмислення глухих кутів і теоретичних провалів поставлених перед мислителями завдань і незадоволених суспільних запитів на практичну соціальну етику.

¹ *Аристотель* Никомахова етика: Пер. с греч. // Аристотель Этика. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – С. 65–66.

Віднайдена відповідь про можливість етики як практичної науки виявилася дуже несподіваною. Але ще несподіванішою і провокативнішою видавалася очевидність внаслідок такого відкриття: коли етика, дійсно, можлива як практична програма, то можливе і її впровадження у суспільну практику, тобто здобутки етики за правильної/ коректної постановки завдань програми спроможні бути каталізаторами морального вчинення індивідів у соціальній повсякденності. Визначальні чинники можливості такої етики – спілкування у публічному просторі та взаємодія рівних між собою громадян – були закладені ще у працях Аристотеля. Але «спрацювали» на практиці вони тільки у громадянському суспільстві доби Модерну, та й то, можна сказати, випадково: за унікального збігу обставин вони були підхоплені просвітниками для налагодження й упорядкування соціального життя. Соціальна етика Модерну стала досить спонтанною, але ефективною відповіддю на суспільну потребу у наданні інтелектуальної підтримки для вирішення поточних завдань суспільства.

Специфічний предмет розмислів, який поставав при з'ясуванні параметрів практичної соціальної етики, – духовно-практичний комплекс цінностей і норм, що сприяють упорядкуванню соціального життя у формі горизонтальної взаємодії, спілкуванню та співробітництві рівних між собою громадян, – у найбільш зрілій і ємкій формі виявлено через засади життєдіяльності суспільства Модерну, до того ж не як абстрактного, а як конкретно-соціального утворення. І хоч громадянське суспільство доби Модерну й виявилось найбільш сприятливим ґрунтом для розбудови практичної соціальної етики, саме це відкриття не знімало питання про причини невдач попередніх (домодерних) соціально-етичних проєктів. Адже громадянські утворення не були винаходом Модерну, й історичні попередники громадянського суспільства Модерну не менше за нього потребували адекватної відповіді з боку моралістів. Не знімалося й питання про подальшу долю модерної практичної соціальної етики в контексті сучасних дискусій про постмодерний стан. Отже, відкриття щодо практичності модерної соціальної етики потребувало аналізу історичних витоків громадянської взаємодії й подальших перспектив її розвитку.

Завдання дослідження ускладнювалося тим, що реалізація задуму осмислити цей спектр питань потребувала одночасного звернення до

двох різнорідних комплексів проблем: 1) до соціальної практики як досвіду, що сприяв утворенню історичних форм суспільної моралі, яка мислиться як конкретно-історична система норм і цінностей, покликана організувати й упорядковувати життя у суспільстві; 2) до історії етики як скарбниці інтелектуальних доробків філософів щодо теоретичного осмислення і обґрунтування наявного у практиці досвіду.

Необхідність такого комплексного дослідження й зумовила логіку побудови праці.

У першому розділі «Домодерні форми суспільного буття моралі» осмислюються джерела людського єднання та їх подальша історична трансформація у спільнотну і суспільну форми єдності. Афі́нський поліс і Флорентійська комуна досліджуються як форми громадянської (суспільної) єдності, а представлені філософами-етиками програми обґрунтування і забезпечення цих форм єдності аналізуються на предмет ефективності. Отож постає необхідність відшукати причини провалу проєктів суспільного єднання та зумовлених ними занепадів самих цих історичних форм.

Другий розділ «“Фоновна культура” доби Модерну як умова можливості практичної соціальної етики» присвячено визначенню засадничих соціокультурних чинників Модерну в історичних обставинах їх формування та їх взаємообумовленість із живою моральнісною практикою доби. На цій основі вказується наявність реальних соціальних запитів на побудову етичних програм упорядкування громадянського життя. Стверджується думка про зв'язок соціально-етичної проблематики національних шкіл Просвітництва з практикою громадянського суспільства в конкретній європейській країні, а відтак визначається ступінь адекватності відповідей інтелектуалів у Франції, Німеччині та Великій Британії на вимоги їх суспільств у розбудові практичної соціальної етики.

У третьому розділі «Стратегії узаasadничення моралі в Просвітництві» окреслюються дві конкуруючі стратегії узаasadничення моралі й здійснюється аналіз завдань, що ставили перед собою їхні найбільш знані апологети І. Кант і Д. Г'юм. Основна увага приділяється «лінії Г'юма» як практично налаштованій етиці, орієнтованій на особливу форму суспільної моралі. У розділі наводяться аргументи на підтримку доцільності визначення історичної форми суспільної моралі Модер-

ну як соціальної моралі. Концепт «соціальна мораль» визначається в реаліях його практичного оформлення та в динаміці теоретичного осмислення й коригування британськими просвітниками.

Четвертий розділ «Долі моральної філософії у пізньому Модерні» розпочинається оглядом соціокультурних трансформацій західно-європейського світу ХХ ст. та обумовлених ними дискусій про пост-модерний стан. Простежуються долі конкуруючих традицій моральної філософії «лінії Канта» та «лінії Г'юма» у сучасному етичному дискурсі й стверджується думка про достатню незалежність соціально-етичного філософування практично-орієнтованої англо-американської традиції від континентальних філософських дискусій, що й зумовила її нечутливість до проголошеного континентальними мислителями краху Просвітницького проекту. Значне місце у розділі відводиться виявленню неперервності «лінії Г'юма» у розробці і коригуваннях етичних програм суспільної взаємодії та їхньої практичної спроможності бути ефективним і надійним фундаментом соціальної єдності.

РОЗДІЛ 1.

ДОМОДЕРНІ ФОРМИ СУСПІЛЬНОГО БУТТЯ МОРАЛІ

1.1. Первісні форми морального єднання

Уявлення про духовну єдність людей притаманне цивілізації від самого її початку. Перші спроби теоретичного її осмислення у західноєвропейському світі сягають часів античних Семи мудреців, Гомера і Гесіода, у текстах і віцїлілих уривках праць яких імплїцитно міститься нормативна модель суспільної поведінки. Перше експліцитне її формулювання традиційно пов'язують з Аристотелем, який і представив її в контексті суспільної природи людини. Так, відоме його формулювання *ζῶν πολιτικόν* (політична тварина) було покликане підкреслити, що за суттю своєю людина може жити тільки серед собі подібних, з ними й заради них. Самотнє, ізольоване існування не було власне людським і як таке було найстрашнішим покаранням.

Філософські інтуїції щодо природності людської єдності й поступального розвитку роду людського отримали фактичне підтвердження після появи дарвінівської теорії. Популярність еволюціонізму та прагнення підтвердити (чи спростувати) його надихали також дослідників суспільних наук на систематичну роботу як в польових умовах, так і в подальшому опрацюванні фактичного матеріалу.

У другій половині XIX ст. саме такою була налаштованість західних інтелектуалів, які стояли біля витоків «позитивної науки» про суспільство. Перші соціологи були ще «надто філософами» й поєднували у своїх концепціях «науковий» («позитивний») підхід у дослідженні природи суспільства з філософською широтою, здатністю робити ґрунтовні теоретичні узагальнення щодо феномену суспільства.

Так званий *соціологізаторський* підхід до вивчення обумовлених спільним життям і спрямованих на підтримку цієї спільності механізмів спирався на досягнення суміжних із соціологією дисциплін (археології, етнографії та ін.), що швидко розвивалися. Дослідники задля накопичення емпіричних даних вирушали у далекі експедиції, вивчали життя первісних племен, на основі археологічних знахідок реконструювали спосіб життя, побут і картину світу доісторичних племен. Метою польових досліджень та подальшої кабінетної роботи з фактичним ма-

теріалом щодо узагальнення і аналізу фактів було виявлення та усунення «білих плям» у розвитку людства, прагнення зрозуміти витoki людського в людині й способи становлення її на ґрунті природного світу.

Дослідження Дж. Фрезера, Е. Тайлора, Е. Дюркгайма свого часу перевернули уявлення європейців про етапи становлення людського суспільства. На основі порівняльного аналізу реконструйованих картин світу доісторичних людей і примітивних племен ХІХ ст. дослідникам вдалося окреслити систему механізмів трайбалістської єдності¹. І чи то вони вели мову про наявність моральнісних ідей у племенах як незалежних від анімістичних вірувань і обрядів (Е. Тайлор), чи, як Е. Дюркгайм, навпаки, визначали тотем джерелом морального життя клану, власне про мораль як феномен свідомості тут ще не йшлося. Водночас не можна заперечувати наявної у первісних формах соціальної об'єктивації колективного досвіду, акумульованого у нравах, тій першооснові, що містила людські уявлення про єдність людей, а отже й була протоморальнісним ґрунтом людської єдності.

Соціологічні студії щодо витоків людської цивілізації та чинників духовного єднання первісних спільнот стали основою для сучасних фахівців-етиків у визначенні засад суспільної природи моралі.

Саме засновуючись на соціологічних узагальненнях етнографічного матеріалу український етик Т. Г. Аболіна визначає: «Основою буття нравів є спільнотна форма колективності. В її лоні визріває моральнісна поєднувальність на основі безпосередніх, персоніфікованих контактів людей»². Досвід спільного способу життя сприяв напрацюванню єдності. А безпосередньо-чуттєва, спонтанна, ситуаційна поведінка хоч і переважала у практиці відносин, варіювалася у формах єдності, представлених нравами. Так, Т. Г. Аболіна виділяє дикі, прості й складні нрави. Наразі важливо зрозуміти кореляцію між дикими і простими нравами та їх втілення у життєдіяльності родової общини й значення для неї³.

Дикі нрави – це та *спільнотна тотальність*, що може бути реконструйована на основі даних про первісні племена-спільноти. Тотальність

¹ За допомогою терміна «трайбалізм» російський етик Р. Г. Апресян позначає сталу спільнотну дихотомію «своїх» і «чужих» (Апресян Р. Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. – М.: ИФ РАН, 1995. – С. 97).

² Аболіна Т. Г. Исторические судьбы нравственности: Философский анализ нравственной культуры. – К.: Лыбидь, 1992. – С. 82.

³ Складні нрави, насичені «елементами моральної рефлексії й існуючі поряд з інституціанолізованим правом» (Там само. – С. 97), залишаються поза увагою в даному контексті.

у первісній спільноті означає не просто розмивання унікальних якостей особи, особливостей окремої людини як носія сутнісних родових якостей, придушення індивідуального начала, як можна мислити цей феномен сьогодні. Первісна спільнота взагалі не знала самості. Колективність (досвіду, наказу тощо) мала стереоскопічний характер, цілком визначаючи, спрямовуючи й обумовлюючи життя кожного її члена.

Тут важливо окреслити й владу авторитету спільноти. У спеціальній праці «Первісні форми релігійного життя» Е. Дюркгайм зазначав, що сама спільнота говорила вустами тих, хто утверджував правила і приписи («способи дій»): «Якраз ми чуємо спільноту, слухаючи їх (утілення авторитету – М. Р.)»¹. Тобто нрави визначали порядок відчуття життя і таким чином конструювали спільний простір спільноти. Вождь, промовляючи й діючи від її імені, був її породженням і водночас рупором. З огляду на це слушною є думка П. Бурдьйо, сучасного французького соціолога, погляди якого склалися під значним впливом розмислів Е. Дюркгайма: «Група визначена через того, хто говорить від її імені і виник як джерело влади, здійснюваної над тими, хто є її істинним джерелом»². Символічна влада вождя полягала у тому, що він легітимував саме те, що вже існувало: він діяв, і у своїх діях спирався на нрави очолюваної ним групи. Авторитет визнавався за особою, яка віддзеркалювала цілі й прагнення спільноти, формулювала завдання і напрямки її подальшого розвитку та процвітання.

Відтак від імені всього племені, всього роду оголошувалися майже безособові накази. Сила колективу була такою, що будь-яка спроба уникнення чи непослуху унеможливлювалася через острах покарання, не тільки і не стільки фізичного, хоча й воно було дієвим за своєю жорстокістю, але й «духовного» – вигнання чи ізоляція означали соціальну смерть, що призводила й до смерті фізичної. Можна пригадати численні описи етнографами, дослідниками первісних спільнот душевних страждань (сорому, відчуття провини) від страху перед покаранням, які також були дієвим соціально-регулятивним механізмом. Тісний і безпосередній причинно-наслідковий зв'язок між вчинком і покаранням і/чи заохоченням, характерний для ранньої форми спільноти, був серед найдієвіших механізмів нормативної регуляції. До того ж така тотальність не була автоматизмом, як у випадку з тваринами, –

¹ Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії: Пер. з фр. – К.: Юніверс, 2002. – С. 197.

² Бурдьйо П. Социология социального пространства. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. – С. 41–42.

члени спільноти були цілком свідомі своєї підпорядкованості, а відтак і покори колективові.

У цьому й полягає сутність трайбалізму. Тільки на «своїх», кривно споріднених родичів поширювалися приписи і накази, діяли механізми заохочення і покарання; тільки щодо «своїх» було можливе зобов'язання покори і скорення. Єднання можливе лише у процесі відмежування від «чужих» і культивування такого протиставлення. Нрави, таким чином, забезпечували захищеність, тепло стосунків всередині спільноти і водночас обмежувалися в своїй дієвості груповою приналежністю. Визначальною для диких нравів є така спільнотна тотальність, за якої домінування безособової єдності відбувається без інших поєднувальних механізмів, окрім трайбалістських.

Тотальність включення усіх членів общини у реально практиковані нрави закріплювалася звичкою, а згодом – звичаєм як конструктивним і конституюючим спільність чинником, у якому фіксувалися й діставали легітимацію об'єктивні потреби спільноти. Звичаєва пам'ять була одним із найпотужніших нормотворчих механізмів, принципом практичної мудрості, надаючи людині здатність спиратися на колективний досвід, напрацьований в минулому. Стихійна раціональність вивірення досвідом необхідного і правильного (належного) поставала специфічною формою розумності, своєрідним здоровим глуздом.

Звичка, звичай сьогодні іноді вважаються основою консервативної конформності, а відтак насичені традиціоналізмом. У домодерному світі спільноти вони були органічною основою людських стосунків. У світі, що сприймався в контексті одвічності світобудови, де зовнішні обставини не зазнавали значних змін, спільнота потребувала гарантій щодо підтримання такої стабільності. Тому звичай визначав напрямок і спосіб дії, а уналежненість його давала відчуття, що «людина чинить так, як їй до душі, так як вона звикла, нарешті, так, як вважає за краще», – як зауважив свого часу німецький соціолог Ф. Тьоніс¹.

У простих нравах соціальна тотальність віднаходила більш складні й виражені структурно-функціональні механізми. В першу чергу це стосується внутрішньоспільнотного простору, де була об'єктивно відчутна потреба підсилення компонента внутрішньогрупового єднання. Ґрунтом для цього стали згуртованість і співпраця. Внутрішньогрупове єднання змушувало членів спільноти припускати, що накази/ приписи спрямовані на їхній захист від загроз зовнішнього світу. А узвичаєння підпорядкування вивірялося практичною доцільністю: у

¹Тьоніс Ф. Спільнота та суспільство: Пер. з нім. – К.: Дух і літера, 2005. – С. 106.

більшості випадків вчиняти «як годиться», «як ведеться» означало зберігати встановлений порядок і перебувати у встановленому порядку речей. Сучасний британський соціолог З. Бауман зауважує, що встановлення норм як усвідомлених дієвостей наказів і приписів не було обмеженим лише розумінням їхньої придатності сприяти добробуту спільноти і захищати її членів від зовнішніх небезпек. Не менш важливою була й «робота над помилками»: члени спільноти через вичення гірких наслідків порушення наказів і приписів переконувалися в могутності їхньої наявної сили¹.

Е. Дюркгайм підкреслював, правила і приписи були особливо дієвими, оскільки містили в собі ефективну ознаку, що викликала пошану – вони втілювали уявлення про сутність спільного життя. Пояснюючи цю думку, дослідник зазначав, що правила і приписи напрацьовувалися спільно, і «та жвавість, з якою вони постають у кожному окремому розумі, взаємно відбивається у всіх інших умах»². Ішлося про спільність картини світу членів спільноти, що містила у собі як уявлення про світобудову, так і про духовне життя. Це Е. Дюркгайм і позначив терміном «громадська (суспільна) думка».

Тут формувалися основи конформності як перевіреної досвідом звичаєвості – прагнення не суперечити колективу поставало способом мінімізації тиску з його боку й можливості застосування санкцій за непослух/нелояльність. Німецький соціолог М. Вебер визначав ключовий чинник конформності щодо підтримання порядку – *умовність*. Сам термін вказує на зовнішні щодо особи важелі примусу, які покладаються на особливу людину (чи групу людей), у функцію якої входить охорона порядку, застосування (силових) запобіжних заходів проти його порушення³. Умовність безпосередньо впливає із звичаєвості – від кожного члена спільноти очікується вчинення *як годиться*, і порушення умовності гарантує осуд, «соціальний бойкот», дієвість яких символічно унаочнена.

Водночас, у простих нравах можна простежити й ускладнення стосунків із «чужими». Так, «чужими» й надалі є, передусім, сусіднє плем'я, община, які мають достатньо порівнюваних параметрів, що визначають умови для протиставлення. Можна цілком погодитись із міркуванням німецького соціолога Г. Зіммеля, що боротьба і проти-

¹ *Bauman Z. Modernity and Holocaust.* – Cambridge: Polity Press, 1989. – P. 171.

² *Дюркгайм Е.* Зазначена праця. – С. 197.

³ *Вебер М.* Основные социологические понятия: Пер. с нем. // Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. – 2-е изд. – М.: РОССПЭН, 2006. – С. 480.

стояння з чужими (а отже, ворогами, оскільки трайбалістська дихотомія зберігається при переході від диких до простих нравів) – це найдієвіший чинник єднання спільноти, оскільки мобілізує її на боротьбу. Протиставлення своїх і чужих акумулює солідаризуючі чинники супроти ворогів і зовнішньої загрози.

У той же час у простих нравах сувора дихотомія своїх і чужих розмивається, стаючи багаторівневою і складно діючою. По-перше, стосовно сусідського племені чи общини впроваджується ритуальна практика обміну подарунків. П. Бурдйо докладно описав механізм цього обміну, його символічну роль як запобіжного заходу проти ворожнечі й недовіри¹. І можна погодитися з думкою Р. Г. Апресяна, що, попри господарське навантаження, основна функція обміну подарунками полягала у налагодженні взаємозв'язків із представниками інших («чужих») спільнот, з якими не пов'язували родинні узи². Зрештою, важливо не те, що ворожнеча могла бути ініційована, спровокована з новою силою через будь-яку дрібницю і культивована не менш активно й агресивно, ніж за диких нравів. Знаковим є саме прагнення налагодити (добро) сусідські відносини з «чужими».

По-друге, сам простір «своїх» стає досить неоднорідним, через що спільнотна тотальність, не зникаючи, набуває нових обрисів. Мова йде про пошук внутрішніх ворогів у процесі певної диференціації «своїх». Це об'єктивно цементує єдність, заради якої кожен мусить підтверджувати лояльність колективному цілому. З іншого боку, будь-яка «інаковість» може бути розцінена як «чужість», а отже й піддана остракізму чи бойкотуванню різних форм, і сам цей феномен працює на єднання, оскільки ворожість, спровокована до близького, є найкращим мобілізатором конформності. Адже така ворожість є дієвішою, ніж ворожість до дистанційованого, віддаленого, часто пов'язаних із байдужістю. А байдужість, індиферентність – не завжди достатній мотив як для боротьби, так і до об'єднання.

Дієвість такої стихійно-функціональної єдності досить ґрунтовно доводив Е. Дюркгайм, окреслюючи роль культу як цементуючої внутрішню єдність зовнішньої маніфестації. Культ є системою «різноманітних ритуалів, свят, церемоній, усі вони мають ту властивість, що періодично повторюються»³. Культ – це зовнішнє вираження приналеж-

¹ Бурдье П. Практический смысл: Пер. с фр. – СПб.: Алетейя; М.; Институт экспериментальной социологии, 2001. – С. 219–265.

² Апресян Р.Г. Зазначена праця. – С.140–141.

³ Дюркгайм Е. Зазначена праця. – С. 60.

ності до колективного цілого у формі певного духовного піднесення через релігійне вірування, найважливіша функція якого полягає в унаочненні співпричетності до колективу.

Якою б не була природа первісних вірувань, важливим уявляється генезис віри як умови однакового для всіх членів спільноти уявлення про світобудову, що не лише пояснює космогенез, а й дає людині відчуття приналежності до спільноти. Божественне начало присутнє в земному об'єднанні людей, визначаючи одвічність і справжність людського єднання. Саме відчуття єдності із «своїми» через спільне вірування сягає рівня усвідомлення через зовнішній прояв – культ. Окреслюючи естетичні форми суспільних відносин, українська дослідниця В. І. Панченко з огляду на це звертає увагу на естетичний компонент первісного релігійного культу. Вона зазначає, що естетичний компонент культу «перетворюється на специфічну суспільну діючу силу, що стає нібито символом цінності й гармонії спадкоємності суспільного життя або якогось її прояву, символом, що активно впливає на душі учасників, сприяє обмінові думками, викликає емоції, закріплюючи, таким чином, дух колективізму і загальної єдності»¹. Таке міркування корелює із зауваженням Е. Дюркгайма: «Зображення тотему діють ефективніше, ніж сам тотем»². Таким чином, естетичне навантаження, що несе у собі культ, забезпечує емоційне сприйняття єдності, й образи її закріплені у релігійних символах.

Всі учасники культу мають одне перед одним певні зобов'язання допомоги і помсти. Відчуваючи вразливість і залежність, кожен член спільноти прагне заслужити довіру «своїх», а отже й закріпити єдність. Е. Дюркгайм зазначає, що, підтримуючи у кожному своєму члені почуття вічної залежності, спільнота вимагає від кожного сприяння для плекання єдності духу в ній. «Вона жадає, аби ми, забувши про свої інтереси, слугували їй і створює перед нами всілякі труднощі та злигодні й штовхає на пожертви... Саме тому ми щомиті змушені дотримуватися правил поведінки»³. Відтак, через ритуал/ культ спільне життя набуває більшої стабільності. Однорідність способів дії, однастайність думки і спільність існування сприяють самоусвідомленню членами спільноти внутрішньогрупової єдності.

До вирішального для західноєвропейського світу часу, смерті Сократа, а більш точно, до усвідомлення протиріч ціннісних засад поліс-

¹ Естетика: Підручник / Л. Т. Левчук, В. І. Панченко та ін. – 2-ге вид., допов. і переробл. – К.: Вища шк., 2005. – С. 39–40.

² Дюркгайм Е. Зазначена праця. – С. 127.

³ Там само. – С. 196.

ного життя, нерозривність, єдність буття і суцього не передбачала рефлексії як туги за втраченим, оскільки єдність світу була наочною, а отже й втрати як такої не було. Звичаєва нравність архаїчної спільноти охоплювала єдність її членів, які були органічно включені у довколишній світ і відчували своє «буття під поглядом суцього». У цьому й полягає сутність спільнотної людини. Бути у світі, бути людиною – означало дослухатися до світу, сприймати його безпосередньо і тремтливо, берегти його таким, яким він відкривається їй. Духовна організація спільнотного життя поставала як звичаєва нравність, природна реальність, органічне буття суцього. Але розклад роду ініціював перспективний пошук нових засад єднання.

Поява унікального об'єднання, античного поліса, стала поворотним пунктом у розвитку західної цивілізації. Але тільки поверховий погляд на природу такого об'єднання дозволяє прийняти узагальнення Е. Дюркгайма щодо сутності суспільства, яким він починає дослідження первісних форм релігійного життя: «Суспільна царина – це природна царина, яка відрізняється від інших тільки своєю більшою складністю»¹. За логікою Е. Дюркгайма, більш розвинені форми суспільної організації відрізняються від попередніх лише багаторівневістю і складною підпорядкованістю соціальних структур, проте є такими, що зберігають все ту ж природність як основний атрибут суспільного життя. Але осягнення суті поліса змушує фіксувати єднальний чинник «суспільного життя» принципово іншого роду, ніж щойно окреслена нравність архаїчної спільноти.

Методологічною основою розгляду єднальних чинників полісного життя може стати класифікація, запропонована англійським етнологом В. Тернером. Не погоджуючись із концепціями безумовно поступального характеру розвитку суспільних форм єдності, дослідник пропонує власну, в якій вказує на дві різноякісні моделі людських взаємозв'язків, що чергуються і взаємонакладаються одна на одну у процесі свого розгортання в історії.

На думку В. Тернера, в історії людської цивілізації відбувається періодична зміна чітко структурованих і складно підпорядкованих систем взаємозв'язків у суспільних об'єднаннях пороговими/перехідними (лімінальними) станами як потенційно творчо насиченими щодо можливостей людської єдності. Саме лімінальний стан ініціював засновані на рівності індивідів суспільні утворення, які дослідник називає *коммунітас*. Творчий потенціал коммунітас у соціокультурній ди-

¹ Там само. – С. 25.

наміці від доісторичних часів до наших днів, власне, і стає об'єктом вивчення англійського етнолога й основою для його соціологічних узагальнень. Але видається, що «екзистенційні якості» горизонтальної взаємодії індивіда з «цілісностями інших людей»¹, виявлені ним у лімінальному стані, дають ключ до розуміння феномена полісного життя (в умовах розкладу архаїчної родової общини) й історичного нащадка поліса – італійської комуни (в умовах розкладу родової общини наприкінці феодального середньовіччя), хоч врешті й змусять зробити висновки, на які сам В. Тернер навряд чи погодився би. Але пороговий стан, ним описаний як розрив *природних*, органічних, від початку людського існування наявних спільнотних зв'язків, уможлиблює осмислення специфічної форми єдності у комунітас. Саме це слід надалі розглянути більш докладно.

1.2. Афіньський поліс як простір громадянської моралі

Сприйняття унікальності античного об'єднання комунітас значною мірою може бути пояснене тим, що вперше цивілізація залишила переконливі письмові свідчення природи лімінального стану й механізмів його функціонування. Власне, дослідницький інтерес до античної спадщини ніколи не вщухав, і численні праці мислителів від Середньовіччя до наших днів, а також наукові дослідження сучасних знавців античності дають більш ніж достатні підстави загубитися у морі підходів і концепцій. Логіка розгортання власної позиції змушує свідомо обмежити коло наукових пошуків, залучаючи для аналізу ті джерела і концепції, які б сприяли визначенню сутності лімінального стану античності – поліса.

Теоретичний спадок німецько-американської мислительки минулого століття Х. Арендт значною мірою складається із праць, присвячених античній проблематиці. Інтерес до античного поліса як унікального духовного об'єднання був зумовлений її дослідницькою метою: відшукати й проаналізувати феномен чистої політики як простір спілкування і (горизонтальної) взаємодії громадян. Концепція Х. Арендт видається не лише складною для сприйняття, а й надто авторською, а відтак часом упередженою. Це дає підстави звинувачувати її у «грекоманії», піддавати критиці її погляди на різних теоретичних засадах. Яскравість і провокативність її спадку рівною мірою дають можливість як критикувати її образ античності, так і підпадати під чари її

¹ Тернер В. Символ и ритуал: Пер. с англ. – М.: Наука, 1983. – С. 198.

міркувань. Залучення ж доробку Х. Арендт як методологічної основи власної позиції, попри всі небезпеки потрапити в пастку її упередженості, видається необхідним саме через можливість показати крізь таку призму специфіку поліса як лімінального утворення.

Американський дослідник Дж. Кейтеб, один з найвідоміших знавців філософсько-політичних поглядів Х. Арендт, переконливо доводить, що простір чистої (автентичної) політики в античних студіях мислительки жодним чином не стосується соціальних, економічних чинників, а є простором обговорень і дискусій задля вирішення питань щодо спільного блага¹. Визначальними рисами простору чистої політики є еруптивність (здатність спалахувати), спонтанність і надлишковість ентузіазму. Так, для Х. Арендт, на думку Дж. Кейтеба, «політика є тим більш автентичною, коли є скоріше еруптивною (*eruptive*), ніж систематичною і вже інституціалізованою практикою, безвідносно до того, якою мірою ініціативно така практика забезпечується. Визначальним є те, що еруптивна політика є безумовно політикою витоків і відтак проявом особливої людської здатності бути вільною і спонтанною, започатковувати щось нове і неочікуване, поривати із очевидно автоматичними чи передбачуваними процесами чи послідовностями, одним словом, [здатності] бути творчою. Це вибух безстрашної, надлишкової енергії»². Отже, широке залучення арендтівських замальовок еллінського світу виправдовується тією мірою, що дозволяє осмислити специфіку поліса як лімінального утворення, комунітас. Але тут слід зробити суттєве уточнення.

Коли говорять про «поліс» чи, в аристотелівському сенсі, «державу» античного світу, дуже рідко зважають на те, що сам Аристотель із своїми учнями нарахував їх більше сотні. Але вже для нього, як згодом і для європейців, які вбачають справжній виток свого світу в античності, основоположною була майже завжди модель демократичного афінського поліса. Визначення паралелей, вивчення розбіжностей та спільних точок напруження із західноєвропейськими моделями демократичного устрою сприяли розширенню знань про афінський поліс. І сама Х. Арендт, окреслюючи «грецький світ», звертається, в першу чергу, до тканини суспільного життя в Афінах. Тож видається слухним звернути увагу саме на афінський поліс задля осмислення специфіки єднальних чинників суспільного життя.

Передумовою появи лімінального стану поліса був розрив природних, спільнотних зв'язків в умовах розпаду родової общини. Місце

¹ *Kateb G. Political Action: Its Nature and Advantages // The Cambridge Companion to Hannah Arendt / Ed. by D. R. Villa. – Cambridge: Cambridge University Press, 2000. – P. 133.*

² *Ibid. – P. 134–135.*

спільнотної нравності недовго залишалося пустим – елліни винайшли принципово новий єднальний чинник – громадянськість. Примітно, що на той час ідея громадянського єднання як каталізатор суспільної взаємодії була тісно переплетена з ідеєю публічності.

Сучасні значення терміна «публічність» можуть видатися занадто переобтяженими для характеристики специфіки еллінського світу. Однак видається переконливим прагнення Х. Арендт повернути «затертим» у філософському вжитку термінам їхнє первісне значення, представити смисли, закладені у філософську мову її фундаторами – еллінами. Конотації латинського *publicus* – суспільний, народний, громадський – співмірні грецькому *κοινός*, серед численних значень якого «спільний», «суспільний», «однаково рівний для всіх», «[призначений] задля спільного блага»; у Софокла він набуває смислу «співучасті». Відповідно до слововжитку термін застосовувався до громади, народних зборів, а у словотворенні (*κοινοτροφικός* – «той, що стосується сукупного виховання»; *κοινοτροφική* – «сукупне виховання багатьох»; *κοινόφρων* – «однодумний», «згодний»)¹ підкреслював спільність та її плекання у вимірах полісного життя.

Суспільне буття завжди засновувалося на природній потребі єднання, але оскільки природність спільнотних зв'язків невідомо зникала, мешканці поліса, його громадяни, за великим рахунком *змушені* були шукати принципи єднання на іншій, аніж спільнотна тотальність, основі. Нею і стала ідея громадянськості.

Так, вже у VI ст. до н.е. законодавча реформа Афін забезпечила надання громадянських прав за місцем проживання, усунувши попередні критерії (майновий ценз, соціальне походження та рід занять). Спільність місця проживання уможливлювала своєрідну подібність громадян між собою, що й становило «основу єдності поліса, оскільки, на думку стародавніх еллінів, лише подібні можуть об'єднуватися в єдину спільноту»². Знаний дослідник античності Ж.-П. Вернан підкреслював, що подібними сприймалися всі громадяни, які брали участь у житті поліса. А термін *ἰσηγορία*, що перекладається як «рівне для всіх громадян право промовляти на народних зборах»³ набув конотації «рівноправність». Ідеться про рівну участь громадян у здійсненні влади. Аристотель зазначав, що життя у полісі складається з ді-

¹ Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь: Репринт V-го издания 1899. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. – С. 717–718.

² Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли: Пер. с фр. – М.: Прогресс, 1988. – С. 80.

³ Вейсман А. Д. Зазначена праця. – С. 634.

яльності у воєнні й мирні часи. Відповідно до цього розподілу було визначено права й обов'язки громадянина: право на земельну власність; право і обов'язок брати участь в управлінні містом; обов'язок із зброєю в руках захищати поліс від ворога. Ці смислові навантаження покладалися на рівноправність.

Простір полісного життя засновувався як простір політичний, у тому значенні політичного, яке визначив Аристотель з огляду на основний його параметр – *спілкування* рівних між собою вільних громадян. Слово стає інструментом, ключем до політичної діяльності. «Політичне мистецтво полягає, по суті, в умінні оволодіти мовленням», – коментує Аристотеля Ж.-П. Вернан¹. Для того, щоб бути обраним на посаду й по праву її обійняти, еллін мав довести свої здібності у публічних виступах. Виголошення промов визнавалося справді мистецтвом. Тому й постань софіста, вчителя мудрості й красномовства надзвичайно високо цінувалася й добре оплачувалася. Всі негативні конотації терміна «софіст» йдуть від Платона, який прагнув відмежувати виключний випадок безкорисливого вчителя мудрості Сократа від решти вчителів, що отримували платню за свою діяльність. Але таке нашарування смислів не повинно заступити затребуваність ораторського мистецтва. У народних зборах, просторі чистої політики, слово втілювалося у форму дискусії, діалогу, полілогу, суперечки. І кожен громадянин мав змогу виступити, виголосити промову, взяти участь у диспуті.

Х. Арендт назвала поліс сценою для виголошення промов. Це цілком влучна характеристика, оскільки дає змогу підкреслити ще один параметр публічності. Виголошення промов на сцені поліса передбачало наявність публіки, аудиторії, до якої, як зауважував Ж.-П. Вернан, промовець звертався «як до арбітра і яка підняттям рук виносила рішення в останній інстанції... За силою переконання однієї з двох промов визначалася перемога одного оратора над іншим»². Звернення до публіки як до арбітра задовольняло політичну потребу визнання, а для аудиторії необхідність робити вибір поставала витонченою формою гомерівського духу змагальності, що був перенесений у поліс, зберігши своє первісне призначення – надати простір для демонстрації виключних якостей змагальників. Так само як герої Гомера, змагаючись, отримували перемогу й довічну славу, громадяни поліса увічнювали свою славу демонстрацією ораторської майстерності. Тож недаремно, згадуючи античний світ, говорять про культуру постави, пози, жесту, тобто наявність тих зовнішніх ознак, що закарбо-

¹ Вернан Ж.-П. Зазначена праця. – С. 69.

² Там само. – С. 68–69.

увалися у пам'яті громади шляхом представлення людських історій на сцені політичного життя.

Але слід мати на увазі, що в еллінському світі *λόγος*, «слово», «мовлення», мало діяльнісний сенс, було діяльнісно навантажене. На цій особливості наполягала Х. Арендт, що й дало підставу Дж. Кейтебу вважати діяльнісний вимір мовлення серцевиною арендтівської політичної дії, при тому «не обов'язково формальних промов, але розмов, обміну думками – в дусі переконання і відмовляння (*persuasion and dissuasion*)»¹.

Дж. Кон, американський фахівець з питань політичної філософії Х. Арендт, убачає у діяльнісній силі логосу гомерівський дух *ἔπος πτεροειτα* (Орм. Їл. А, 2), «крилатих слів», які «можуть чи не можуть відбуватися в обговоренні». У такому значенні «промова-як-дія» (*speech-as-deed*) суттєво відрізняється від «комунікації як обміну інформацією». «Сказати, що така промова є “переконливою” – означає сказати надто мало, але без сумніву, вона є предтечею переконання як засобу автентичних політичних рішень»².

Саме мовлення і дія становлять той простір чистої (автентичної) політики, яка, на думку Х. Арендт, є суттю полісного життя. А відтак, саме ці чинники формують громадянськість як єднальну силу суспільного буття. Мовлення і дія об'єднаних прагненням блага поліса (спільного блага) рівних за статусом громадян, а отже однодумців, були засадами моральності полісного життя. Дж. Кейтеб зазначає, що погляди Х. Арендт на мораль у просторі чистої політики можуть завести читача у глухий кут³. З одного боку, у її концепції наявна апологія перформативності, величі як здатності «поривати через загальноприйняте і сягати незвичайного, де все справжнє, і вже немає буденного життя, бо все, що існує, унікальне»⁴. Тут достатньо прозоро проглядається вплив Ф. Ніцше, до ідей якого, як зазначає Дж. Кейтеб, Х. Арендт була як ніхто близька, попри свою чітко артикульовану кантіанську позицію⁵. Поетизування величі людських чеснот, уможливлених за рахунок нехтування рутинністю повсякденності, стає важливою складовою арендтівських античних студій. Спрямованість на величність дій і свого роду естетизування мислителькою моральнісних

¹ *Kateb G.* Op. cit. – P. 133.

² *Kohn J.* Freedom: the Priority of the Political // *The Cambridge Companion to Hannah Arendt.* – P. 128.

³ *Kateb G.* Op. cit. – P. 139.

⁴ *Арендт Г.* Становище людини: Пер. з англ. – Львів: Літопис, 1999. – С. 158.

⁵ *Kateb G.* Op. cit. – P. 147.

якостей індивіда в момент його вчинення визначали аристократичний, підкреслено індивідуалістично-перфекціоністський вимір уналежнення гідної поведінки громадянина.

Однак, з іншого боку, неодмінною складовою полісного життя Х. Арендт визнавала «спільне почуття», за допомогою якого громадяни оцінювали дійсність поліса: «Без громадської сфери..., без простору появи та без віри в дію і мовлення, як способу буття-разом, не можна встановити ані дійсність чийогось “я” чи чісїсь ідентичності, ані дійсність навколишнього світу»¹. Спільне відчуття – це, на думку Дж. Кона, здоровий глузд, *sensus communis*, відчуття, що є спільним для всіх, хто утворює спільний світ, у якому «ті, хто бажає діяти, будуть діяти, і “представляти” себе один одному»². У цьому останньому значенні громадянськість як вимір чистої політики поліса виявляється особливим духовно-практичним ставленням до співгромадян як рівних між собою і гідних визнання у цій своїй рівності. Можна стверджувати, що уналежнення визнання інших як рівних і стало фундаментом, на якому була заснована суспільна мораль поліса. А оскільки рівність означала рівність вільних людей, громадян, чітко відмежовуючи їх у людській якості від варварів і рабів, то є сенс позначати еллінську форму суспільної моралі як «громадянську мораль», що функціонувала у просторі поліса.

Свобода, яку Х. Арендт розуміла як свободу рівних між собою співгромадян у політичному просторі, є «земною реальністю, відчутною в словах, які можна почути, в діях, які можна побачити, та в подіях, про які можна говорити, які можна запам’ятати і перетворити на легенди»³. Чиста політика є духовно-практичним способом ставлення до світу. Але важливо зафіксувати, що практика мовлення і дії були важливими лише у своїх зовнішніх проявах – перформативність лишалася провідною рисою громадянської моралі. Це означає, що у просторі, де мовленням і дією громадянин доводив свої здібності перед аудиторією на політичній сцені поліса, необхідними для доброго життя особи-громадянина були певні зовнішні якості. Саме їх визначив Аристотель у своїй «Нікомаховій етиці». Славнозвісні десять чеснот⁴

¹ Арендт Г. Становище людини. – С. 160.

² Kohn J. Op. cit. – P. 125.

³ Арендт Х. Що таке свобода? // Арендт Х. Між минулим і майбутнім: Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2002. – С. 163.

⁴ У «Нікомаховій етиці» Аристотель виокремив десять моральних чеснот: мужність, розсудливість, щедрість, пишнота, величавість, честь, рівність, правдивість, дружжелюбність, люб’язність.

становлять, за висловом сучасного російського мислителя А. А. Гусейнова, «суспільну міру поведінки в тих чи інших сферах суспільного життя»¹. Вони були визначені Стагіритом задля правосудності людських дій. Представлена у такий спосіб етика добродетельності віддавала перевагу не стільки знанню про ці якості, скільки вихованню й самовихованню громадянина у полісі. Тому моральна діяльність й не розглядалася окремо від інших типів діяльності – вона була практикою, що постійно вивірялася життям у полісі.

Але для розуміння лімінального стану поліса важливо брати до уваги уточнення Х. Арндт, що у зовнішній світ публічності громадяни виходили *із тіні* приватного життя, яке чітко асоціювалося із сферою примусу і необхідності². Образ світла і тіні (публічного життя і домогосподарства), вдало представлений Х. Арндт, яскраво засвідчує особливість еллінської моделі як комунітас. Однак, попри наукову сміливість у такому погляді на поліс й оригінальну інтерпретацію античних джерел, мислинневі конструкції Х. Арндт виявилися не такими вже й умоглядними, як інколи вважають її критики. Вже після смерті мислительки у широко відомому дослідженні С. Гамфріз розмежовує публічну і приватну сфери за схожою із арндтівською лінією поділу, *πόλις* і *οἶκος*, поліс і домогосподарство³. Датський дослідник соціальної історії античності М. Х. Хансен у ряді своїх праць також вказує на протиставлення публічного і приватного життя в античному полісі, визначаючи приватність і другорядність сфери домогосподарства щодо політичної діяльності громадянина⁴. Таким чином, філософські інтуїції Х. Арндт, засновані на глибокому засвоєнні античних текстів, були підтверджені також викладками фахових істориків, що дає додаткові підстави для подальшого використання ідей мислительки в етико-філософських дослідженнях.

Отже, значимою передумовою появи публічності було звільнення не лише від домінування кривно-споріднених зв'язків, а й узагальнення земної реальності свободи, відмежованої від необхідності задовольняти вітальні потреби. Громадянське життя поставало чистою політикою, духовним життям, де єднання з іншими, політичне спілкування, уможлилювалося за умови покладання задоволення вітальних

¹ Гусейнов А.А., *Иррлиту Г.* Краткая история этики. – М.: Мысль, 1987. – С. 133.

² Арндт Г. Становище людини. – С. 56.

³ Humphreys S. C. *The Family, Women, and Death: Comparative Studies.* 2nd ed. – L.: Routledge & Kegan Paul, 1993. – P. 97–104.

⁴ Hansen M. H. *Polis and City-state: an Ancient Concept and Its Modern Equivalent.* – Copenhagen: Polis Centre, 1998. – P. 86–91, 135–137; Hansen M. H. *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State.* – N.Y.: Oxford University Press, 2006. – P. 122–124.

потреб на плечі рабів. Свобода громадян поліса засновувалася на інституції рабства, і духовне/політичне життя уявлялося атрибутом громадянина. Сім'я, що переставала відігравати соціально-конститууючу роль в міру розпаду родової спільноти, та господарство, перекладене на не-громадян (рабів і чужинців), залишалися поза межами власне політичного життя, визначаючи необхідні, проте не смисложиттєві умови існування людини.

Господарство було ґрунтом, передумовою для реалізації справжніх, людських, політичних потреб і перебувало поза межами громадянського життя. У публічний простір громадянин входив вільним від вітальних потреб, уже задоволених господарством, закритим від очей співгромадян (прихованим від публічності) й необхідності, чи, як би ми сказали, від суворої прози життя, рівним серед рівних і відкритим для політичної діяльності. Коли Аристотель назвав людину політичною істотою, йому важливо було підкреслити природність існування поліса як простору чистої політики. І природність утворення не означала задоволення вітальних потреб – Аристотель визначив природність саме реалізації тих потреб людини, які були політичними.

Однак офіційно стверджувані пріоритети громадянського життя входили у протиріччя із власне природними потребами, задоволення яких виносилося поза сцену полісного життя. Більш того, коли Аристотель стверджував природність полісного життя як обставини, необхідної для морального вчинення громадян, він залишав поза увагою потужні чинники практичних реалій при окресленні параметрів етики як науки про заохочення до моральних дій.

Але не Аристотель був головним натхненником практики громадянського життя. До ролі Аристотеля у цьому питанні є сенс повернутися згодом. А зараз варто зазначити, що потужним імпульсом до морального вчинення був епос. Доречно пригадати, що й у концепції полісного життя Х. Арентд надзвичайно значимими представлено саме «дофілософські» традиції духовно-практичного ставлення до світу. І річ не лише в тому, що в результаті такого підходу *значення* полісного життя для реальної практики громадянської свободи превалює над його *«причинами»*, йдучи у розріз з традиційною інтерпретацією полісного життя, представленого Аристотелем¹. Для Х. Арентд важливішою є очевидність: свобода, що переживається безпосередньо в момент її практикування у просторі чистої політики поліса, живиться дофілософськими шарами еллінської культури².

¹ Kohn J. Op. cit. – P. 129.

² Euben J. P. Arendt's Hellenism // The Cambridge Companion to Hannah Arendt. – P. 152.

В епосі представлено не лише бажану (офіційну) модель суспільного облаштування й морального вчинення громадян. У ньому знайшло відображення також конкуруюче прагнення, офіційно витіснене із сяючого простору чистої політики. Мається на увазі колізія гомерівських і гесіодівських творів. Поєми, дидактичну потужність яких важко переоцінити, представили несумісні між собою, різноспрямовані нормативні вимоги. Польська дослідниця соціології моралі М. Оссовська, а за нею й А. А. Гусейнов, визначили цю колізію як невідповідність між «аристократичною» мораллю Гомера і «міщанською» мораллю «Трудів і днів» Гесіода.

Аристократизм духу рівних між собою громадян у публічному житті співвідносний із етичною спрямованістю гомерівських творів. Суспільне виховання, на якому наголошував Аристотель, відбувалося через дидактично оформлені презентації гомерівських поем у громадянському просторі. Тому спершу слід звернутися до цієї моделі суспільного виховання, що її плекали елліни.

Доба героїв, увічнена в «Іліаді» та «Одіссеї», минула для еллінів лише умовно – у пам'яті вона залишилася вічно відтворюваним сьогоденням. Цьому сприяло й широке запозичення сюжетних ліній, дилем і зразків у подальшій літературній традиції, драматичному й образотворчому мистецтві, й слава творів лунала на всю Ойкумену. М. Оссовська, спеціально вивчаючи дане питання, зауважувала, що гомерівський епос був *κοινοτροφικός*, таким, що, дійсно, стосувався сукупного виховання, яке полягало у формуванні особистості за певним зразком¹. Зразками, гідними наслідування, й були гомерівські герої – їхні риси, необхідні для доблесного громадянина, поклалися на матриці громадянського життя полісу. Є сенс спинитися на принципово важливих для громадянськості важелях, що обумовлені виховним потенціалом гомерівських творів.

Передусім це поняття про *честь* – чесноту, що надавала потужне обґрунтування ряду аристотелівських моральнісних чеснот у героїчному минулому² – принаймні таким, як мужність, величавість, щедрість, і та якість, що у самого Аристотеля не мала назви й була мірою, серединою між честолюбством і нечестолюбством («такий душевний

¹ Оссовская М. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали: Пер. с пол. – М.: Прогресс, 1987. – С. 40.

² Про вплив гомерівського етосу на моральні засади полісного життя див.: Оссовская М. Зазначена праця, особливо другий розділ «Лицарський етос у Давній Греції». У цьому розділі визначаються і точки дотику гомерівського етосу та системи моральних чеснот Аристотеля; про *честь* особливо див.: Там само. – С. 54–56.

склад, являючи собою володіння серединою по відношенню до честі, заслуговує похвали, але не має назви»¹). Тут унаочнюється зауваження Х. Арендт про можливість доброчесності/ досконалості² лише у громадянській сфері: «Досконалисть, вже за самою функцією, вимагає присутності інших, і ця присутність потребує формальностей громадянської сфери, яку встановлюють рівні за станом»³. Отже, доброчесності є, по суті, громадянськими чеснотами.

Слід пригадати одне із значень грецького *κοινός* – призначений задля спільного блага. Це смислове навантаження не видається доволеним. Оскільки, як підкреслив Аристотель, поліс існував заради досягнення благого життя, то кожен громадянин мав турбуватися про успіх у досягненні блага, адже кожен мав рівні права й обов'язки. Благо поліса поставало громадянським обов'язком кожного громадянина. І тут важливо простежити логіку узасадничення громадянського обов'язку як внутрішнього переконання громадянина.

У класичному полісі гомерівські чесноти актуалізувалися через переломлення в контексті політичного життя. Бути доброчесною людиною вже означало не просто відігравати наперед визначену роль, як це можна бачити у героїв Гомера. Честь набувала специфічної форми у просторі поліса – уславлюючи себе вчинками й виступаючи з промовами, можна було вирізнитися з-поміж інших, представити себе. Честь виявлялася суспільно-обумовленою й суспільним визнанням узасадниченою якістю.

Оскільки досконалисть/ доброчесність вимагала присутності інших, рівних за станом, а громадяни тому й рівні, що мали рівні права й обов'язки у плеканні блага поліса, то громадянський обов'язок ставав справою честі. Громадянський обов'язок був служінням спільній справі й підпорядкуванням владі поліса, визначеній законом. І з огляду на еллінську перформативність громадянської дії, вчинок індивіда визначався зовнішніми обставинами – виділеність героя, атлета, полководця чи ритора була виявом включеності й максимальним проявом громадянськи гідного як загальноприйнятого. Однак честь в Аристотелевому сенсі уможлиблювала особисте/ особове сприйняття громадянського обов'язку, що знімало характерну для родової спільноти тотальність покори спільноті з її безпосередністю дії і санкції (заохо-

¹ Аристотель Никомахова етика. – С. 121–122.

² Х. Арендт перекладає *ἀρετή* як «досконалисть» (Арендт Г. Становище людини. – С. 54.)

³ Там само.

чення чи покарання). Особисте сприйняття громадянського обов'язку як справи честі стало першим щаблем процесу переходу об'єктивності чуттєвого сприйняття суспільної єдності у суб'єктивний стан. Зовнішні вимоги почасти ставали внутрішніми належностями. І громадянське життя знаходило своє звершення у переживанні конкретної особи, і відтак – сприйняттям громадянського як *свого* власного. Особа усвідомлювала себе громадянином, а отже доброчесність¹ була громадянською доброчесністю: доброчесна людина – це доброчесний громадянин. Громадянство поставало єдиною можливістю реалізувати й втілити самототожність окремо взятого громадянина. Благо поліса виступало домінуючим щодо окремих інтересів індивіда, а честь усадила дію *в ім'я* громадянськості, оскільки «поліс існує лише тією мірою, якою втілюється суспільна сфера, в процесі протиставлення суспільних інтересів особистим»².

Зв'язок, що поєднував мовлення й дію громадян у полісі, Аристотель назвав дружбою, *φιλία*. З трьох різновидів дружби, названих мислителем, політична дружба була найдосконалішою. Вона втілювала спільне усвідомлення блага й спільне прагнення до нього. Саме це має на увазі сучасний британський філософ Е. Макінтайр, зазначаючи, що населення поліса «складалося з невеликих пов'язаних між собою груп друзів, у Аристотелевому розумінні цього слова. Тому ми повинні сприймати дружбу як участь усіх у спільному задумі та підтримці життя міста»³. Про це говорила і Х. Арендт, зауважуючи, що здатність представляти себе у мовленні й дії реалізувалася у «чистій людській згуртованості», тобто «там, де люди з іншими, а не для них чи проти них» утворювали й підтримували публічний простір⁴. Саме усвідомлення очевидного – лише разом з іншими можливо будувати спільний світ поліса – було дружбою й підтримувало полісне життя. Відтак, громадянський простір був колом рівних, соратників, і прозорі форми єдності (чистої людської згуртованості) утверджувалися у дружбі (турботі про блага, що належать друзям спільно, але нікому окремо).

¹ Хоча, за Г. Гегелем, правильно було б позначати цю якість як *добрпорядність* – «відповідністю індивіда своїм обов'язкам щодо тих умов, в яких він перебуває» (Гегель Г. В. Ф. Філософія права: Пер. с нем. – М.: Мир книги, Литература, 2007. – С. 225).

² Вернан Ж.-П. Зазначена праця. – С. 69–70.

³ Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі: Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2001. – С. 233.

⁴ Арендт Г. Становище людини. – С. 137.

Але у той же час гомерівський епос як виховне знаряддя поліса актуалізував і *ἀγαθὴ*, дух громадянської змагальності. І у цьому аспекті суспільного виховання вже міститься суперечність із духом публічності, адже дух змагальності, притаманний гомерівському суспільству і залучений у процес соціального виховання у полісі, не міг не входити у протиріччя з політичною дружбою: кожен громадянин, прагнучи визнання від інших, доводив за допомогою власних унікальних справ і досягнень, що він найкращий серед усіх. А це підривало простір поліса як спільний світ рівних. Змагання та переконлива перемога у ньому призводили до політичної нерівності.

Цей же парадокс невідворотно зумовив певні наслідки і в сфері, далекій від духовно-практичного здійснення. Прихована від сторонніх очей приватна сфера домогосподарства не могла не впливати на громадянський простір чистої політики, оскільки безпосередні результати успішного господарювання – матеріальне процвітання і багатство – ставали дедалі частіше потужним аргументом публічного змагання. Заснування доблесті особи на господарському підґрунті (найкращим є той, хто багатший) руйнувало саму суть громадянського життя еллінів.

Приватне життя, домогосподарство, функціонувало в тіні сяючого публічного життя. Але кожен громадянин як голова домогосподарства був включений у цю позаполітичну активність. Тональність Гесіодових «Трудів і днів», створених на століття пізніше, ніж «Іліада» та «Одіссея», цілком відповідала духу сфери домогосподарства, приховуваної від публічності, проте невід’ємної царини еллінського життя. Визнання моральної цінності праці й справедливого облаштування суспільного життя як основи чесної праці визначало принципово відмінне від гомерівського аристократичного світобачення. Якості, необхідні для цієї активності – бережливість, ощадливість, прагнення до надійного статку, багатства, вигоди – потребували справедливих суспільних основ для їх практикування – чесного суду й дотримання закону¹.

А. А. Гусейнов у своєму етичному аналізі «Трудів і днів» не приділяє значної уваги колізії гомерівського і гесіодівського етосів, вказуючи лише на пріоритетність аристократизму Гомера («орієнтації на високу доблесть, честь, славу, щедрість»), що майже до початку доби Модерну лишався визначальним у динаміці суспільної моралі західної культури². Але із такого навіть побіжного протиставлення в контексті

¹ История этических учений: Учебник / Под ред. А. А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2003. – С. 319.

² Там само.

представленого образу полісного життя взагалі та суспільної моралі, на ньому заснованої, зокрема, очевидно, що дух змагальності, сприйнятий із гомерівських поем, рівно як і міщанська налаштованість Гесіода, суттєво підривали громадянський простір, в якому плекалися єдність і несуперечливість громадянського життя. Об'єктивна потреба визнання цінності сфери домогосподарства й чеснот, необхідних для забезпечення її функціонування, гальмувалася етикою як практичною наукою, покликаною забезпечувати моральне вчинення громадян поліса. По суті, орієнтація Аристотеля на доброчесності, сприйняті еллінами з творів Гомера, може бути повною мірою зрозуміла саме з огляду на загальноприйнятність такої налаштованості у суспільній моралі. Однак, сприймаючи засновані на гомерівському епосі громадянські чесноти, якості, необхідні для доброчесного життя у полісі, елліни пересвідчувалися в їх несумісності з емпіричним досвідом домогосподарства. Негідність царини домогосподарства бути згаданою в просторі чистої політики не усувала самого її існування. Адже якщо не враховувати певний засадничий чинник при конструюванні практичної моральної програми, то похибка в розрахунках обов'язково дасться взнаки, безвідносно до того, якою бажаною є модель, запропонована без його врахування.

Неадекватність сприйняття еллінами суті утвореного на нових засадах суспільного об'єднання багато в чому була обумовлена нездатністю заснованої на гомерівській спадщині моральній програмі вказати справді практичні цінності, необхідні для життя у полісі. Власне, не просто різноспрямованість, а суцільна несумісність програм доброчесного життя, що виводяться із творів Гомера і Гесіода, підривала зсередини простір поліса. Саме це зауважував і В. Тернер, визначаючи недовговічність духовного єднання у комунітас: комунітас не може підтримувати себе, якщо матеріальні й організаційні потреби не задовольняються адекватно¹.

Але для того, щоб зробити переконливі висновки із цього твердження, потрібно здійснити ще два дослідницькі ходи. Перший із них вимагає аналізу Аристотелевого сприйняття громадянського життя у полісі. А другий хід, як це буде видно після здійснення першого, вимагатиме виходу за межі античного матеріалу.

Якщо уважно придивитися до окреслених параметрів поліса як простору громадянської моралі, то впадає у вічі одна особливість, яку західноєвропейський світ звик сприймати як саму собою зрозумілу –

¹ Тернер В. Зазначена праця. – С. 199.

залучення Аристотеля як виразника і глашатая еллінських цінностей. І це попри той історичний факт, що сам Стагірит не жив у класичному афінському полісі. Така невідповідність в історичному часі є надзвичайно важливою. Тут слід прояснити висловлену вище тезу про те, що, розробивши етику як практичну науку, Аристотель не був нахненником практики полісного життя. А тому важливо розглянути причини, чому він виявляється виразником світу, в якому не жив, а головне – простежити наслідки такого стану речей¹.

Для вирішення першого завдання можна залучити ціннісну концепцію німецького філософа М. Гайдеггера, який приділяв значну увагу виявленню засад сучасного світу в еллінському світосприйнятті. На його думку, мислення сушого у вимірах цінностей є наслідком розриву єдності світу, буття і сушого. Тільки тоді про цінність цінності починає йти мова, коли безпосередній зв'язок із світом втрачено: «Цінність якраз і виявляється немічним і продірявленим прикриттям для предметності сушого, що втратила обсяг і тло»². Поки людина відчуває себе в єдності з буттям сушого, допоки перебуває в гармонії із світом, рефлексії про цінності власне й немає. І навіть якщо, охоплена відкритістю буття сушого, залежна від нього, людина у вихорі його протиріч і відчуває «початки розлому», то перше усвідомлення цього розриву ще далеке від узаasadничення науки про цінності.

Аристотель вперше системно представив етику, науку про цінності доброго життя. І це відбувалося у час, коли вже занепадав сам класичний афінський поліс. Але необхідність в етичній науці відчув уже Сократ. Сумнів у досконалості громадянського життя поліса підштовхував до усвідомлення розриву належного і сушого, того, що *було*, і того, що *є*, знаменуючи собою подальший розлом, свідком якого став Аристотель.

Трагедія Сократа у тому й полягає, що він першим усвідомив штучність полісного життя (комунітас), його невідповідність тій місії, яку в ідеалі покладали на нього афіняни. Опинившись сам на сам із невідворотними і невіршуваними звичасвими шляхами проблемами, Сократ першим усвідомив невідповідність наявного стану речей уяв-

¹ Подальші міркування щодо ролі і значення Аристотеля є викладенням власної позиції. Але існують численні альтернативні традиційним, проте науково виважені, аналітичні огляди соціально-політичної спадщини Аристотеля. (Див., наприклад: *Vlassopoulos K. Unthinking the Greek Polis: Ancient Greek History beyond Eurocentrism.* – Cambridge: Cambridge University Press, 2007. – P. 79–91).

² *Хайдеггер М. Время картины мира: Пер. с нем. // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления.* – М.: Республика, 1993. – С. 56.

ленню про належне. Його доля свідчить лише про те, що його відкриття і викриття розлому не знайшло підтримки і розуміння з боку співгромадян. Хоча певна туга за природною єдністю вже підсвідомо присутня у мешканців поліса. «Золотий вік», про який із сумом писав ще Гесіод, – це свого роду ретроспективний пошук єдності із світом, який відходив з руйнацією кривно-споріднених зв'язків як засадничих для спільнотної нравності. У штучному світі поліса відтворення актуальності заснованого на плеканні спільнотної єдності епосу постає досить амбівалентним. З одного боку, дівість і актуальність епічних творів, їх вічно відтворюване сьогодення (у театральних постановках, публічних декламаціях, включення в систему освіти і виховання) в контексті аісторичної свідомості еллінського світу¹ свідчать про усвідомлювану нерозривність архаїчного і полісного (*спільнотного* і *сусільного*) життя. З другого боку, офіційне сприйняття Гомера входило у протиріччя з підсвідомим пошуком *втраченої* єдності у концепції «золотого віку».

Зрештою, й експлікація Аристотелем розриву буття і сущого в цьому контексті аісторичності набуває специфічного сенсу. Відтоді, як міф про циклічність було перенесено на еллінське сприйняття перебігу подій, з'явилася надія, що «золотий вік» повернеться. Аристотель, сприйнявши беззастережно таке світосприйняття, був переконаний у можливості засобом громадянського виховання сприяти відновленню тієї єдності, втрату якої він не міг не помічати у самому перебігу подій, свідком яких йому доводилося бути. «Майже сучасником» класичного поліса він і виявляється у цьому переконанні вічної відтворюваності сьогодення. Йй відтак його погляд, його позиція ще не позбавлені безпосередності сприйняття ідей, які він вводив у теоретичний обіг.

Тому його етика, хоч і є вченням про *належне*, однак поняття цілі життя, його *τέλος* робить її практичною наукою, покликаною досягнути й досягти цілі життя у полісі. Політичне життя й було «добрим життям», де чітко визначена мета вказувала на кінцевий результат і, таким чином, справляла значний вплив на плин людського життя. Діяльність людини містить у собі актуальну мету, ціль, яка не просто подана у вигляді ідеалу (хоча і постає ним), але може бути реалізована у людському житті. Етика й набуває особливого значення при розгляді лю-

¹ Аісторичність еллінської свідомості стає предметом філософського аналізу у працях М. О. Бердяєва (*Бердяев Н. А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990*), С. С. Аверинцева (*Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М.: Coda, 1997*). Але оскільки це питання прямо не стосується даного дослідження, то ідеї щодо аісторичності беруться як основа міркувань без особливого доведення і обґрунтування.

дини з точки зору кінцевих цілей. Кінцевою ціллю виступає благо. Людська діяльність (а життя людини визначалося Аристотелем лише через діяльність) спрямована на досягнення блага. А. А. Гусейнов так інтерпретує аристотелівську ідею найвищого блага: «Різні цілі, відповідні до різних видів діяльності, ієрархічно організовані. Менш загальні й важливі цілі підпорядковані більш загальним і важливим. Та ціль, яка завершує цю ієрархію, є в ній кінцевою, називається найвищим благом; всі інші цілі підпорядковані їй, виявляються щодо неї засобами. Саме це найвище благо залишається ціллю, ніколи не може бути засобом. Найвище благо – то ціль цілей»¹.

Найвище благо збігається з найвищою формою діяльності, постає найкращою чеснотою. Це – *εὐδαιμονία*, щастя. «Дотримуючись етичної традиції, що склалася, – зазначає А. А. Гусейнов, – і відображаючи настанову суспільної свідомості своєї епохи, Аристотель характеризує найвище благо як блаженство, евдемонію»². Тлумачення евдемонії мають тривалу історію в грецькій інтелектуальній традиції, яку Аристотель лише підсумував і узагальнив. Для нього евдемонія є духовними (й у помірних розмірах матеріальними, які, тим не менше, виносяться за дужки як негідні уваги) благами, об'єктивне володіння якими робить людину щасливою. Саме поєднання цих благ становить єдність життя людини. І матеріальна складова, те, що Аристотель називав «приватним господарством», є другорядною і підпорядкованою життю духовному (громадянському), але необхідною передумовою для самореалізації у полісі. Як громадянин людина є вільною від турбот про матеріальне благополуччя. Але саме воно є основою для самореалізації, для щастя, яке неможливе без того, щоб елементарні потреби повсякденного життя були забезпечені.

Е. Макінтайр зауважив, що термін «евдемонія» є надто складним для адекватного перекладу через численні смислові нашарування в ньому: «Блаженство, щастя, процвітання. Це стан, коли людині добре і коли вона робить вчинки завдяки тому, що їй добре, коли людину супроводжує щасливий талан і сприяє божество»³. Тут поєднується два начала: по-перше, власні зусилля для досягнення щасливого життя, реалізація найвищої мети, по-друге, талан – можливість самореалізації за сприятливих обставин. Коли доля насилає на людину матеріальні нестатки, хвороби, то найвищого блага об'єктивно досягти неможливо.

¹ Гусейнов А. А., Иррилиць Г. Зазначена праця. – С. 117.

² Там само.

³ Макінтайр Е. Зазначена праця. – С. 222.

Метою Аристотеля було скерувати людське життя на досягнення щастя за допомогою полісних чеснот, які були викладені в «Нікомаховій етиці», що поставала своєрідним компендіумом із навчання якостям, необхідним для добродісного життя у полісі. Е. Макінтайр, коментуючи аристотелівську аретологію, зазначив: «Тим, що становить благо людини, є все її життя, прожите найкращим чином, і вияв чеснот є необхідністю і головною складовою такого життя, а не просто підготовчою вправою для досягнення такого життя»¹. Більше того, для Е. Макінтайра очевидно, що сам Аристотель не створив систему чеснот, а лише висловив їх розуміння, наявне в думках і діях освіченого афінянина.

І хоча перебіг історичних подій підтвердив слухність гесіодівської програми як керівництва з упорядкування суспільного життя, античний поліс став класичною моделлю практики гомерівських чеснот, обґрунтованих Аристотелем. А для подальшої долі етики вирішальним виявилося те, що модель належного вчинення була увічнена Аристотелем.

Історична доля теоретичної спадщини Аристотеля у царині етики була успішною у тому сенсі, що «після Аристотеля» не можна було не зважати на доробок Стагірита, хоч підтримуючи, продовжуючи його міркування, хоч критикуючи й заперечуючи коректність його положень. Але примітно, що коли знову постала потреба у практичних рекомендаціях з організації духовного життя у лімінальному соціальному утворенні, Аристотель виявився найбільшим авторитетом з проблем практичної етики.

І для того, щоб показати синхронність запитів на практичну етику в різних домодерних лімінальних утвореннях і неадекватність відповідей етиків на цю суспільну потребу, обумовлених Аристотелевою спадщиною, потрібно зробити другий крок, але вже на іншому історичному матеріалі. Однак слід мати на увазі, що відмінність соціокультурного фону живої моральнісної практики не означає наразі відмінності підстав теоретичного обґрунтування моральних програм як практичних – громадянські гуманісти Ренесансу перебували під впливом авторитету Аристотеля як засновника етики.

Так, Аристотель ніколи не писав про республіку хоча б тому, що латинський термін *res publica* (спільна справа) був йому так само невідомий, як і життя в республіканському Римі. Найбільш знаним автором з проблем громадянської моралі Риму виявився Цицерон, який жив у часи пізньої республіки і в інтелектуальній спадщині якого однойменний трактат «Республіка» посідає чільне місце. Але, як відомо

¹ Там само.

з історії етики, більшим авторитетом для Цицерона був Платон, аніж Аристотель, а відтак і філософське осмислення громадянського життя відбувалося у Цицерона на інших засадах, аніж ті, що були проаналізовані вище. Однак різnorodність республіканського і полісного життя¹ та способів їх обґрунтування не завадила гуманістам доби Відродження проінтерпретувати «демократичне правління» Аристотеля у республіканському дусі. Замилування старовиною, особливо на першому етапі Ренесансу, не передбачало часової і географічної диференціації античних джерел. І гуманісти змогли не лише переконати своїх читачів, що «середньовіччя» – це перерва в культурному розвитку, «середина» між славетною античністю та відродженою «ною Європою». Вони були певні, що громадянське життя античності було найперше і найбільш ємко концептуалізоване Стагіритом. І цілком «логічно», що воно могли бути продовжене після *перерви* «середніх віків».

1.3. Колізії громадянської моралі у просторі Флорентійської комуни

Флорентійська комуна, що сформувалася на межі Середньовіччя і Відродження, була суто лімінальним утворенням, де суспільні осередки, у своїй активності спрямовані проти влади церковних і світських феодалів, засновувалися на відмінних від кривної спорідненості засадах. І ці нові суспільні угруповання виявлялися тим більш активними і дієвими, чим більш незалежними вони були від феодалних зв'язків і світоглядних схем, а за великим рахунком, від кривно-спорідненої спільнотної єдності, активно культивованих у середньовічному світі і, як засвідчила практика, неспроможних забезпечити суспільну єдність в нових соціокультурних обставинах.

Вигідне географічне розташування Флоренції та порівняно раннє відмежування ремесла від землеробства пришвидшили розвиток міста як торговельно-промислового центру. Незалежні від феодалних умовностей, городяни Флоренції (*popolo*) перетворювалися на громадян²,

¹ Один із варіантів такого розрізнення пропонує Х. Арентд в есе «Що таке свобода?» (див.: *Арендт Х. Що таке свобода? // Арентд Х. Між минулим і майбутнім.* – С. 175–176.

² Іменники *буржуа* (фр. *bourgeois* – городянин, представник середнього стану), *бюргер* (нім. *Bürger* – городянин, вільний житель міста) й італійське слово *popolano* – мешканець, міський житель, простолюдин, вказують на одну й ту ж саму соціальну верству на межі Середньовіччя і Модерну. Американський знавець ренесансного гуманізму Г. Барон, вводячи в обіг термін «громадянський гуманізм», використовував німе-

уперше в історії середньовічного світу легітимуючи своє соціальне становище. Відсутність верстви ремісників і торгівців в офіційній середньовічній соціальній структурі була компенсована у Флоренції вже в XI ст. Соціальне визнання в умовах комуни зумовлювало й визнання політичне. На початку XII ст. народ міста мав усю повноту законодавчої влади. Прийнята у 1250 р. перша конституція (*primo popolo*) закріплювала права городян й узасадничувала наявність двох соціально-політичних організацій у місті: Великої комуни, до якої входило все населення Флоренції від простого ремісника до найшляхетнішого принца, і Малої комуни, що складалася виключно з посполанів, тієї верстви, яка не могла й мріяти про владу у середньовічному суспільстві. Участь у житті громади (комуни) уможлиблювалася лише за умови належності до цеху, й друга конституція «Встановлення справедливості» (1293) закріплювала такий стан справ. Але привабливість посполанської комуни мала таку силу, що спочатку безземельне лицарство, осідаючи у місті й включаючись у торговельно-виробничу діяльність, прагнуло набути прав громадянства, а згодом і незалежні феодала намагалися долучитися до життя громади, стати громадянами міста. Причиною такого прагнення була очевидна ефективність горизонтальної взаємодії громадян. Легітимація буржуазної господарської діяльності й включення у неї всіх громадян комуни створювала передумови подібності, а за конституційного забезпечення політичної рівності громадян утворювала якісно нові засади для громадянського єднання. Постійні загрози ззовні, оточення ворожими сусідами спонукали громаду до необхідності захищатися від зовнішніх ворогів. Почуття патріотизму стало ще одним дієвим імпульсом громадянського єднання.

Комуна ставала осередком громадянського життя Флоренції, дедалі швидше набуваючи рис демократичної республіки. І спілкування рівних між собою громадян надавало змогу переживати демократичні процеси безпосередньо як соціальність, до якої людина призначена одвіку. Глибинна духовна єдність громадян у живій моральнісній практиці знецінювала майнові та родовідні відмінності.

У комуні живі процеси громадянської взаємодії сприяли усвідомленню громадянами необхідності напрацьовувати і підтримувати єд-

цьке слово *Bürger*. Відома радянська дослідниця Відродження Л. М. Брагіна зазначила, що хоча при перекладі *Bürger-Humanismus* слово «бюргерський» і перетворюється на «громадянський», такий переклад є найбільш адекватним. (Брагіна Л. М. Гражданский гуманизм в творчестве Маттео Пальмиери // Средние века: Сборник. Выпуск 44. – М.: Наука, 1981. – С. 198). Врешті, історична назва *il popolo di Firenze*, дослівно «городяни Флоренції», – це Флорентійська республіка.

ність. Це завдання ставало тим більш очевидним, що протиборство окремих груп всередині комуни не могло бути подолане раз і назавжди. Досвід громадянського життя засвідчував, що пошук і досягнення компромісів на певний час втихомирювало суспільні протистояння. Тому урівноваження протиборчих сил і досягнення компромісів як порозуміння в комуні убачалися запорукою стабільності й миру у громаді. Пошук консенсусу мав би стати надійним механізмом суспільної взаємодії. Але на практиці він досягався не завжди, й навіть коли встановлювався, тривав недовго, оскільки розцінювався як перемога сили однієї із сторін.

Ренесансна комуна у ході громадянського життя прийшла до висновку, що суспільну рівновагу, консенсус і порозуміння необхідно шукати навіть за умови неможливості досягти їх на тривалий час. Згодом це стане перманентною ознакою модерного громадянського суспільства. Унаочнення неможливості реалізації на практиці сталої стабільності спонукало до пошуків компромісу, об'єднавчого консенсусу. Задля блага всіх (блага комуни) потрібно було плекати єдність, приходячи до компромісних політичних рішень. Стабільність – це благо, усвідомлене як спільне благо, і прагнути її – означає прагнути спільного блага. Відтак актуалізувалася чеснота, що засновувалася на усвідомленні необхідності консенсусу. Це чеснота лояльності. Якщо згоду віднайдено, то вся комуна мусить скоритися компромісу й бути лояльною щодо шляху впровадження напрацьованих нею цінностей.

Стабільність рухливих компромісів була запорукою суспільного ладу. А єднання душ уявлялося найвищим і найдосконалішим рівнем лояльності. Один із найавторитетніших громадян Флоренції Б. Валорі зазначив: «Потрібно, щоб душі об'єдналися, без цієї єдності не зможе жити наша Республіка»¹. У цьому вислові лунає заклик до громадянської активності, що є умовою, необхідною для спроможності шукати компроміс, включатися в обговорення щодо напрацювання консенсусу. Гуманіст М. Пальмієрі у своїй програмі громадянської активності засновувався на ідеї «живої соціальності» як умові існування людства. Узагальнюючи безпосередній досвід комунального життя, він зазначав, що усвідомлення людської єдності як живої соціальності уможлиблює саму ідею спільного блага.

Жива соціальність комуни створює необхідне підґрунтя для гармонійного поєднання особистісного й суспільного вимірів людини як

¹ *Краснова И. А.* Идея гражданского единства и власть во Флоренции XIV–XV вв. // *Культура Возрождения и власть.* – М.: Наука, 1999. – С. 19.

громадянина. Лише в суспільстві індивід якнайповніше розкривається як творець власного буття. Такий теоретичний хід М. Пальмієрі зумовлений більш ніж своєчасними підставами, якщо пригадати найпотужнішу регулятивну ідею доби Відродження, позірно опозиційну щодо громадянської конформності й лояльності – ідею гідності людини. В основу комунального життя Флоренції покладено свободу підприємництва. У той час з'явився новий тип людини, підприємець, який в своєму невтримному самоствердженні долає всі соціальні перепони, феодальні умовності й заборони. Саме таку людину гуманіст Ж. Б. Альберті визначив як *homo faber*. Це – нова риса людської природи, відкрита в умовах раннього італійського капіталізму. То був принципово відмінний від середньовічного фундамент, на якому реалізувалася гуманістична ідея виховання нової людини. Ідеал нової людини, хоч як був осяяний піднесеністю прагнень і сподівань, не міг не пов'язуватись із свободою господарювання, адже гуманісти не просто ідейно надихалися новою соціально-політичною обстановкою – за своїм походженням вони були тісно пов'язані із пополанством.

Гуманістичні маніфести і промови щодо індивідуального начала, позбавленого будь-якого зовнішнього примусу, знайшли кульмінаційне вираження у ренесансній ідеї людської *гідності*. Славна промова Дж. Піко делла Мірандоли стала гімном новій людині.

Гідність людини у тому, щоб діяти й розуміти. Людська активність обумовлена свободою – найважливішим даром творця, й одночасно – завоюванням, результатом земної діяльності людини у повсякденному облаштуванні громадянського життя. Людина має підтверджувати своєю наполегливою працею, що гідна Божого дару, перетворюючи віру в Творця у впевненість щодо власних можливостей. Створена Богом, вона є «вільним і славним майстром», здатним формувати саму себе. Однаковою мірою людина може обрати і шлях тварини (нижчої, нерозумної істоти), і шлях Бога. І гідність саме у тому й полягає, щоб за допомогою розуму віддати перевагу вищому, «божественному» в собі, розкрити свої спроможності й перш за все здібність до пізнання, у вільному виборі постаючи творцем власного життя. Свобода вибору тісно пов'язана із здатністю пізнання.

Здатність пізнавати світ стає основою й запорукою самоздійснення, розкриттям своїх природних можливостей, а отже, й гідності, закладеної у людській природі. Вдосконалення розуму, наука, є самостійним освоєнням духовної спадщини людства, перш за все античності, самостійним у сенсі, що є вільним, не скутим середньовічними цитатниками, прочитанням першоджерел греко-римської класики. Це

передбачало вільнодумство, тобто критичність стосовно усталених авторитетів. Людина як творець своєї природи розвиває свої здібності, і на неї покладена відповідальність за формування своєї сутності, відповідальність як здатність тримати відповідь перед собою й світом (суспільством) за самоздійснення. Це постає найвищою чеснотою.

Шлях доброчесності, а отже й головний моральний принцип формування людини – це розвиток власних творчих здібностей, що ведуть її до щастя як вищого блага. Віднині людське існування не лише одиничне, воно – унікальне й у своєму роді єдине, несхоже на жодне інше, оскільки кожен обирає власний шлях самовдосконалення. І піднімаючись на божественну висоту, людина стає безмежною, як світ, і такою ж безсмертною, як Бог і світ. І безсмертя черпається з людської гідності. Саме так закладаються підвалини для просвітницької концепції автономії індивіда.

Дж. Піко делла Мірандола змістив акценти у традиційному осмисленні честі. Він зазначив, що суспільне визнання («прагнення слави») має бути засноване на визнанні сутності людини, її особистісних прагненнях до світла розуму, тобто незалежно від походження, соціального статусу й багатства. Гідність має бути визнаною, але обов'язком людини стає піклування про те, щоб розвиватися відповідно до своїх обдарувань, докладаючи ініціативу й наполегливість у самовизначенні: «Найважливіший наш обов'язок піклуватися про те, щоб принаймні про нас не говорили, що коли ми були у честі, то нас не можна було впізнати, оскільки ми уподібнилися позбавленим розуму»¹.

Концепція людської гідності лише на перший погляд видається опозиційною до ідеї громадянськості. Перша спроба обґрунтування гідності належала Дж. Манетті, ідейно близького за поглядами до перекладача Аристотелевих «Нікомахової етики» та «Політики», автора коментарів щодо них, Л. Бруні, та відомого громадянського гуманіста М. Пальмієрі. Дж. Піко делла Мірандола виклав засновану на ідеї людської гідності гуманістичну програму у найбільш пафосній формі. А перші її контури окреслювали Ф. Петрарка й К. Салютатті, можливо з не меншим пафосом і завзяттям, але оскільки вони були першими на цьому шляху, то для них було важливо хоча б намітити їх.

М. Пальмієрі наголошував, що «кожен має бути готовий переносити складності й піддавати себе небезпеці, якщо знає, що з цього буде спільне благо й користь для держави», й служіння спільному благу

¹ *Піко делла Мірандола Дж. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса: Антология. / Сост. и науч. ред. В. П. Шестаков. В 2-х т. Т.1. – М.: Искусство, 1981. – С. 250.*

виходить із гідності людини¹. Маючи розум, здатний вдосконалюватися і розвиватися в своїй універсальності, людина на соціальному терені в активній громадянській позиції могла здобувати пошану і повагу як заслужену нагороду за доблесні справи на благо суспільства. Усвідомлення свого громадянського обов'язку як такого, що від нього залежить благо всього суспільства, передбачало дотримання громадянських законів, сумлінної праці на державній службі, громадянської чесності при сплаті податків. Моральнісна досконалість особи визначалася у праці на спільне благо міста-комуни, у творчому підході й професійній майстерності на суспільній ниві, тобто передбачала громадянський ентузіазм, громадянську активність.

Місто-комуна потребувало нової людини – громадянина, здатного до суспільної активності на спільне благо. Саме тому гуманісти відводили значне місце системі виховання в дусі республіканізму й актуалізували педагогічну програму як засноване на вивченні античного спадку плекання людяності.

Здавалося б, окреслення етичних поглядів громадянських гуманістів дасть підстави вважати їхні програми практичною соціальною етикою, адекватною суспільним запитам на ідейну підтримку реальної практики громадянського життя. Але уточнення темпоральних параметрів змінює це уявлення. Пік розвитку концепцій громадянського гуманізму припадає на XV ст., а прийняття першої флорентійської конституції відбулося у 1250 р. З одного боку, двісті років в історії – це майже одночасність, якщо оглядати події з ідеальної точки позазнаходжуваності. З іншого боку, ці дві граничні дати проміжку у двісті років належать до двох різних періодів флорентійської історії.

Виявляється, що апологети громадянського гуманізму для Флоренції, як і Аристотель для афінського поліса, стали постатями парадигмальними у тому сенсі, що як і Аристотель, вони обґрунтовували громадянську мораль, засновуючись на досвіді, з яким були добре обізнані, але з певної історичної відстані. При тому, відмінність від Стагірита у них якраз і полягала у формальній належності до Флорентійської республіки – Аристотель же стояв саме там, де вже відбувся розлам класичного еллінського й елліністичного світів.

Гомологічний полісному процес напруження суцього і належного простежується у Флорентійській комуні і діяльності громадянських гуманістів. Реальна практика розбудови громадянського простору лише тоді стає предметом уваги інтелектуалів, коли розрив буття і суцього

¹ Брагина Л. М. Гражданский гуманизм в творчестве Маттео Пальмиери. – С. 207, 217.

сягає свого апогею. Коли громадянська активність відчутно занепадає, тоді гуманісти й почали відшукувати засади, на яких було б можливо об'єднати громадян. Духовні імпульси громадянського гуманізму постали на фундаменті тієї реально практикованої громадянськості, що стала провідним чинником існування міста-комуни із середини XIII ст., того реального, живого досвіду, якого європейці набули за умов раннього розвитку капіталізму. Засновуючись на концепції Аристотеля, громадянські гуманісти прагнули повернути втрачену єдність громадянського життя, наголошуючи на природності простору, в якому вона могла відбутися. Тож можна простежити наслідки представлення концепції Аристотеля та його впливу на подальшу інтелектуальну традицію, принаймні в рецепції італійських громадянських гуманістів.

Творчі зусилля Аристотеля і громадських гуманістів щодо обґрунтування громадянської моралі були спрямовані в одне русло. В останніх, щоправда, відчутна надмірна, порівняно із Стагіритом, дидактичність, але вона може бути пояснена загальним умонастроєм інтелектуалів усієї доби.

Л. Бруні, перекладаючи латиною «Політику», прагнув «допомогти громадянам» «побачити Аристотеля обличчям до обличчя», тому що його вчення «про республіку як форму правління» було актуальним для розбудови Флоренції, оскільки визначало неприпустимість «зловживання владою на шкоду суспільству» й обґрунтовувало «високу відповідальність громадян і посадових осіб перед законом як основу благоденства кожної людини та держави в цілому»¹. На переконання Л. Бруні, який поділяв погляди Стагірита, людина – істота громадянська. А тому рівність усіх перед законом і відсутність привілеїв визначалася основою республіканського правління, метою якого була свобода громадян.

К. Салютатті зазначав, що властивість *humanitas* є поєднанням доброчесності, вченості й практичного досвіду. Знання не було самоціллю – воно поставало засобом морального виховання. Моральність і була людяністю. Але мислилася вона як органічна єдність індивіда і суспільства; індивідуалізм і громадянськість були взаємодоповнювальними тенденціями².

¹ Брагина Л. М. Гражданский гуманизм и античная этико-политическая мысль // Антикное наследие в культуре Возрождения / Под ред. В. И. Рутенбурга. – М.: Наука, 1984. – С. 23.

² Брагина Л. М. Итальянский гуманизм. Этапы развития. // Типология и периодизация культуры Возрождения / Под ред. В. И. Рутенбурга. – М.: Наука, 1978. – С. 30.

Індивідуалізм доби, втілений у концепції людської гідності, як влучно зауважив російський філософ О. Ф. Лосев, ніс у собі «дитячість» і «юність». Гуманісти були «чесними людьми» у тому сенсі, що вони підносили індивідуальність за чіткого усвідомлення, що «ізолюваний і суто індивідуальний людський суб'єкт, на якому вони базувалися, яким вони захоплювалися і який вони звеличували... зовсім не був такою вже повною, такою вже остаточною й абсолютною основою для людської орієнтації в світі»¹. О. Ф. Лосев вказував на обмеженість ренесансного індивідуалізму й чітке усвідомлення гуманістами цієї обставини, вбачаючи у цьому недостатність і слабкість суб'єкта. Здається, це гуманістичне усвідомлення неповноти буття в індивідуальному самоздійсненні якраз і компенсувалося утвердженням природності соціального оточення нової людини, єднанням у громадянському житті – підкресленням живої соціальності.

Вимоги, що ставилися особі, уявлялися бажаними для індивідуальності. Але гуманісти знаходили їх відбиття в численних життєписах сучасників, повчальним характером й моралізаторською спрямованістю які ніби нагадували середньовічні *exempla*, але наповнювалися новим, гуманістичним смислом. Особистісні взірці Відродження – це герої, видатні люди, однак слава їхня засновувалася на реалізації якостей, що проголошувалися гуманістами гідними наслідування. Так, настанови Б. Кастільйоне – це не абстрактні нормативні вимоги, він пропонував конкретні шляхи їхньої реалізації; М. Пальмієрі виклав «науку життя», засновану на досвіді минулого і сучасного. А видатний педагог П. Верджеріо наполягав на вивченні гуманітарних наук як складових громадянської науки (*civilis scientiae*) для формування всебічно розвинутого та суспільно орієнтованого індивіда. Він писав, що саме завдяки засвоєнню цих наук людина набуває й практикує доброчесність і мудрість. Гуманітарна освіта «формує, тренує і розвиває ті найвищі фізичні й духовні таланти, які облагороджують людину і які справедливо ставляться за гідністю своєю в один ряд тільки з доброчесністю»².

Гідність і доброчесність – саме ці пріоритети визначили гуманісти у своїх програмах. Гідно нести ім'я людини, прагнути самовдосконалення на шляху пізнання й цим здобувати собі славу, власними

¹ Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения. – М.: Мысль, 1998. – С. 59.

² Vergerio P. P. The Qualities of a Free Man // Arts and Humanities through the Eras: Renaissance Europe 1300–1600 / Ed. by P. M. Soergel. – Farmington Hills: Thomson Gale, 2005. – P. 228.

справами, не звертаючись за авторитетом до слави предків. Гідність – це власна заслуга. Але вона має і може бути виплекана лише в живій соціальності громадянського життя. Саме комунальне життя, республіканські порядки дають можливість індивідові найповніше розкрити свої здібності, забезпечуючи кожному умови для вдосконалення. Слава – це визнання співгромадянами. Тому й підкреслював П. Браччоліні, що вона є суспільним втіленням гідності, яку уславляють у комуні невід’ємно від істинної громадянської доблесті¹.

Власне, головною передумовою флорентійської громадянськості була легітимація підприємницької діяльності. Ремісники і торговці, що не входили в середньовічну трьохфункціональну систему, отримали суспільне визнання й вибороли собі політичну свободу. Господарська активність та її виправдання за політичної рівності громадян уможливили реальний досвід громадянського життя – участь у житті міста, публічне обговорення громадських проблем і реалізацію прагнення відшукувати компромісні рішення, утримувати стабільність і тримати рівновагу сил. Усвідомлення неможливості втримувати політичний баланс на тривалий час, постійне існування у стані нестабільності, чи, радше, нестабільної рівноваги, поставили перед інтелектуалами-гуманістами своєрідне «соціальне замовлення» – відшукати засади єднання, які б були органічні для громадянського життя. По суті, потрібна була ідеологічна робота щодо забезпечення єдності. Але «замовлення» було не із зовні комуні – саме воно було природним для потреб, які перед нею стояли. Якщо комуна – це жива соціальність, то слід плекати її єдність, підтримувати стабільність. Стабільність суспільного життя – це благо всіх. Тому значну увагу гуманісти й приділяли способам забезпечення стабільності й обґрунтуванню природності громадянського єднання. Відтак, цілком логічною є ідея спільного блага міста-комуні, розроблювана гуманістами.

Свобода підприємницької діяльності не могла не призвести до індивідуалістичних прагнень. І гуманісти, відчуваючи потребу у виправданні цього позірно супротивного ідеї спільного блага прагнення, обґрунтували ідею людської гідності. Але осмислена і представлена вона була у такий спосіб, що суперечливість між гідністю і спільним благом не була не лише непримиренною, а й у реальному досвіді не виглядала випуклою. Громадянськість мислилася природною настільки, що лише в ній і могла бути виплекана людська гідність.

¹ Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения: Пер. с итал. – М.: Прогресс, 1986. – С. 71–72.

О. Ф. Лосєв відзначає «стихийність утвердження людського суб'єкта» за доби Відродження. Стихийність, поривчастість дійсно притаманна цьому періоду європейської цивілізації. Саме гарячковість, покvapливiсть, чималою мірою інстинктивністю поривань ренесансних людей можна пояснити той факт, що громадянський досвід, який європейці набули в часи італійського Відродження, не був належно оцінений ними самими і кількома наступними поколіннями. Доба захлинулася у величчї й масштабності перетворень, які відбувалися надто стихійно і швидко.

Флорентійська комуна продемонструвала процеси, дуже подібні до тих, що відбулися в Європі кількома століттями пізніше. Врешті соціально-політичні трансформації Європи XVII ст. привели до становлення й встановлення громадянського суспільства. Але цей досвід вже було пройдено за принципово інших інтелектуальних обставин, умови ж – надто схожі. Громадяни Флоренції на досвіді переживали демократичні процеси як стан рухливої рівноваги, інтуїтивно відчуваючи, що втримати її надовго в незмінному стані неможливо. Вони прагнули втримати громадянський консенсус, законсервували одного разу досягнуту рівновагу. У них не було чіткого усвідомлення, що така консервація невідворотно призведе до стагнації, а зрештою й до руйнації комунального (демократичного) простору. Просвітники згодом свідомо підійдуть до вирішення цієї проблеми, але лише у XX ст. такий стан речей знайде термінологічне закріплення: принцип модульності прояснить природу явища, яке гуманісти Флоренції не змогли не лише проблематизувати, а й навіть намітити його як проблему. Інтелектуальні пошуки Модерну зрештою прийдуть до відкриття того, що у процесі суспільних обговорень певні складові, перестаючи відповідати уявленню про належне громадянське облаштування чи перестаючи бути ефективними в умовах функціонування громадянського життя, замінюються на більш дієві чинники без зупинки самого процесу пошуків спільного блага. Безальтернативність такого механізму полягає саме у тому, що зупинка практики задля розробки нової програми буде невідворотно руйнувати живий процес суспільного життя. Лише робота етиків у режимі реального часу дасть змогу адекватної відповіді щодо оптимізації соціального облаштування й горизонтальної взаємодії громадян.

До занепаду комунального життя Флоренції значною мірою призводили неготовність її громадян постійно відшукувати рівновагу конкуруючих сил і бажання законсервувати одного разу досягнуту стабільність. Флорентійська комуна як перший досвід пост-

середньовічного лімінального утворення не змогла піднятися до усвідомлення необхідності перманентного пошуку суспільної згоди, прагнучи віднайти сталість і зафіксувати її в єдиному стані рівноваги.

1.4. Спільнота і суспільство: динаміка домодерної моралі

Представлені форми громадянських об'єднань, поліс і комуна, жива моральнісна практика в них та шляхи обґрунтування громадянської суспільної моралі свідчать про гомологічність і синхронність процесів у них. Єднають їх також умови можливості виникнення стану комунітас: розрив, розпад кривно-споріднених зв'язків і заснованої на них спільнотної нравності. Вони виникали як екзистенційно-безпосередні, спонтанні утворення рівних і вільних громадян, які активно практикували суспільну взаємодію. Громадянський ентузіазм і творче піднесення розбудови горизонтальних форм суспільного єднання впадають в очі на тлі тієї спільнотної тотальності, з якої вони виходили на освітлену історичну сцену.

В. Тернер, визначаючи екзистенційні складові стану комунітас, вказував на їх подібність до визначених французьким філософом А. Бергсоном параметрів «відкритого суспільства»¹. І дійсно, тернерівське розрізнення «структура/комунітас» є ізоморфним бергсонівському «закрите/відкрите суспільство» і класифікації Ф. Тьоніса «спільнота» (*Gemeinschaft*) / «суспільство» (*Gesellschaft*).

І хоч скільки негативних конотацій було привнесено у значення терміна «закрите суспільство», потрібно підкреслити, що саме воно є природною формою суспільного життя. За бажанням дослідника термінологія може бути змінена на тьонісівську як менш провокативну, але суть від цього зміниться. Для того, щоб зрозуміти метаісторичне значення домодерних форм громадянськості, слід визначити форми спільнотної єдності в їх історичній динаміці. Гомологічність останніх обумовлена рядом параметрів, що й фіксуються у поняттях «закрите суспільство», «структура», «спільнота» (*Gemeinschaft*).

Природне за духом своїм життя спільноти має ряд параметрів, найфундаментальнішим з яких є заснована на близькості звичаєвість, що її А. Бергсон називає *інстинктивною*. На користь інстинктивності свідчить спільність крові. Вона відчутна найбільшою мірою у сім'ї,

¹ Тернер В. Зазначена праця. – С. 184.

але якщо мати на увазі не нуклеарну сім'ю, явище модерного світу, а рід, рідню, то спільна приналежність, причетність до *своїх* розширюється і на *дальніх своїх*. Кривні родичі органічно поєднані між собою спільною приналежністю до роду і родини. Їхня взаємодія базується на ієрархії стосунків – чи то між главою роду і родичами, чоловіком і дружиною, батьком і дітьми, священиком та його паствою. Відтак влада авторитету визначається перевагою в силі (будь-якої природи) діяти на благо підлеглих. Це може бути перевага у віці, у фізичній силі, у мудрості. Вертикаль панування-підпорядкування співіснує з горизонтальною рівністю підлеглих, що характеризується взаємодопомогою, бажанням подавати руку допомоги, сприяням, безпосереднім взаємним утвердженням. На думку Ф. Тьоніса, горизонтальні зв'язки спільноти створюють умови для дружби – єднання, заснованого на спільній діяльності, трудовій і релігійній. Формами духовного/ дружнього єднання є трудове товариство (гільдія, цех) та духовне братерство (релігійна громада). Як батько є главою родини, діти якої (брати і сестри між собою) визнають його владу й авторитет, водночас залишаючись рівними між собою, таким же є авторитет священика й майстра при рівності між парафіянами і членами гільдії та цеху. Об'єднуючим фактором тут є, з одного боку, спільність інтересу (у співпраці, спілкуванні), з іншого, – ієрархія і субординація щодо авторитету.

Наступним параметром є спільність місця. Але важливо правильно розуміти таку спільність. Так, еллін ніс поліс із собою у своєму серці. І там, де він оселявся, вже засновувався поліс як такий (особливо-го значення таке самоусвідомлення набуло за часів еллінської колонізації). Для спільноти ж визначальним було сусідство, формою якою Ф. Тьоніс визначає *село*, що характеризується географічною близькістю осель, спільних меж між сусідськими нивами та духовною близькістю, що логічно впливає із спільної праці на землі та спільного управління земельних взаємовідносин (як-то розподіл наділів, користування громадськими луками, лісами, озерами, тощо). З одного боку, спільнота розширюється географічно, з другого – спільне місце проживання з неродичами (сусідами) сприяє поширенню близькості й на них – сусіди стають *своїми*.

Наступний параметр спільнотної єдності – мова. Для Ф. Тьоніса взагалі вона постає конститууючим фактором природної єдності. Створені в процесі спільного життя засоби комунікації потребують спільної згоди як засобів/знарядь розумної налаштованості на порозуміння. Від початку згода спільноти виявляється у мовленні й мові, згуртовуючи комунікантів. Ф. Тьоніс зазначає: «Порозуміння та одно-

стайність становлять одне й те саме: спільну волю в її елементарних формах, тобто в своїх окремих стосунках вона являє собою порозуміння. А в своїй загальній силі та природі – одностайність»¹.

Всі ці параметри закріплюються релігійною вірою, скоріше, релігійним культом. Релігійний культ найдієвіше спрацьовував завдяки такому своєму виміру, як циклічність, на що вказував А. Бергсон у характеристиках *закритого суспільства*.

Примітно, що вперше циклічність ритуалу й дієвість підпорядкування спільноти його засобом була оцінена ще в архаїці. Циклічність же середньовічного календаря має ніби іншу природу – за усталеною ще з часів Відродження традицією Середньовіччя прийнято визначати через призму суворості християнської віри. Лише дослідники ХХ ст., долаючи радикалізм Ренесансу й Романтизму, різноспрямованих, але схожих в абсолютизації як сприйняття самого середньовічного світу, так і експлікації християнських ідей у світогляді середньовічної людини (з числа «безмовної більшості») подають всю багатовимірність і неоднозначність Середньовіччя як об'єктивну дійсність.

Так, середньовічна віра лише поверхово є християнською, і формальні процедури (ритуали) ніби легітимують її як офіційну. Але саме християнство, за природою своєю універсальне, у масовій свідомості Середньовіччя переплавляється у *народне християнство*, де язичницький компонент є надзвичайно вагомий. Відомий радянський фахівець середньовічної культури А. Я. Гуревич переконливо доводив до християнську складову у середньовічному світогляді безмовної більшості. Дослідник вказував на передумови середньовічної циклічності культу: «Будучи безпосередньо включеним у коловорот природних явищ, мимоволі і невідворотно підпорядковуючи їм своє життя, селянин епохи не був здатний вирватися за межі архаїчного світосприйняття, фрагменти якого ми віднаходимо у запитальниках пенітенціалій, ... і які багато в чому суперечать християнській картині світу... Християнська проповідь тією мірою, якою вона сприймалася масою населення, породжувала найвищого ступеня специфічний синтез світоглядів. Християнізація селян призводила до вироблення поглядів, дуже далеких від того, чого домагалася духівництво. Елементи нової релігії перепліталися в них і синтезувалися з потужним шаром архаїчних вірувань і уявлень про світ, що багато в чому й визначали поведінку селянства»². На цю двовірність середньовічної культури вказував

¹ Тьоніс Ф. Спільнота та суспільство. – С. 34.

² Гуревич А. Я. Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. – М.: Искусство, 1990. – С. 52–53.

і російський філософ М. М. Бахтін, визначаючи параметри карнавальної, народно-сміхової складової доби¹.

Синтез християнства і язичництва визначав і синкретизм спільних практик. Італійський мислитель Р. Гвардіні показував, як річний цикл «Сонця спасіння» (*Sol salutis*) утворював часовий ритм життя спільноти, пов'язуючи сонячний рік з його сезонними ритмами й подіями з життя Христа та меморіальними вшануваннями святих. До нього були включені також події життя кожної родини і окремого її члена. Народні свята й спільна праця, народження, одруження, похорони пронизували все життя спільноти до найменшого поруху² й були покликані наочно підтверджувати надійність зв'язку членів спільноти у природності релігійного культу. Космологічні і спільнотні очевидності були тісно переплетені й вплетені у тканину повсякденного життя і становили його основу.

Одухотвореність зв'язків є не лише наймогутнішою силою спільноти – на практиці вона ніби сакралізується. В умовах плекання єдності створюється основа дружби між рівними та підпорядкування авторитету, а водночас, смирення і служіння йому. При тому, служіння не в його героїчному вияві, а як рутинна практика повсякденного зв'язку з колективом, підпорядкування авторитету. Спільнота необхідно потребує інстанції, що усвідомлюється як найвища – влади, якій би іманентно була притаманна дієва авторитетність. За нею визнається надлюдська цінність належного, що їй підпорядковуються члени спільноти і яка коригує єдність спільного життя.

Авторитет батька, священника й майстра закріплюються самою природою світу (середньовічної) спільноти. Найвищим, абсолютним авторитетом є Бог. Його намісники на землі – цезар і папа – за всіх суперечок між собою персоніфікують точку опори божественної влади на землі. І спільнотна тотальність структурується, ієрархізується – мірою сходження від абсолюту до конкретизацій у постатях.

Спільнота потребує зовнішніх форм опіки, інтеграції та контролю. Зовнішніх у тому сенсі, що вчинки кожного її члена визначаються зовнішніми обставинами, а не самосвідомим вибором автономного суб'єкта. Але ця зовнішність є природною, оскільки спільнота за суттю своєю є природним об'єднанням. Спільнотне керівництво дає мо-

¹ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. – 2-е изд. – М.: Худож. лит., 1990.

² Гвардіні Р. Конец нового времени: Пер. с итал. // Феномен человека: Антология / Сост., вступ. ст. П. С. Гуревича. – М.: Высш. шк., 1993. – С. 250.

жливість людині досягнути світ в його єдності й зрозуміти своє місце та призначення у світобудові. На думку Р. Гвардіні, про «несвободу» особи у спільноті вести мову неправомірно, оскільки така риторика йде від модерного «схиляння перед автономією», а також від «ресентименту того ж нового часу, який знає, що революція стала для нього звичним станом»¹. Для члена спільноти зовнішній авторитет був не «кайданами», а єдиним можливим регулятором стабільності, надійності й природної облаштованості світу.

Звичай і пам'ять коригували напруження між сприйняттям об'єктивної даності людської спільноті й внутрішнім відчуттям правильності, належності зобов'язань щодо неї. Своєрідний імператив, виростаючи із почуття обов'язку, був майже тотально спрямований на багополуччя спільноти.

Багополуччя спільного життя, доброго життя потебувало культивування певних якостей, необхідних для життя під покровом звичаєвої нравності. Солідарність, єдність *своїх*, здійснюється завдяки повазі, внутрішній близькості й взаєморозумінню. Служіння є вимогою обов'язку, що схоплюється і закріплюється вірою. Вдячність, щирість у стосунках, сумління і вірність – це якості, що впливають із солідарності й служіння.

Отже, спільнота – це жива форма організації людей, природна, органічна за своєю суттю. Нормативна регуляція спільноти забезпечується звичаєвою нравністю, яка зазвичай характеризується як *традиція*. Примітно, що до традиції, в першу чергу, «грунту і крові», активно зверталися мислителі консервативного напрямку, починаючи з ХІХ ст., після досвіду Французької революції. Вони ж привнесли і певну ідеалізованість у свої концепції спільнотного життя. Ідеалізація спільноти вела до фундаменталізму і нетерпимості щодо штучного суспільного утворення. І найбільшою мірою ці тенденції проявилися за часів панування нацистської ідеології у Німеччині першої половини ХХ ст. Але апеляція до спільноти спровокувала не лише нацистську ідеологію. І сьогодні мислителі-комунітаристи, уникаючи гострих кутів дослідження спільнотної нравності, віднаходять у ній ті життєдайні єднальні джерела, що можуть надати відчутну єдність, структурованість людському світу.

Звичаєва нравність спільноти характеризується переважно інстинктивністю і пасивністю, статичністю і циклічністю. І саме завдяки цим параметрам можна чітко бачити принципово інші форми суспільної

¹ Там само. – С. 252.

єдності, що окремими сплесками проривають статичну тканину спільнотного життя. Поліс і комуна демонструють такі потужні пориви громадянської активності, що особливо вражають на тлі інертності звичаєвої нравності.

Піднесення й ентузіазм громадянськості були досить короткочасовими епізодами в домодерному світі. Лімінальний стан не може тривати надто довго. Безсистемність і безструктурність стану комунітас існують лише доти, поки не унаочниться прірва, зумовлена відсутністю ієрархії («Люди, що живуть в общині [комунітас], рано чи пізно починають вимагати чийсь абсолютної влади»¹). Простір «чистої політики» (поліс) і жива соціальність (комуна) виявилися не здатні віднайти живлючі сили для творчості й ентузіазму у довготривалій перспективі.

Для адекватного сприйняття поліса і комуни слід вийти за надто обмежені пояснення, дані В. Тернером, який був налаштований вирішити власні дослідницькі завдання: показати екзстенційне єднання і взаємодію членів лімінальних утворень (жебрацьких орденів Середньовіччя, комун хіпі ХХ ст. тощо). Видається, що окреслення динаміки «структура/ комунітас» може долати дослідницькі горизонти самого автора цієї концепції. Але для цього слід ввести додаткові пояснення.

При розгляді цих форм суспільної єдності не полишає враження про очевидну штучність розбудованих спільними зусиллями просторів, яку постійно прагнули заретушувати під природність. І поліс, і комуна, по суті, являли собою штучний простір єдності як громадянської активності, виносячи частину природних механізмів «за дужки» громадянського життя. Поліс, наприклад, залишав поза своїми межами господарську й приватну діяльність, а комуна прагнула віднайти рівновагу, консервуючи проблиски стабільності, уникаючи нестабільності через острах хаосу. До цієї думки схиляють як настанови Аристотеля про природність політичного життя, так і настанови громадянських гуманістів про природність зв'язків комуни. А найголовнішим висновком того досвіду тільки б і могло бути усвідомлення штучності створеного світу. Небажання, чи скоріше, історична невідповідність апологетів домодерної громадянськості до усвідомлення цієї очевидності багато в чому й була причиною занепаду цих форм колективного життя.

Штучність громадянського життя, його активне і цілеспрямоване *творення* прямо вказують на його творчий характер. У цих формах суспільного єднання неабиякого значення набуває громадянська твор-

¹ Тернер В. Зазначена праця. – С. 199.

чість, що концентрує у собі порив, ентузіазм руху вперед за максимального напруження духовних сил громадянської спільності. Аристотель прямо говорить про *мистецтво* політики, громадянські гуманісти – про *ентузіазм і творення*.

А. Бергсон зазначав, що творчість – це, перш за все, емоція¹, що стрясає глибини ества. Дійсно, у цьому значенні громадянськість була творчістю, оскільки нехай не завжди усвідомлено для громадян полісу і комуни, але очевидно для дослідника в позиції позазнаходжуваності, звичаєва нравність як єдина природна реальність, руйнувалася, при тому руйнувалася об'єктивно за історичних обставин. І потрібні були духовні сили розбудовувати новий спільний світ, заснований на принципово інших (не кривних, не родових і навіть не на сусідських) засадах. Ці засади лише і могли бути громадянськими, і творитися за максимальної концентрації сил і напруження.

Але така концентрація напруження не може тривати довгий час, на максимальній точці піднесення і натхнення. Вся штучність, неприродність такого стану проявляється за відсутності шляхів рутинізації. Е. Дюркгайм і М. Вебер детально показали механізми узвичаєння ентузіастичного пориву у рутину буденного життя. Проте ці механізми виявилися дієвими саме для модерного суспільства, де формалізація суспільних зв'язків стала нормою. А для поліса і комуни сама ідея формальності була немислимою, неприйнятною. Творчий порив громадянського піднесення мав постійно підживлюватися «природністю» громадянськості, що у реальному житті було майже неможливо.

І поліс, і комуна були територіально досить компактними – місто, обнесене мурами, та прилегло до нього території. І хоча поліс перебував у душі елліна, і не міг по суті бути обмежений муром, але історично і географічно це було фактом. Компактність території як передумова (еллінської) громадянськості була підмічена Г. Гегелем. Але рівною мірою це зауваження може стосуватись і комуни: «Спільне життя в одному місті, та обставина, що громадяни щодня бачать один одного, уможливають спільну культуру і життєву демократію»². Близькість співгромадян, що в ідеалі сягає Аристотелевої досконалої дружби, була матрицею громадянської горизонтальної взаємодії, і така наголошувана життєвість громадянськості несла у собі відгомін спільнотної єдності. Недарма Г. Гегель називає моральнісні засади еллінського

¹ Бергсон А. Два источника морали и религии: Пер. с фр. – М.: Канон, 1994. – С. 44.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории: Пер. с нем. – Изд. 2-е, стер. – СПб.: Наука, 2005. – С. 282.

поліса *іманентною об'єктивною моральністю*, пануванням звички жити заради поліса, не усвідомлюючи приватних інтересів, не відчуваючи внутрішнього (суб'єктивного) переконання і наміру. Свобода рівних була заснована на цьому. Об'єктивність свободи, пов'язана із вільною торгівлею, свободою пересування, завоювання, із правовим облаштуванням громадянського життя, усвідомлювалася тільки в останньому параметрі. Закони, що регулювали громадянське життя, визнавалися позитивними. Але мірою того, як громадянин усвідомлював лише своє зобов'язання щодо умов, у яких перебував, без усвідомлення суб'єктивної свободи¹, заснованої не лише на добропорядності, можна вести мову про державну (громадянську) справу як про звичай, об'єктивну волю («іманентну об'єктивну моральність») – «живу свободу» (Г. Гегель), «земну реальність» (Х. Арндт).

У комуні акценти зміщені, відповідно до обставин доби – свобода господарської діяльності переживалася як суто буржуазна свобода. Але теоретичне осмислення цього досвіду не встигало за стихійністю, поривчастістю і квапливістю її практики. Тому у реальному перебігу історичного процесу модерна Європа спиралася на досвід комуні, про що не можна сказати в площині теоретичного його осмислення інтелектуалами Модерну. Усвідомлення суб'єктивної свободи громадянами має місце. На підтвердження цього виступає концепція людської гідності, що заступає собою станово-корпоративне уявлення про честь. Але в комуні, як і в полісі, наголошується звичаєвість свободи громадянськості, життєвість місії жити заради громади, заради вітчизни. Жива свобода і жива рівність у громадянському просторі реально переживалися та свідомо плекалися засобами соціального виховання. Як зазначав Г. Гегель, невідворотність майнової нерівності і піднесення егоїстичних приватних/особистих інтересів не сягали крайнощів. І, як вже було раніше зазначено, нездатність усвідомити штучність такого суспільного облаштування як з боку громадян, так і з боку етиків, імпліцитно містилася у домодерній громадянській моралі. Незважаючи на очевидну штучність світу, і поліс, і комунa артикулювали природність такого стану речей.

Отже, історично перші форми громадянської активності, громадянської творчості народжувалися у територіально компактних містах-державах. Громадяни були близькими, знайомими одне з одним, в

¹ Окрім перших пробісків її в Аристотелевому розумінні честі. Однак слід мати на увазі, що формулювання Аристотеля здебільшого відрізнялися від живої громадянської практики афінського поліса.

ідеалі – пов’язані дружніми стосунками. Вільні й рівні, вони самоорганізувалися, керуючись правом, законами, встановлення яких знаменувало собою легітимацію громадянського простору. Громадянське життя – це публічне життя вільних і рівних між собою цілеспрямованих громадян, які прагнуть розбудовувати суспільний простір. Винесення за дужки громадянськості приватного і господарського життя (поліс), прагнення законсервувати стабільність (комуна) засвідчували штучність цих світів. Природним же якраз було життя, від якого поліс і комуна наполегливо себе відмежовували – життя в (архаїчній чи середньовічній) спільноті. Наголошення ж природності створюваних штучно світів містило у собі потенційно руйнівний чинник. Засоби досягнення довготривалої єдності за таких умов не відповідали реаліям і як такі виявлялися неефективними – і поліс, і комуна промайнули в історії надто швидко, занепавши через цю причину.

Домодерний світ представив вичерпний образ спільноти. Але, якщо дотримуватися логіки розрізень Ф. Тьоніса, неправомірно обмежувати домодерний світ лише наявністю моделі спільноти. Суспільство як таке, дійсно, відбувається лише в модерній Європі. Однак історичні попередники модерного суспільства, поліс і комуна, тільки й надають можливість побачити специфіку модерної форми суспільства, містячи у собі ряд параметрів, які модерне суспільство увібрало у себе майже беззастережно, а відмінностями від домодерних попередників унаочнило власну унікальність. І надалі ключем до визначення суспільства лишається громадянськість. Але вона вже не ховається за інші назви, характеристики й параметри. Суспільство отримує «офіційну» назву – *громадянське суспільство*, діставши обґрунтування в численних програмних працях інтелектуалів доби.

РОЗДІЛ 2.

«ФОНОВА КУЛЬТУРА» ДОБИ МОДЕРНУ ЯК УМОВА МОЖЛИВОСТІ ПРАКТИЧНОЇ СОЦІАЛЬНОЇ ЕТИКИ

2.1. Поняття фонової культури доби Модерну

Практичну спрямованість соціальної етики Просвітництва можливо досягнути лише в контексті обставин доби, в якій вона створювалася. Жива моральнісна практика, обумовлена соціокультурними обставинами, стала основою, на якій просвітники вибудовували свої моральні програми, і водночас полем можливостей для впровадження напрацьованих програм як етичних регулятивів суспільного життя доби Модерну.

Цю моральнісну практику американський філософ Дж. Ролз назвав «фоновією культурою» (*background culture*). На думку Дж. Ролза, «це культура соціального, а не політичного. Культура повсякденного життя з її численними зв'язками: церкви й університети, вчені й наукові товариства, а ще клуби та команди... Головні інституції суспільства й загальноприйняті форми їх інтерпретацій розглядаються як фонд імпліцитно поділюваних ідей і засад»¹. «Фоновіа культура» – це досвід громадянськості, зумовлений особливостями соціальних інституцій, що виникали у процесі становлення доби Модерну.

Виявлення основних віх формування цього досвіду видається надзвичайно важливим. Але спершу є сенс визначити часовий проміжок, історичні межі доби, в якій формувався цей досвід, доби Модерну. Принаймні, у цьому розділі слід приділити увагу нижній межі Модерну, його початку, і вживанню терміна «ранній Модерн».

За свідченням відомого німецького історика Р. Козеллека, в історіографії почали вести мову про новий час лише з першої чверті ХІХ ст., коли «нова історія... набула темпоральної самовартісності». Початком нової доби (*Neuzeit*) було прийнято вважати 1500 р., хоча ця дата є достатньо умовною, оскільки по суті означає *поступовий* перехід від «середньовічних часів до нового облаштування речей»².

¹ Ролз Дж. Політичний лібералізм: Пер. з англ. – К.: Основи, 2000. – С. 38.

² Козеллек Р. Минуте майбутнє. Про семантику історичного часу: Пер. з нім. – К.: Дух і літера, 2005. – С. 304, 320–321.

«Поступовість» трансформацій Модерну не означала «*поступального*» їх характеру. Як зазначив свого часу Й. Г. Гердер, поступальність руху людства на шляху прогресу відбувалася попри коливання, ривки вперед, повернення до пройденого й періоди застою: «Ми ходимо, поперемінно відхиляючись в ліву і в праву сторони, і все ж ідемо вперед, – таким є і поступальний рух культури народів і всього людства»¹. Поступальність історичного процесу, що привела до розвитку Модерну на території Європи, є власне поступальністю у тому сенсі, що розвиток подій наставав невідворотно, об'єктивно і був підготовлений усім попереднім культурним досвідом континенту. Але, з іншого боку, модерна Європа поставала на тлі таких потужних трансформацій, політичних, економічних, наукових, соціальних струсів і катаклізмів, що лише умовно і з багатьма застереженнями можна говорити про поступальність, поетапність і повільність цих змін.

Сьогодні загальноприйнятим у слововжитку є термін «революція» для позначення трансформаційних процесів раннього Модерну. Можна сперечатися, чи відчували сучасники ті перетворення як глибинні якісні зміни у світі, в якому вони жили. Дуже вірогідно, що відчували, якщо мати на увазі провісників нового світу, ренесансних гуманістів, які у своїх творах особливо підкреслювали розрив із Середньовіччям і наголошували на творенні нового світу культури. У науковий обіг термін «революція» увійшов якраз на початку доби, коли в 1543 р. вийшла праця Н. Коперника «*De revolutionibus orbium coelestium*» («Про обертання небесних сфер»).

Історичними віхами Модерну стали зрушення, що й були названі «революціями». *Комерційна* революція, що викликала структурні зміни в економічному розвитку країн Європи, справила потужний вплив на соціально-політичне життя. *Індустріальна* революція змінила уявлення європейців про поняття, методи і засоби виробництва. Тісно пов'язана із цими двома і третя революція – *технічна*, оскільки комерція і виробництво вимагали нових знарядь, пристроїв, механізмів. *Наукова* революція була стимульована новим, експериментальним природознавством, яке, в свою чергу, було відповіддю на промислові потреби. Механіка, що була їх з'єднувальною ланкою, стала ідеалом ранньомодерної доби. Революціями стали також повстання буржуазії у Нідерландах (XVI ст.) та Англії (XVII ст.) – вони змінили уявлення європейців про роль і значення держави та її правителів у життєдіяль-

¹ Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества: Пер. с нем. – М.: Наука, 1977. – С. 445.

ності суспільства. Але окрім цих потужних воєнних конфліктів ранній Модерн насичений перманентними війнами за землі у Старому і Новому світах за корони, «спадщину» тощо. Вестфальський мир 1648 р. став поворотним пунктом у самоусвідомленні європейцями національної ідентичності.

Зазначені події стали своєрідним каркасом для фонові культури, обумовивши соціокультурний досвід доби й появу головних інституцій модерного суспільства. У цьому розділі вони будуть тлом, на якому розгортатимуться дослідження фонові культури. Однак залишається зробити ще одне зауваження до того, як перейти до розгляду умов можливості практичної соціальної етики.

Прив'язка, хоча й умовна, до 1500 р. як початку доби Модерну, змушує вказати у цьому контексті на фактор, мало згадуваний дослідниками при визначенні засад фонові культури, – на «великі географічні відкриття». Вони дотичні так чи інакше до всіх трансформацій/ «революцій» від початку нової доби, привносячи у них своєрідний «дух часу».

Прагнення до безмежного, неосяжного, як відзначали О. Шпенглер і Р. Гвардіні, було притаманне європейцям від початку їх появи на історичній арені. О. Шпенглер не безпідставно свідчив у своїй пафосній манері: «Західне світовідчуття висунуло ідею безмежного світового простору... з відстанями, що далеко виходять за межі всіх оптичних можливостей»¹. Але «авантюристична туга за безмежними далями», що надихала мандрі і походи Середньовіччя, із власне релігійної місії поступово перетворювалася на дієвий чинник соціально-політичного облаштування світу, перш за все європейського. Адже ера географічних відкриттів була ерою *європейських* географічних відкриттів, натхненних і здійснених європейцями на користь Європи. Навіть такий ідеалізатор західної культури як О. Шпенглер був вимушений вказати на місію «фаустівської» людини – «підкорення світового простору».

З. Бауман підкреслював більш прагматичні завдання, які ставили й вирішували мандрівники. Зовсім не допитливість і жага відкриттів задля подальшого нанесення нових земель на морські карти спонукали європейців, а прагнення привезти звідти багатства, наповнити ними спустошені скарбниці королівств. Завоювання османами Балкан і Малої Азії ускладнили європейцям торгівлю з Індією та Китаєм, перекривши сухопутні торговельні шляхи. А географічні свідчення Арис-

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность: Пер. с нем. – М.: Мысль, 1993. – С. 334.

тотеля та Ератосфена, перекладених у Толедо з арабської, спонукали шукати морський шлях в Індію. Під час мандрівок і відкриттів, із ними пов'язаних, виявилось, що за допомогою нових земель можна вирішити й демографічну проблему – на нові території, що потребували освоєння, з перенаселеної Європи масово відсилали відбувати покарання злочинців. Серед перших переселенців опинилися і шукачі пригод, авантюристи, а також та біднота, яка мала надію на швидке збагачення. Ця обставина виявилася вкрай важливою для становлення громадянського суспільства в Європі, але на неї рідко зважають – злочинні й асоціальні елементи були усунуті з теренів Європи. «Планета мала достатньо пустих місць, куди могли бути винесені європейські проблеми (і найважливіше, “проблемні люди”）」¹.

Вже у ХХ ст. таке експансивне світовідчуття європейців раннього Модерну було названо «етикою фронтиру» (*frontier ethic*)². Земля колоній та її надра виявлялися запорукою багатства метрополій. «Багатство і сила були міцно вкоріненими і залягали глибоко всередині тучної землі, масивної і нерухомої, як поклади заліза чи вугілля. Імперії заповнювали собою всі закутки і щілинки земної кулі – тільки інші імперії рівної чи вищої сили покладали межі їхнім експансіям»³. А мешканці цих метрополій, безвідносно до того, чи залишалися вони в Європі, чи переселялися в колонії, усвідомлювали себе господарями планети, нової європейської ойкумени.

Метафора фронтиру видається достатньо вдалою, щоб за її допомогою вказати не лише на постійне розширення меж світу, європейської ойкумени, а й на характер світосприйняття його мешканців та на духовну налаштованість, обумовлену необхідністю призвичаюватися до життя на межі. Напівмаргінальність фронтиру утворювала стан стабільної нестабільності, призвичаювала європейців жити з відчуттям перебування на зламі. Така налаштованість виявилася не в останню чергу значимою складовою духовної ситуації доби.

Коли сьогодні говорять про етику фронтиру, то мають на увазі перш за все загарбницький характер освоєння планети європейцями та формування споживацького ставлення як до її природних ресурсів, так і до її неєвропейських мешканців. Але видається, що не менш важли-

¹ Bauman Z. Europe: An Unfinished Adventure. – Cambridge: Polity Press, 2004. – P. 15.

² Зокрема, поняття «етика фронтиру» широко використовується в екологічній етиці. Наприклад, див: Shrader-Frechette K. S. Environmental Ethics. 2-nd ed. – Pacific Grove CA: The Boxwood Press, 1993. – P. 32–37.

³ Bauman Z. Liquid Modernity. – Cambridge: Polity Press, 2000. – P. 114.

вою рисою фронтірного світосприйняття були й готовність до змін, адаптивність, відкритість до засвоєння нового, тобто своєрідний прагматичний авантюризм як напрацювання навички перманентного існування на межі. Звісно, приручення фронтіру й відсування межі ойкумени за терени Європи спричиняло домінування практичності над авантюризмом, але готовність до змін і сприйняття нового досвіду, що ними обумовлений, від того не зникали і впливали на живу моральнісну практику Модерну.

Історичною віхою темпоральної самовартісності доби була Французька революція (1789) та подальші події у Франції, що вплинули на соціокультурні обставини далеко за її межами. Тож умовна дата, 1800 р., позначає завершення першого етапу узагальнення досвіду модерної Європи. Цей проміжок часу, 1500–1800 рр., і прийнято називати «раннім Модерном»¹.

Соціокультурний досвід раннього Модерну є міцним фундаментом для громадянськості, що усвідомлюється сьогодні як фонові культура, яку Дж. Ролз визнає як «відому і приступну для освіченого здорового глузду громадянського загалу»². Це зауваження Дж. Ролз висловив побіжно й ніколи не приділяв спеціальної уваги окресленню параметрів фонові культури та історичних обставин її формування. Але у цій фразі, власне, зазначаються не лише складові фонові культури, а й містяться вказівки щодо кроків, які слід здійснити для її розуміння: по-перше, виявити взаємообумовленість живої моральнісної практики у межах соціальних структур, що формувалися у ранньому Модерні; по-друге, окреслити громадянський простір як місце поширення визначеного соціокультурними обставинами унікального духу публічності; по-третє, визначити роль, місію просвітників у формуванні громадської думки, а зрештою й у коригуванні за допомогою етичних розробок живої моральнісної практики громадянського суспільства.

Здійснивши ці кроки, можна буде зрозуміти реальне наповнення «фонові культури» та створити передумови для розуміння соціальної етики Просвітництва як практично орієнтованої сфери знань.

¹ Див., наприклад: *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy* / Ed. by D. Rutherford. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – P. 3.

² *Ролз Дж.* Зазначена праця. – С. 38.

2.2. Жива моральнісна практика у соціокультурних обставинах раннього Модерну

Поява і розвиток засадничих соціальних інституцій доби Модерну нерозривно пов'язані із потужними трансформаціями в економіці, релігійному житті й політиці, внаслідок яких формувалися індустріальна ринкова економіка, реформоване християнство та національні держави. Об'єднуючим чинником цих трьох сфер виявилось громадянське суспільство, що виникало внаслідок розгортання і розширення простору взаємодії громадян, активно включених у соціокультурні трансформації.

Моральні якості індивіда, що були визначальними у процесі його адаптації до нових умов організації життя, характер суспільної взаємодії та цінності, норми і принципи, культивовані на цих підставах, власне, й утворювали моральнісну практику ранньомодерного суспільства. Тож звернення до соціокультурних обставин доби зумовлюватиметься мірою, необхідною для визначення тканини живої моральнісної практики.

Британський просвітник А. Фергюсон був одним із перших, хто у своєму «Нарисі громадянського суспільства» (1766) визначив нову форму об'єднання людей, громадянське суспільство, як сформоване впродовж історичного розвитку комерціалізоване суспільство. Комерційна (економічна) складова модерного суспільства є не єдиною визначальною його характеристикою, проте небезпідставно розвиток Модерну пов'язують із новим типом господарювання.

М. Вебер у праці «Історія господарства» зазначає, що власне капіталізм як спосіб задоволення повсякденних потреб притаманний не просто *лише* західній культурі, але як такий розвивається тільки з другої половини XIX ст. Він пише: «Ціла епоха може бути названа... типом капіталістичною лише в тому разі, коли покриття потреб капіталістичним шляхом здійснюється в такому обсязі, що із знищенням цієї системи зникла б можливість їх задоволення взагалі»¹. Однак попри зауваження, що зникнення капіталістичних підприємств раннього Модерну не спричинило б відчутних змін у господарській діяльності того часу, він веде мову про початки капіталізму у XVI–XVII ст.²

¹ Вебер М. История хозяйства: Пер. с нем. / Вебер М. История хозяйства. Город. – М.: Канон-пресс-ц, Кучково поле, 2001. – С. 255.

² В останньому розділі праці «Історія господарства» М. Вебер доходить висновку, що «врешті-решт творцями капіталізму були: раціональне постійне підприємство, раціональна бухгалтерія, раціональна техніка, раціональне право»; однак відразу ж і додає,

Серед чинників капіталізму М. Вебер називає, по-перше, спеціалізацію, *розподіл праці* на мануфактурах. Але сюди можна віднести також спеціалізацію виробництва і чітке відмежування виробництва від комерції та диференціацію форм організації товарообігу й торгівлі. «Розподіл праці, – зазначає апологет лібералізму, австрійський суспільствознавець Л. фон Мізес, – відводить кожній виробничій одиниці в економіці спеціалізовану функцію»¹.

Цей чинник стає об'єктом пильної уваги з боку Е. Дюркгайма, який намагається визначити якісну зміну солідарності, як називає він *суспільний стан*, в умовах дедалі зростаючого поділу праці. *Органічна солідарність*, винайдений Е. Дюркгаймом концепт, видається не дуже вдалим термінологічно, але за його допомогою позначається власне модерний тип зв'язку індивіда з іншими людьми, його залежність від прозорої співпраці з ними. Мислитель зазначає, що «кожен тим більше залежить від суспільства, чим більше розподілена праця, а з іншого боку, діяльність кожного є тим більш особистісною, чим вона більш спеціалізована»². Індивідуалізм, невід'ємна похідна свободи підприємницької діяльності, мав тим більше підстави для свого розвитку, чим більш розподіленою була праця, чим більше вона була спеціалізованою. І має рацію американський дослідник Л. Дюмон, зазначаючи, що «саме в образі власника, володаря чогось, уперше заявляє про себе індивідуалізм, що змітає на своєму шляху всі рештки соціального поневолення та ідеальної суспільної ієрархії і сідає на вивільнений таким чином трон... Економіка як філософська категорія являє собою найвищу точку індивідуалізму і в цій якості набуває чільного значення для світу людей»³. Але очевидно, що індивідуалізм не був єдиним чинником, він коригувався протилежним важелем – зростаючим попитом на ефективну солідарність (співробітництво).

Особливого значення для Е. Дюркгайма набуває відкриття, що зумовлена розподілом праці несхожість індивідів між собою культи-

що «навіть й не вони одні: ми маємо віднести сюди раціональний спосіб мислення, раціональний спосіб життя, раціональну господарську етику» (*Вебер М. История хозяйства. – С. 320*). Оскільки темою цієї праці є не історія капіталізму в Європі й навіть не дослідження «раціональної господарської етики», то далі у підрозділі ідеї М. Вебера викладатимуться тільки тією мірою, якою вони стосуються становлення «фонові культури» доби Модерну як умови можливості практичної соціальної етики.

¹ *Мизес Л. фон* Либерализм в классической традиции: Пер. с англ. – М.: Социум – Экономика, 2001. – С. 90.

² *Дюркгайм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии: Пер. с фр. – М.: Наука, 1990. – С. 127.

³ Цит. за: *Селигмен А.* Проблема доверия: Пер. с англ. – М.: Идея-Пресс, 2002. – С. 99.

вує не лише індивідуалістичні відмінності, безумовно визначальні в нових умовах господарювання, а й вимагає спроможності об'єднуватися для співробітництва, незважаючи на цю несхожість. Саме із цим його положенням корелює ще один із виявлених М. Вебером чинників капіталістичного виробництва. Виокремлення верстви найманих виробників, дистанційованих і від власників, і від кріпаків, зумовлює появу *вільної праці*. За усієї суперечності цього положення, М. Вебер доводить, що робітник може не тільки продавати свою робочу силу й не тільки економічно змушений до цього. Він є вільним розпоряджатися своєю силою та майстерністю, а також зацікавлений в отриманні платні, залежно від вкладеної праці. Індивідуальне начало, постійно ініційоване вільною працею, робить індивіда творцем власної долі. Таку взаємообумовленість відзначає також Л. фон Мізес, окреслюючи параметри ліберальної економічної політики: «Кожен робітник має до краю напружувати свої сили, оскільки його платня визначається результатом його праці, а кожен підприємець має прагнути виробляти якомога дешевше, тобто за менших затрат капіталу і праці, ніж його конкуренти»¹. Підприємець змушений платити робітнику платню, що відповідає цінності такої праці, інакше робітник знайде собі інше місце роботи. У свою чергу й робітник, щоб не бути звільненим, має старанно виконувати свою роботу. Прозорість таких стосунків досягається завдяки усвідомленню обома сторонами вимушеності цього зв'язку і штучності об'єднувальної його сили. Тож засноване на такому фундаменті єднання не може бути *органічною* солідарністю. Хоча цим терміном Е. Дюркгайм прагнув показати духовну основу позірно вимушеного єднання, про «органічність» (тобто природність) зв'язку за фактом його встановлення мови йти не може – зв'язок цей є штучним попри все багатство духовних значень, що він привносить у суспільний простір. Зрозуміти штучність суспільного єднання у ранньому Модерні неможливо без констатації такого стану справ у господарській діяльності. Однак вся парадоксальність такої ситуації проявляється у похідному від цього наслідку – прозорість стосунків підприємець-робітник стає суттю вільної праці й дає підстави для особистісної свободи.

Ще однією рисою нового типу господарювання стала необхідність *вкладення капіталу* у підприємство. Відповідно до цього прозорість штучної взаємодії власників капіталу між собою і з найманими працівниками ставала запорукою успіху вкладення коштів.

¹ Мизес Л. фон Зазначена праця. – С. 66.

Особливої актуальності у новому господарюванні набував і такий чинник, визначений М. Вебером, як віднайдення *постійного ринку збуту*. До моральнісної практики він, власне, мав опосередковане відношення, проте і його значення не можна нехтувати. Потреба перманентного розширення ринків збуту постане для капіталістичних суспільств лише у ХІХ ст., але вже на початку доби мова йшла про їх наявність у достатньо довготривалих перспективах. М. Вебер тісно пов'язував цей чинник з розвитком раціональної торгівлі, головний принцип якої вбачав у розрахунку і суворій звітності. «Раціональний капіталістичний розрахунок мислимий лише на ґрунті вільної праці, тобто лише в тих умовах, коли наявність робітників, які з формального боку добровільно надають свою працю, фактично ж примушені до того батою голоду, дає можливість на основі ускладненої зарплатні заздалегідь безперечно обраховувати витрати виробництва»¹. Штучність, тобто *неприродність* цих зв'язків ставала дедалі відчутнішою, поширюючись на всі царини суспільного життя. Економічний розрахунок ставав не лише дієвим інструментом раціонального управління справами, а й мірилом суспільного облаштування.

Нові форми господарювання склалися поступово. Зміни старих способів виробництва в місті (ремісництва й дрібного товарного виробництва) та у сільській місцевості (феодалне аграрне виробництво) на нові, з використанням фінансових і торгових капіталів, й перетворення їх на капіталістичні, засновані на найманій праці, відбувались упродовж століть. І навіть якщо мав рацію М. Вебер, оцінюючи вплив капіталістичних підприємств на економічне життя ранньомодерної Європи як незначний, то не можна говорити про незначущість їхнього впливу на духовну атмосферу тієї доби.

Індивідуалізм, явлений в економічній площині раннього Модерну, не зовсім правильно тлумачити як тотальне свавілля і безмежне прагнення наживи. Останнє, як зазначає М. Вебер, не було винаходом капіталістичного господарювання західного світу, а є універсальною характеристикою цивілізації. Натомість у тогочасній Європі намітилася незнана доти потреба обмеження неврагмовного прагнення прибутку, в результаті задоволення якої з'явилося «регульоване господарство з достатнім простором для прагнення до наживи»². Штучне єднання, можливе як відповідь на виклик свавілля та неутримному прагненню прибутку, корелює з «органічною солідарністю», духовною силою,

¹ Вебер М. История хозяйства. – С. 256.

² Там само. – С. 322.

заснованою на раціональній рефлексії та усвідомленні необхідності хоча б формального єднання попри всі зовнішні й внутрішні перешкоди. Відтак, «штучність» єднання – це не лише його неприродність, а й заснованість на рефлексії, розрахунку та здоровому глузді.

З одного боку, така штучна єдність викликається до життя усвідомленою необхідністю упорядковувати соціальне об'єднання на нових засадах, з другого – провокує нові форми взаємодії індивіда і суспільства. Отож, основний висновок, що випливає із зазначеного раніше, є усвідомлення потреби об'єднати зусилля задля мінімізації економічного свавілля як дикої індивідуалістичної корисливості. При тому, як сама сфера обміну товарами і послугами, так і необхідність її регулювання не ініціювалися офіційною владою. І потреби, і способи їх задоволення напрацьовувалися всередині *суспільства* й реалізовувалися на принципах самоорганізації та саморегуляції. Адже саме *суспільство* спершу складалося із тих верств, які не мали офіційного місця в середньовічній суспільній ієрархії.

Від початку ця утворювана сфера взаємодії була позаполітичною, що мало далекосяжні наслідки для усталення її параметрів. Чим більше людей опинялися у полі дії нового типу господарювання, тим більше вони усвідомлювали себе «пов'язаними у єдине ціле, суспільство, в якому їхні дії обопільно впливали одна на одну у систематичний спосіб»¹. Ця позаполітична сфера була економічною, і її канадський дослідник Ч. Тейлор називає першим образом суспільства нової доби. Така позаполітичність суспільної сфери пояснюється не лише відсутністю місця в офіційній суспільній ієрархії її агентів, а й іншою спрямованістю прагнень тих, хто її облаштовував, – господарська діяльність, потребуючи спільних зусиль для організації й регуляції, спрямовувалася на досягнення індивідуальних інтересів, які мало корелювали у цьому сенсі з ідеєю блага у дусі Аристотеля. У тому й відмінність суспільного простору Модерну від громадянського простору поліса. Х. Арндт не просто констатує цю відмінність, вона вважає це викривлення спільного простору причиною протиріч і глухих кутів світу Модерну. Водночас таке оціночне судження може більше затьмарити розуміння фактичного стану справ, аніж допомогти у визначенні засад доби. Не лише початкові умови формування спільних для людей просторів були різними в полісі та суспільстві Модерну, а й

¹ *Taylor Ch. Modernity and the Rise of the Public Sphere // Tanner Lectures on Human Values. Stanford University, February 25, 1992. – P. 251. // <http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/Taylor93.pdf>*

завдання, що покладалися на самоорганізацію членів цих едностей, були різними. Тому економічний простір взаємодії був міцним підґрунтям для появи публічної (суспільної) сфери.

Позаполітичний характер економічної взаємодії позбавлених політичних важелів впливу верств жодним чином не означав відмови цих верств від боротьби за владу. Ранні буржуазні революції у Нідерландах та Англії по суті легітимували буржуазію як активного гравця на політичній арені, усталили статус буржуа як громадянина. Але як і в часі, так і в загальній суспільній налаштованості революційні ідеї та події, ними зумовлені, почасти збіглися з боротьбою європейських країн проти засилля католицької монополії на політичне й економічне життя Європи. Тому реформа церкви і становлення національної держави зумовлювали трансформації і в суспільній налаштованості доби, і в живій моральнісній практиці сучасників цих процесів.

Боротьба проти політичної влади церкви, набуваючи різних форм, була покликана сприяти заміщенню божественної влади Папи в політичному житті божественною владою світських монархів, «маленьких богів», підзвітних лише Богові, як влучно висловився Яків I¹. Однак абсолютистські монархії у той час встановлювалися переважно у католицьких країнах. Для тієї ж Англії теза Якова невдовзі залишилася спогадом про часи, повернути які не судилося, – після революції, громадянських війн і заколотів остаточне встановлення парламентської монархії суттєво обмежило королівську владу. Республіка Сполучених провінцій у Нідерландах втілила у життя політичні домагання протестантської буржуазії.

Не можна однозначно стверджувати, що парламентські й республіканські тенденції були зумовлені лише успіхом Реформації на півночі Європи. Багато в чому суспільно-політична самоорганізація буржуазії мала культурно-історичним підґрунтям середньовічні традиції самоврядування міст і цілих округ. Однак боротьба проти політичної влади Папи, а згодом і проти панування централізованої християнської церкви дістала суттєву підтримку з боку буржуазії саме тому, що остання «вбачала у новому розумінні християнської віри розрив із традиційними структурами минулого й можливість теологічної легітимації своїх соціальних і політичних завдань»².

¹ The Cambridge Companion Early Modern Philosophy / Ed. by D. Rutherford. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – P. 252.

² The Blackwell Companion to Protestantism/ Ed. by A. E. McGrath, D. C. Marks. – Oxford: Blackwell, 2004. – P. 4.

Необмежена влада одноосібного правителя – свавілля як папи, так і короля, – чітко асоціювалася із старим феодальним світом. Тому успіх боротьби проти неї був тим ефективнішим, чим потужнішими виявлялися верстви буржуазії у суспільстві. Заснування ж представницьких інституцій за участі буржуазії як противаги абсолютизму поступово зумовлювало утвердження систем ліберальних цінностей у суспільствах тих країн, де перемагали реформовані церкви.

Побачити прямий зв'язок моральних цінностей протестантизму й лібералізму досить складно. Засадничі моральні принципи соціальної доктрини Реформації видаються майже несумісними з ліберальними принципами свободи, миру й захисту приватної власності. Як зазначає М. Вебер, у XVI–XVII ст. панування реформованих християнських доктрин, і передусім кальвінізму, у Женеві і Нідерландах, Шотландії і Англії передбачало жорсткі форми морального контролю над індивідом. «Якраз не надмірність, а нестачу церковно-релігійної регламентації життя засуджували ті реформатори, які проповідували у цих економічно найбільш розвинених країнах»¹. Ж. Кальвін вимагав сильної влади, здатної підтримувати суспільний порядок, наглядати за поведінкою і поглядами громадян й суворо карати за злочини проти віри і нравів. Однак, на переконання Ж. Кальвіна, сильна влада мала бути владою кращих. Його теза про безпрецедентний Божий дар-дозвіл на свободу народу у виборі суддів і керівництва відкривала широкі перспективи суспільно-політичним змінам – встановлювати республіки з Божим благословенням.

І М. Лютер, і Ж. Кальвін не виступали за скасування інституту церкви як такого. Обидва вони були переконані, що церква має бути демократизованою, але сама необхідність її наявності сумніву у них не викликала. По суті, моральні вимоги свободи, рівності та прозорості мали забезпечити перетворення ієрархізованого, громіздкого, обтяженого земними клопатами і багатствами конгломерату на центральне за функцією унікальне місце, де б унаочнювалася божа присутність і давалося б спасіння віруючим через керівництво «слова божого», за допомогою читання й тлумачення Біблії.

Єднання віруючих у релігійних осередках живилося безпосередністю «спілкування з Богом». Коли М. Лютер дав Біблію у руки кожному вірянину і обґрунтував *спасіння вірою*, стало очевидно, що будь-які посередники між Богом і людиною виявляються зайвими. Безпосереднє

¹ Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму: Пер. з нім. – К.: Основи, 1994. – С. 39.

долучення вірян до «божественного» означало «святе братство віруючих» і передбачало індивідуальні стосунки з божеством, даючи простір свободі особистості й одночасно – рівності всіх перед Богом. *Спасіння вірою* наголошувало на персональному вимірі звернення до «божественного» через індивідуальне читання Святого письма. Ставлення до Бога – особистісна справа кожного, Бог є особистим богом, а найвищим авторитетом є совість. Звільнення віруючого від удаваних земних церковних авторитетів і непорушних тлумачень заклало принцип свободи совісті, вказуючи можливості самоздійснення, але й одночасно з цим покладаючи на нього відповідальність за обраний шлях.

Демократизація церкви означала надання громадам віруючих права обирати собі духовних пастирів. Так, кальвіністська церква розбудовувалася як союз самоорганізованих громад, кожна з яких була зібранням рівних і вільних індивідів. Реформа Ж. Кальвіна була у цьому питанні більш радикальною, ніж перетворення М. Лютера, – він прагнув усталити моральні цінності, не лише орієнтовані на індивідуальне вдосконалення, а й на підкреслено аскетично-налаштоване самовдосконалення, а в суспільному (світському) житті узвичаїти релігійне служіння. Зовнішнє облаштування споруди храму відступило перед індивідуальною внутрішньою релігійністю вірянина. На таке сприйняття релігійності працювала не лише аскетична простота похмурих стін храмів перед очима вірян – аскетизмом було просякнуте все життя віруючих, від ранку до ночі, вдома і на роботі. Офіційне скасування інституціонально облаштованого чернецтва передбачало чернецтво в миру для всіх і кожного. «Святе братство віруючих» набувало морального виміру, поєднуючи однодумців суворістю аскетичного способу життя в миру.

Ж. Кальвіну належить ідея поєднати *передвизначення* із свободою волі. Спасіння і загибель людської душі є «промислом божим», і простим смертним не дано проникнути в його замисли. Бог від початку обирає одних і прирікає інших. Але обраність у земному житті ніяк не може бути засвідчена. Тому перед земною церквою всі рівні й усім рівною мірою дано право на свободу – свободу самовираження, самовдосконалення. Ні станова приналежність, ні шляхетність походження не є свідцтвом *обраності* – лише результати особистої діяльності вказують, та й то не прямо, а опосередковано, на «божий промисел». Обраним може виявитися кожен, і кожен може й мусить мати на це надію. Віруючий швидко навчався вважати себе богообраним, концентруватися на собі, наділяючи себе священними рисами, важливіши-

ми, ніж будь-які формальні інституції зі своїми церемоніями могли дарувати йому¹.

Надзвичайно цінним для осягнення такої налаштованості віруючого є есе британського просвітника Д. Г'юма «Про марновірство та ентузіазм», в якому міститься дуже яскравий порівняльний опис психологічних станів віруючих католиків і протестантів. Католицька церква культивувала у своїх вірянах страх, нікчемність і пригніченість, констатував Д. Г'юм, і одночасно як ліки від навіюваних станів пропонувала посередника, компетентного у спілкуванні з Богом. Посередництво потребувало зовнішньої облаштованості церемонії, що, з одного боку, підкреслювала негідність кожного через пригнічення пишністю й величчю ритуалу, в якому лицедійствував священик, а з другого – вселяла надію, що не все втрачено саме завдяки присутності й заступництву. Натомість реформована церква, скасовуючи посередництво, лише на віруючого поклала обов'язок наглядати за собою, вимагала самовідданості у збереженні віри. Це зумовлювало потужне духовне піднесення індивіда, оскільки вселяло у нього переконання у можливості сприйняти, зрозуміти й здійснити Божу волю, бути духівником і суддею самому собі. Така піднесеність віри передбачала внутрішній діалог з божеством, що усував необхідність будь-яких зовнішніх церемоній і ритуалів, а відтак й інститут священиків.

Подібна налаштованість у поєднанні з усвідомлюваною віруючими революційністю місії реформи церкви і всього життя, приватного і суспільного, створювала не лише передумови для переосмислення цих сфер. Цей момент надзвичайно важливий, і тому є сенс розглянути його далі. Наразі необхідно підкреслити, що така налаштованість була фанатичною, екзистенційно граничною, і кожен віруючий був переконаний в її значимості.

Наголошення психологічної складової у цьому контексті не таке вже й невинуватиме, оскільки дає змогу побачити трансформацію релігійного ентузіазму у ліберально орієнтовану соціально-етичну поміркованість. Коли ведуть мову про зв'язок протестантизму та лібералізму, зазвичай підкреслюють соціальний склад вірян-протестантів, їхню майже цілковиту приналежність до буржуазних верств суспільства. Але видається цілком очевидним, що зв'язок цей більш значимий, і моральні та психологічні чинники відіграють не останню роль у сприйнятті свободи віросповідання та свободи в соціальному житті. Свобода – ка-

¹ *Hume D. Of Superstition and Enthusiasm // The Philosophical Works. In 4 vol. Vol. III. – Boston: Little, Brown and Company. – Edinburgh: Adam and Charles Black, 1854. – P. 80.*

талізатор всіх трансформацій того часу – була не стільки метафізичною, скільки реальною, земною свободою. І скільки б не критикували Д. Г'юма за психологізм, він у згадуваному есе дав змогу відчуті інноваційність духу доби, духу, що принесла із собою протестантська релігійність, й, водночас, побачити механізм перетворення релігійного ентузіазму на ліберальну соціально-етичну налаштованість.

Фанатизм протестантів, їхню віру в обраність Богом і в свою доленосну місію Д. Г'юм назвав піком ентузіазму, внаслідок якого виявлялась нетерпимість до будь-якої іншої думки. Ентузіаст-фанатик засліплювався релігійним піднесенням – невігластво поєднувалося у ньому з гідністю, самовпевненістю й оманною. «Моральні» якості вірянина набували надзвичайної ваги при визначенні приналежності до релігійної громади. Змінилися нормативні критерії включення до групи – поведінка стала мірилом придатності особи до членства у громаді, від вірянина вимагалася здатність чітко відповідати визначеним у групі нормам. До громади, а по суті секти ентузіастів міг бути включений лише той, хто беззастережно дотримувався вимог, й безкомпромісність віри, поєднана міцною організацією фанатиків, ставила їх в їхніх очах у виключне становище в межах усього суспільства.

Але, як зазначив Д. Г'юм, висока екзальтація – явище тимчасове. І мислитель продемонстрував механізм рутинізації віри задовго до того, як М. Вебер показав його у своїх працях, що стали класичними. Шаленство ентузіазму «подібне до грому та бурі, за короткий час виснажує їх самих [віруючих], по собі залишаючи атмосферу більш спокійну і чисту, ніж була до того. Коли перше полум'я ентузіазму зменшилося, люди, природно, у всіх фанатичних сектах впадають у величезну апатію, й ними оволодіває спокій щодо питань віри»¹. Неможливість утримувати високе релігійне напруження є невідворотним наслідком первісного ентузіазму в будь-якій релігії. А оскільки ніхто з членів реформованої громади вірян не наділений особливим авторитетом задля організації та підтримання спільного життя навколо релігійних істин, індивідуальних за своєю суттю, то й не виявилось компетентних консервувати первинне релігійне завзяття. На зміну полум'яному прагненню поступово приходило усвідомлення, що здійснити тотальне навернення до релігійної добродесності всього світу неможливо.

Спад релігійного ентузіазму та наслідки цього на живу моральнісну практику можна побачити як в економічній, так і в політичній сферах. Спершу є сенс розглянути «дух капіталізму», що виникав у

¹ Ibid. – P. 83.

процесі рутинізації релігійного ентузіазму протестантів-буржуа. Однак слід мати на увазі, що поява цього «духу» не була у намірах самих реформаторів. Це переконливо засвідчив М. Вебер, вказавши, що «ніхто із засновників чи представників цих релігійних спільнот у якому б то не було значенні [не] розглядав пробудження того, що ми називаємо тут “капіталістичним духом” як *мету* своєї життєвої діяльності»¹. У реформаторів перших поколінь не тільки не було наміру покладати самоцільне прагнення до земних благ як етичну цінність, освячуючи таким чином нову господарську активність і надаючи їй моральних важелів. Як зазначив М. Вебер, для реформаторів навіть самоцінна етична реформа не ставала на порядок денний проповідницької діяльності. «Вони не були ані засновниками товариств “етичної культури”, ані носіями гуманних культурних ідеалів чи приборчниками соціальних реформ. Спасіння душі, і лише воно було основною метою їхнього життя і їхньої діяльності. З цим були пов’язані етичні цілі та практичний вплив їхніх вчень; і те, і інше є лише *наслідком* суто релігійних мотивів»². Тож рутинізація релігійного ентузіазму зумовлювала наслідки, непередбачувані й навіть небажані для самих реформаторів, але неоціненні для становлення фонові культури Модерну.

Зasadничою причиною зміщення інтерпретацій реформованих вчень у сферу господарської діяльності була власне налаштованість на реформу – оскільки нова, реформована релігія мала бути невід’ємною частиною життя вірянина, котрий не позірно, а за переконанням сприйняв її, то вона не мала іншого виходу, як бути релевантною його прагненням, бути порадицею і наставницею у житті. А відтак, актуалізувалися не лише етичні програми протестантизму, а й проявлялася їх виразна налаштованість на повсякденне життя буржуа. Оскільки останнє сповнене господарською активністю, то зрозуміло, що поступово етичне забезпечення такої повсякденності насичувало протестантизм «духом капіталізму».

Спад ентузіазму означав зменшення зовнішньої непримиренності щодо осіб і груп, які дотримувалися інших концепцій добродесного життя. Тобто мова йшла про відмову від прозелітизму. А енергія і завзяття переспрямовувалися в індивідуальну площину, у внутрішній світ віруючого та його приватну активність, угодну Богові. Релігійний досвід перетворювався на приватну справу. Концентрація на господарській діяльності як богоугодній справі ставала компенсацією за

¹ Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. – С. 77.

² Там само. – С. 77–78.

відмову від прозелітизму. Багатство уявлялося не засобом досягнення земних благ, а знаком божественної благодаті. Розроблена на цій основі *протестантська етика* зобов'язувала особу домагатися успіху у підприємницькій діяльності, культивуючи чесноти, релевантні накопиченню: енергійність, розрачунок, ощадливість тощо.

Такі зміни в інтерпретації протестантських учень відбулися в декілька етапів. Можливості індивідуального самоздійснення можна показати вірянину і запевнити його в їх дієвості на хвилі надзвичайного ентузіастичного піднесення, яке він поділяв із своїми ближніми, однодумцями, одновірцями. Але в цей момент розривалися вивірені століттями християнської релігії ланки догматів і ритуалів. І за неможливості утримувати надовго ентузіастичний жар за умови знищення традиційної релігійності відбувалося спочатку переключення духовної енергії на господарську діяльність як непрямо вказуючу на релігійну легітимність вчення, а потім й релігійна санкція на неї виявлялася непотрібною, і господарська діяльність із покликання перетворювалася на професію, сумлінне виконання якої не переставало бути обов'язковим.

Водночас шляхи рутинізації тісно перепліталися із соціально-політичними перетвореннями доби, з тими суспільними умовами, в яких поставали реформовані церкви. В межах одного суспільства залишалася частина прихильників старої релігії, які сповідували принципово відмінну систему моральних цінностей. Суспільство виявилось поділеним на два табори: прихильників протестантської добродієвості й адептів старого, традиційного, вкоріненого католицизму, з несумісними між собою конкуруючими концепціями доброго життя, які впливали із соціальних доктрин кожної з них.

У реаліях того часу суспільне протистояння представників різних релігійних вчень означало релігійні та громадянські війни, революції та заколоти. Але спад ентузіазму унаочнював патовість ситуації, що й змушувало сторони конфлікту відшукувати компроміс. Історичний досвід свідчить, що у країнах, занурених у релігійні війни часів Реформації, громадяни *змушені* були доходити згоди, певного *modus vivendi* в умовах практикування непримиренних між собою, конкуруючих стратегій доброго життя. І примітно, що ініціатива такого пошуку належала саме протестантам, вчорашнім фанатикам, які, рутинізуючи ентузіазм, приходили до спокійного, врівноваженого визнання релігійних переконань (і концепцій доброго життя, на них заснованих) інших людей, інших релігійних груп. Цьому сприяв вільний дух, похідний від індивідуалістичної віри.

За таких обставин реально напрацьовувався принцип толерантності, що дозволяв, попри різні вихідні світоглядні настанови, конкуруючі й несумісні між собою, віднаходити значення, цінність і мету суспільного життя, яка могла б поділятися всіма громадянами. Практично, у самому перебігу суспільно-політичних подій ставало очевидно, що принцип толерантності був єдиною позитивною альтернативою соціальним катаклізмам. Терпимість, як основа толерантності, засновувалася на визнанні віри (а ширше – системи цінностей, концепції доброго життя) іншої сторони. Це свого роду домовленість – практикувати терпимість, щоб у відповідь отримати терпимість до себе.

Д. Г'юм свідчив, що Сполучені провінції і Англія представили найяскравіші зразки мирного співіснування різних релігійних громад. Але для Д. Г'юма такий стан справ був важливий не стільки сам по собі, скільки як унаочнення практики толерантності як основи громадянського співіснування, громадянського миру¹. Примітно, що на цю констатацію Д. Г'юма посилається Дж. Ролз, визначаючи практичне започаткування принципів свободи совісті і думки як складових фонові культури. Але важливим є його зауваження про наявність також інших важелів в узадачуванні громадянської культури, зокрема, обмеження влади монархів належними принципами конституційного упорядкування, які б захищали основні права і свободи².

Обставини формування національної держави в кожній окремій країні Західної Європи були настільки унікальними, що загальне окреслення соціокультурного контексту як певної узагальненої картини практично унеможлиблюється. Констатація того факту, що після 1648 р. проглядається тенденція утворення національних держав як похідна Вестфальського миру, реально не враховує специфіку кожного випадку. Так, у Німеччині, наприклад, до кінця XIX ст. єдина національна держава залишалася мрією, а у Франції раннє формування національної держави нічого не давало для розвитку політичної громадянської культури, оскільки до 1789 р. абсолютизм блокував політичні важелі впливу суспільства на державну політику. Велика Британія, по суті, стає у виключну позицію щодо характеру й інтенсивності подібних зрушень – у ній, чи не вперше у західноєвропейському світі, формування національної держави дійсно збігається з обмеженням абсолютизму і розквітом представницьких структур. У цьому контексті важливими є міркування Д. Г'юма, сучасника і побутописця того сві-

¹ *Hume D.* Of the Liberty of Press // *The Philosophical Works.* In 4 vol. Vol. III. – P. 10.

² *Ролз Дж.* Політичний лібералізм. – С. 18.

ту. На його думку, саме «змішана форма правління, не цілком монархічна, і не цілком республіканська», забезпечує громадянську свободу через законодавство¹.

Тут варто пригадати вчення про «живе право» австрійського вченого Е. Ерліха, яке він представив у книзі «Основи соціології права» (1913)². На його думку, центр тяжіння розвитку права міститься у суспільному досвіді. Право коріниться не в текстах законів, а в житті суспільства, в його засадничих об'єднаннях, у спілках і товариствах. Відтак, напрацювання законодавства засновуються на соціокультурній практиці, зумовлюючи обов'язковість дотримання закону. Для Англії «живе право» було історичним надбанням, досвідом, вивіреном століттями існування англосаксонського права. Досвід свободи, який англійці реально відчували як у нових економічних умовах, так і під час визвольних рухів, релігійних воєн і революцій, дав їм можливість усвідомити різницю між свавіллям, безвладдям і реальною свободою. Відтак, закон сприймався як гарант балансу сил й ініційованих ними процесів.

Обмеження влади монарха, вплив суспільства на державну владу через посередницькі організації надавали впевненість у здатності останніх забезпечувати перевірку влади на її спроможність бути відповідальною за забезпечення законності – підтримання свободи, охорони власності й громадянського миру. Саме виходячи із досвіду громадянських катаклізмів, протистоянь і революцій, виникало переконання, що лише законність, дотримання правових норм можуть бути запорукою громадянського миру й економічного процвітання.

Надзвичайно важливою є та обставина, що тим ефективнішою була законслухняність громадян, чим більш очевидними були засади формування законів. Закон не спускався правителями з недосяжної височини їхньої влади, божественно санкціонованої. Закони напрацьовувалися як життєво необхідний інструмент для благополуччя і процвітання громадян.

Оформлення системи прав і свобод з огляду на закон є, можливо, найзначнішим здобутком раннього Модерну. Право на особисту свободу і захист власності, право на участь у виборах, свобода слова і свобода висловлювання думки, свобода преси і зібрань могли бути закріплені в конституціях, але могли бути й узвичаєні на основі безпосередньої практики (як більшість із них закріпилася у Великій Британії). Індивідуальна свобода передбачає свободу інших, старанна

¹ *Hume D.* Op. cit. – P. 6.

² *Ehrlich E.* Grundlegung der Soziologie des Rechts. – München – Leipzig, 1913.

праця потребує регуляції стосунків, простору, де можна виконувати свою земну місію, покладену Богом, і розраховувати, що умови для такої самореалізації не будуть порушені іншими, де можна очікувати взаємовизнання тих індивідуальних якостей (чеснот), які можуть бути розділені з іншими, де можна вільно сповідувати свою віру і не боятися переслідувань за релігійну приналежність. Приходить усвідомлення, що соціальна складова дисциплінує індивідуальну стратегію поведінки. Встановлення законів і взаємозобов'язання влади та суспільства щодо дотримання їх були, певно, найважливішими чинниками суспільно-політичних перетворень доби.

У той час закладалися реальні, життєві засади конвенційного рівня моралі. Конвенційність стала засадничим параметром суспільного життя після встановлення громадянського миру по завершенні громадянських воєн, повстань і революцій XVI–XVII ст. Підтримання існування та функціонування системи інститутів як цілого, сповідання совісті, як відповідності своїх вчинків певним зобов'язанням¹, були сприйняті живою моральнісною практикою як життєво необхідні основи суспільної єдності. Стосовно цього періоду ще не правомірно вести мову про суто свідоме підтримання соціальної системи, але можна наочно пересвідчитися, що вже виникла цілком усвідомлена потреба у цьому й велися пошуки шляхів впровадження вивіренних досвідом (ліберальних) цінностей як суспільно значимих.

Перетворення взятих із соціального досвіду очевидностей на внутрішні переконання, інтеріоризація живого досвіду були основою нової релігійності. А оскільки досвід був пов'язаний з реальною суспільною практикою, то сакралізації підлягав сам простір, де відбувалися суспільні взаємодії. Такий стан речей призвів до сакралізації публічного простору й санкціонування автономії особи, тобто до виділення й плекання сфер, діаметрально несумісних між собою. Але це було лише позірною несумісністю. Унікальність цього моменту фонові культури для суспільства Модерну у тому й полягала, що свобода не означала свавілля, вона передбачала діяльність під охороною закону, виконання суспільного обов'язку наполегливої праці як богоугодної справи («полум'яність у досягненні спільного блага», як назвав це Д. Г'юм²). Свобода потребувала чітких визначень щодо своїх можливостей, адже раціональний розрахунок міг і мусив застосовуватися до

¹ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие: Пер. с нем. – 2-ое изд. – СПб.: Наука, 2006. – С. 359.

² Hume D. Of Superstition and Enthusiasm. – P. 84.

облаштування всього суспільного життя. В цьому полягало раціональне суспільне управління, що уможлилювалося шляхом законодавчого забезпечення та представницької активності. Представницькі структури, набираючи чинності й наочно забезпечуючи легітимність такого порядку, свідчили про напрацювання механізмів самоорганізації і саморегуляції суспільства.

Саме це мав на увазі Дж. Ролз, вказуючи на формативні чинники громадянської культури. Але примітно, що засновуючись, перш за все, на соціокультурних обставинах Великої Британії, він посилався на простір фонові культури старих демократій Європи. Про наслідки і перекося такого узагальнення у Ролзівій концепції мова йтиме в останньому розділі. Нині ж, можливо, більш слухним було б ідеальне узагальнення в дусі М. Вебера, що соціальна реальність, яка формулася у Великій Британії, виявилася для Європи більш універсальною, ніж можна було б передбачити¹. Універсальною ж вона стала завдяки здоровому глузду, чи тому практично орієнтованому раціоналізму, характерних для зазначених тогочасних соціокультурних обставин.

Складові цієї соціальної реальності зазначив Дж. Ролз: по-перше, це плюралізм як такий; по-друге, стабільність плюралізму і його засад для демократичних інституцій; по-третє, розуміння, що єдино прийнятна концепція доброго життя буде невідворотно призводити до репресивного використання державної влади (оскільки конкуруючі програми доброго життя, незалежно від того, чи є вони католицьки, монархічно орієнтованими, чи спрямованими на реалізацію однієї із протестантських доктрин, чисельність яких почала невпинно зростати після Кальвінового заклик самостійно інтерпретувати Біблію, сформовані задля безумовного прийняття відповідної системи цінностей); по-четверте, стабільність соціальної системи обумовлена згодою, завдяки якій і в ході напрацювання якої можливо досягти рівноваги суперечливих, конкуруючих програм розвитку, представлених різними верствами суспільства; по-п'яте, у суспільстві можливо встановити раціонально прийнятні умови для демократичного правління². Врешті, формування таких положень як засад організації суспільного життя привело до формулювання засад світської громадянської культури, що й стала «фоновією».

¹ Гайдєнко П. П., Давидов Ю. Н. История и рациональность: Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. Изд. 2-е, стереотипное. – М.: КомКнига, 2006. – С. 116.

² Rawls J. The Idea of an Overlapping Consensus // Oxford Journal of Legal Studies. – 1987. – Vol. 7. – № 1. – P. 4.

2.3. Громадянська сфера раннього Модерну: практика суспільної взаємодії

Безпосередня взаємодія громадян у господарській, релігійній і політичній сферах уможлиблювала досвід порозуміння на основі переважно вимушених компромісів і у цьому сенсі *штучних*, раціонально напрацьованих згод, угод, домовленостей із перевіркою їх практичної ефективності. Інтенсивність різного роду суспільних взаємодій щодо практичних потреб напрацювання порозуміння стимулювала появу особливої, громадянської, сфери, яка передбачала розноманітні обговорення поточних завдань взаємодії, актуальних для всіх і для кожного. Ця своєрідна сфера, ніби *метасфера*, утворювалася на основі й одночасно над і поза економікою, політикою та релігією. Її сучасний німецький мислитель Ю. Габермас називає «буржуазною публічною сферою», маючи на увазі «сферу приватних людей, що зібралися разом як публіка»¹.

Таке визначення дає ключ до розуміння природи цього духовного простору – публічної сфери. Але спершу є сенс навести пояснення перекладача англومовного видання книги Ю. Габермаса «Структурна трансформація публічної сфери». Так, німецьке *Bürgerlich* має два значення – *громадянський* і *буржуазний*, тому найбільш адекватним перекладом *Bürgerliche Öffentlichkeit* може бути *bourgeois public sphere* – «буржуазна публічна сфера», що за змістовним насиченням релевантна *громадянській публічній сфері*². Важливою виявляється рівнозначність понять *громадянин*, тобто вільний житель міста, зайнятий господарською діяльністю, і *буржуа*, яким вважали купця, банкіра, підприємця, власника виробництва (мануфактури). За характером своєї господарської активності вони суттєво відрізнялися від середньовічних бюргерів-громадян. Буржуа втратили фіксоване членство в міському само-

¹ *Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society: Tr. From German.* – Cambridge: Polity Press, 2003. – P. 27. (Надалі поряд із посиланням на англومовне видання у квадратних дужках наводитиметься паралельне цитування із зазначенням сторінки за україномовним перекладом: *Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості: Дослідження категорії громадянське суспільство: Пер. з нім.* – Львів: Літопис, 2000. В окремих випадках буде вказана лише відповідна сторінка українського видання). [«Громадянську відкритість можна визначити насамперед як сферу згуртованих у публіку приватних осіб» (С. 71)].

² *Burger Th. Translator's Note // Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere.* – P. xv.

управлінні, скріплене середньовічними клятвами громадянина. Якщо раніше такі клятви були символічним підтвердженням готовності громадянина сприяти благу міста, то для буржуа благо міста як благо, на досягнення якого працюють всі громадяни, мало дуже опосередковане значення. Адже партикуляризм міста, обмеженого мурами, містечковість у прямому сенсі, втрачали своє колишнє значення – вільне пересування країною, пов'язане із господарською діяльністю, робили прив'язку до місця розташування контори дуже умовною. Більше того, зв'язки із партнерами і компаньйонами з інших міст, а часто-густо й інших країн, передбачали зменшення партикулярних зв'язків як із родичами, при веденні господарських справ, так і з цехами, ще одним оплотом середньовічного (спільнотного) партикуляризму. Соціальні зв'язки ставали менш особистісно-родинно-становими, а більш приватними, що також впливало на засади єднання у публічній сфері.

Приватність, цей недостатньо врахований у громадянській моралі поліса чинник суспільного єднання, ставав провідним у формуванні публічної сфери модерного світу. За традицією, що йшла від греків, приватність чітко асоціювалася з сім'єю та домогосподарством. У ранньому Модерні управління господарством (*οικονομική*), не перестаючи бути приватною справою, долало межі сімейного простору й ставало на широку комерційну основу в міру того, як ринок витісняв домашнє господарство. Потреба в єдності приватних людей для задоволення індивідуальних інтересів реалізувалася в розбудові публічного простору приватних власників (буржуа), стаючи засадничим чинником формування нового суспільства. Отже, приватність набувала індивідуального виміру. Індивідуалізм був не лише наслідком включення особи у простір ринкової економіки. Ю. Габермас вказує на амбівалентність приватної сфери у точці напруження буржуазності й людськості (*bourgeois i homme*). Як приватні власники, буржуа, особи включаються в обговорення поточних завдань, актуальних для кожного і для всіх, а як приватні особи – є носіями індивідуальності, виплеканої протестантизмом і закріпленою освітою.

Трансформацій зазнавало й смислове навантаження поняття «суспільство». Власне, тільки тоді воно й наповнюється сенсами, які слідом за Ф. Тьонісом визнає сучасна соціологічна думка. В міру того, як верстви населення європейських країн опинялись у полі дії нового типу господарювання, вони відчували потребу об'єднувати зусилля задля облаштування спільного простору, де б могли реалізуватися наміри кожного щодо досягнення індивідуальних/ приватних інтересів.

Засадничим фактором утворення спільного простору виявилася здатність до самоорганізації. Самоорганізація відбувалася на почасті суперечливих підставах. З одного боку, йшлося про усвідомлення вигоди від кооперації і співробітництва для реалізації амбіцій кожного, а з другого – про прагнення мінімізувати збитки кожного від необмеженої (свавільної) самореалізації інших. Але у той же час, саморегуляція економічної сфери, тобто та складова, до якої згодом будуть апелювати ліберальні програми, є не єдиним і навіть не першочерговим завданням, що покладали буржуа на самоорганізацію.

Упродовж ранньомодерних трансформаційних процесів у європейських державах надзвичайно важливою виявилася місія щодо самоорганізації суспільно значимих дій громадян. Спочатку на порядок денний було винесено питання про визнання буржуазії як активного гравця у політичному просторі, тобто включення її до офіційної суспільної ієрархії та визнання за нею політичних прав. Згодом місія була переформульована на обмеження абсолютистських претензій на узурпацію влади з боку держави, її втручання у приватну (економічну) сферу та контроль за її діями.

Реформаційні процеси вимагали самоорганізації громадян як з метою обмеження влади католицької церкви, так і для забезпечення умов сповідувати очищену від католицького інституційного забезпечення християнську віру. Приватна реформована віра, стверджуючи повновладність суб'єкта, який покладається на силу власного переконання, також потребувала певного осередку, де б вірянин міг відчувати себе у колі однодумців/ одновірців.

Приватні інтереси громадян, долаючи рамки власне економіки і політики, концентрувалися у специфічному просторі, що утворювався осередками самоорганізації громадян – у соціальному просторі. У такій конфігурації досі соціум не був представлений у європейській культурі. У добу раннього Модерну він не просто виникає як явище культури, а й активно самопредставляє себе, заявляючи про себе на спеціально організованому форумі. Публічна сфера як простір обговорень членами суспільства актуальних питань життя соціуму окреслює рамки нового суспільства й у своєму функціонуванні якраз зумовлює його громадянський характер. Спільне життя не є і не може бути тотальною покорою владі, некритичним сприйняттям її наказів. Суспільство, члени якого пізнали індивідуальну свободу на практиці, не може ненасильницьким способом повернутися до спільнотної тотальності. Його члени, скоріше, прагнутимуть поєднати інтерес приватних влас-

ників і свободи індивідуальності взагалі, співпрацюючи у забезпеченні взаємного захисту, ніж об'єднуючись заради абстрактних істин чи захмарних цілей. Практичне забезпечення свободи, закладене в основу суспільних прагнень, покладалося на посередницький простір між приватними людьми і державною владою. У по-новому досягнутих формах «спільного життя» черпали життєдайну силу ліберальні імпульси – індивідуальна свобода, захист прав власності, вільна гра інтересів, захищена від втручання державної влади.

Отже, визначальними характеристиками буржуазного громадянського простору, тобто власне громадянського суспільства, від того часу стали, по-перше, індивідуалістичність прагнень приватних осіб, включених за новими умовами в сферу господарювання; по-друге, вимушеність компромісів як основа спільного простору; та, по-третє, штучний характер взаємодії («штучний» у значеннях «не-спільнотний»/не-природний і «заснований на здоровому глузді та раціональному обрахунку»).

Ю. Габермас наголошує на розумності й критичній налаштованості громадського форуму, маючи на увазі зацікавленість публіки в обговоренні подій суспільного життя. І тут виявляється значимою соціальною приналежністю громадян (а власне й людей, оскільки тільки вони й підпадали під це визначення), які складали буржуазну публіку. Представники вільних професій, митці, журналісти, художні й літературні критики, офіцери, лікарі, адвокати й професура брали участь у зібраннях разом із напівбогемною-напівбуржуазною аристократією і освіченими буржуа. Буржуазна публіка, власне соціум, є поняттям значно ширшим, ніж формально приналежні до класу буржуазії громадяни. Але культурний вимір громадянського форуму є лише частиною публічної сфери як простору можливостей громадянського суспільства.

Самоорганізація у клуби, асоціації, суспільні організації з метою задоволення приватних потреб у своєму функціонуванні, здавалося б іноді далекому від власне політичних чи економічних питань, як-от літературні зібрання, спортивні клуби, каси взаємодопомоги, кредитні асоціації, виробничі та сільськогосподарські кооперативи, споживчі спілки, була потужною протигаю державі, яка могла різним чином впливати на приватне життя своїх громадян. Тому в останніх і виникала потреба ефективного впливу на владу та її політику. Досвід самоорганізації громадян став у пригоді при створенні добровільних організацій як посередників між приватною сферою і державою. Громадянські осередки, створюючи баланс сил у країні, могли впливати на владу. Не зайве

повторити, політичний вплив міг і не бути самоціллю створюваних об'єднань, але саме їх існування стало силою, спроможною протиставляти себе абсолютним претензіям держави на панування. Задоволення політичних потреб суспільства ставало інструментом стримання і противаг узурпації влади як такої, безвідносно до того, чи втілювалася вона монархом та його бюрократичним апаратом, чи представницькими структурами, делегованими у владу суспільством.

Саме у цьому аспекті британський контекст виявився найбільш сприятливим щодо формування громадянського простору для захисту індивідуальних інтересів приватних людей від зазіхань державної влади. Унікальний збіг обставин сприяв ефективності публічної сфери громадянського суспільства у виконанні цієї функції.

Власне, зараз варто зазначити суттєву різницю у сприйнятті сучасними мислителями становлення публічної сфери як феномена доби Модерну.

Ю. Габермас пропонує сприймати публічну сферу як типово загальноєвропейське явище. Типовість означала включення громадян у публічні обговорення поточних проблем суспільного життя. Однак у своєму дослідженні Ю. Габермас особливо акцентує *культурний* вимір публічної сфери, в якому критична налаштованість публіки була спрямована на обговорення подій культурного життя. Не випадково він приділяє значну увагу структурам салонів, віталень, кав'ярень – тобто публічним місцям, де публіка могла збиратися для обговорень. І хоча такі важливі для модерної Європи явища, як літературна критика й художня критика, отримали у публічному просторі свою сучасну конфігурацію, основний пафос громадянської сфери полягав в обговоренні актуальних соціально-політичних проблем. На своїх зібраннях публіка обмінювалася ідеями щодо оптимізації та поліпшення суспільного життя. Як зауважив М. Фуко, сучасні журнали ставлять публіці питання, щоб дізнатися про її погляд на предмет, щодо якого кожен вже має певну думку, а відтак немає вірогідності дізнатися назагал щось нове. Натомість XVIII ст. воліло ставити питання, відповідей на які не існувало¹.

Так, для обговорення у «Вибраному товаристві», до якого свого часу входили Д. Г'юм і А. Сміт, у 1757 р. було запропоновано питання: «Яким є найкращий спосіб будівництва й ремонту якісних доріг?». Під час обговорення висловлювалися пропозиції, що публікувалися у вигляді статей. А влітку 1759 р. був оприлюднений «План ремонту

¹ Фуко М. Что такое Просвещение?: Пер. с фр. // Вестник Московского университета. – Сер. 9. Филология. – 1999. – № 2. – С. 133.

доріг», який і втілюється у життя. «В результаті цього дороги в Шотландії стали такими ж якісними, як і в будь-якому іншому районі Британії»¹. В інших клубах обговорювалися не менш актуальні питання: «Що є більш вигідним для Британії – розширення своїх володінь за кордоном чи розвиток виробництва і торгівлі в метрополії?», «Чи сприятлива для держави безмірна релігійна терпимість?» тощо². Особливістю цих інтелектуальних осередків був тісний зв'язок між теоретичними розробками та практичним втіленням їх у життя, чи стосувалося це видання енциклопедій, проведення диспутів про щастя й чесноту, чи наукової організації виробництва.

Таким чином, ці конфігурації публічного простору суттєво відрізнялися від свого історичного попередника, представленого античним полісом. Громадянський простір поліса – суто політичний і в античному сенсі вільний від обговорення й плекання індивідуальних/приватних інтересів. Натомість громадянський простір раннього Модерну засновується саме на тому, що задоволення індивідуальних потреб приватних людей є первинним, але як таке воно може бути реалізоване за спільного прагнення докласти до цього зусиль для забезпечення відповідних умов. Із власне політичної площини завдання публічної сфери зміщуються у сферу громадянську в межах нового суспільства.

Ще одна відмінність від публічності поліса, можливо найсуттєвіша, полягала у зміні масштабів простору спілкування громадян. Поліс, обмежений міськими мурами, а отже локалізований на маленькій території, становив публічний простір міста-держави як охоплювану незброєним оком аудиторію, тобто зумовлював її безпосередню близькість до промовця/оратора. Суспільство раннього Модерну, (переважно) локалізоване на території конкретної держави, не могло задовольнитися зоровою моделлю публічності. Зібрання публіки у салонах і вітальнях, кав'ярнях і клубах, тобто численні очні зібрання були тільки первинними осередками суспільства, дистанційованість яких один від одного могла бути подолана за допомогою певних засобів задля включення у загальний/спільний дискурс. Загальносуспільний спосіб обміну думками і поглядами уможливлувався за допомогою *media*. У XVIII ст. друковане слово стало засобом надперсонального, просторово дистанційованого спілкування громадян. Ч. Тейлор зазначає, що самої циркуляції друкованого слова недостатньо для розгортання публічних обго-

¹ Микешин М. И. Социальная философия шотландского Просвещения. – СПб.: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2005. – С. 30.

² Там само. – С. 33.

ворень у ранньому Модерні – необхідне було спільне розуміння, що змістовно виражалось у врахуванні матеріалів як таких, що призначені широкій публіці, і різні дискурсивні читання у безпосередніх осередках були частиною великої, загальносуспільної полеміки¹.

Друковані ЗМІ XVIII ст. – це газети, журнали, брошури, книжки. Вони охоплювали увесь спектр поглядів та ідей із актуальної суспільної проблематики, наводячи аргументи для публічних обговорень. Важливо зазначити, що виходили вони як у приватних, так і в державних видавництвах. І хоча влада усвідомлювала важливість ЗМІ для висловлення офіційної позиції щодо суспільних проблем, включаючись у загальний дискурс, найбільшою мірою форумом для критично налаштованої публіки були саме приватні ЗМІ, де тільки й могла реалізовуватися свобода висловлення думки.

Ю. Габермас детально простежив розвиток *media* на початку модерної доби. Перетворення *media* на транслятора інформації, а згодом і на майданчик обміну думками, простір аналізу фактів, аргументів і контраргументів відбувалося у декілька етапів. Спершу новини як значимі для економічної діяльності чинники передавалися у листах. Приватний характер листування як обмін новинами серед зацікавлених у господарській діяльності суб'єктів спочатку трансформувався в інформаційні листи для внутрішнього користування. А прорив у місії *media* став можливий тоді, коли новини були усвідомлені, як новий вид товару: «Кожна частинка інформації, що містилася у листі, мала свою ціну; тому було природно збільшити зиск, продаючи її більшій кількості людей. Саме по собі це було вже достатньою підставою періодично публікувати частину наявних новин і анонімно їх продавати, відповідно розголошуючи їх»².

Але від часу заснування перших газет (1631–1643) мало пройти ще майже сто років, поки у 1729 р. в інформаційному листку *Hallenser Intelligenzblatt* окрім звичних новин почали «також публікувати наукові статті, огляди книжок і випадково “історичне повідомлення, складене професором і суттєве для сучасних подій”»³. З того часу випадок перетворився на правило – письмове звернення інтелектуала до громадян

¹ Taylor Ch. *Modernity and the Rise of the Public Sphere*. – P. 226.

² Habermas J. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. – P. 21. [Кожна листовна інформація має власну ціну, тому зовсім не дивно, що розширення збуту мало підвищувати прибуток. Зважаючи на це, частину матеріалу друкували і продавали анонімно – отже, він набував публіцистичності (С. 65)].

³ Ibid. – P. 25. [Укладені одним професором і спрямовані на перебіг часу історичні реляції (С. 69)].

через *media* стало визначальним для суспільного дискурсу. Вже не лише інформація, а й педагогічні настанови, освітні студії та критичні огляди стали невід'ємною частиною змісту преси. У Німеччині влада навіть зобов'язувала інтелектуалів інформувати публіку про «корисні істини»¹. Преса стала інструментом виховання критичної налаштованості публіки. Подвоєння кількості видань кожні 25 років упродовж XVIII ст. сприяло потягу до читання, розкриваючи можливості спілкування, започатковані у салонах і кав'ярнях, – на початку 1740-х рр. була заснована перша публічна бібліотека, розпочали діяльність літературні клуби, гуртки тощо. У полісі володарем думок був оратор як публічний/ політичний діяч, і його промови безпосередньо перед громадянами мали бути увиразнені відповідною поставою, «культурою жесту і пози». Натомість, володарем думок європейців модерної доби став письменник/ публіцист, який звертався до громадян не лише (і не стільки) у промові віч-на-віч, скільки за допомогою друкованого слова.

Свобода преси від початку зазнавала утисків з боку урядів і навіть парламентів. Ю. Габермас демонструє це на прикладі розвитку преси у Великій Британії², водночас зазначаючи, що саме британська преса «мала унікальні свободи». Дискусії, а головне – критика діяльності уряду, корони й рішень парламенту були інституціоналізовані через низку опозиційних ЗМІ, періодичні звіти опозиції як у газетах і журналах, так і у вигляді збірників промов лідерів опозиції та політичних журналістів (до яких належали й видатні письменники, котрі поєднували літературну діяльність і політичну активність – Д. Дефо, Дж. Свіфт, О. Поуп). Варто пригадати зауваження Д. Г'юма щодо «змішаної форми правління», оскільки це стало вирішальним в утвердженні політичної свободи. Як зауважує з цього приводу британський фахівець з проблем інтелектуальної історії Просвітництва Дж. Ізраель, «дух народу має постійно бути натхненним для стримання амбіцій двору, і загроза збудження цього духу має слугувати для запобігання таких амбіцій»³. Але тут потрібно зафіксувати сприйняття принципово іншої конфігурації публічної сфери.

Приклад британської свободи преси є парадигмальним для розуміння громадянського дискурсу як політичного інструменту впливу на владу. Свобода у висловленні позиції не була дарунком влади суспіль-

¹ Ibidem. [придатні до використання істини (Там само)].

² Ibid. – Р. 59–62. [С. 104–108].

³ *Israel J. I. Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man. 1652–1752.* – Oxford: Oxford University Press, 2006. – Р. 53.

ству, не засновувалася на згоді громадян і держави інституціалізувати цей параметр громадянського життя. Свобода виборювалася в дискусіях й активних діях (влади, що прагнула запровадити цензуру, й громадських осередків, які виступали проти цього тиску). «Свобода зовсім не була такою, що вважалася б доведеною, і потребувала пильності й стійкості у [її] відстоюванні»¹. Постійне балансування на межі застосування владних важелів примусу й громадянського спротиву загрозам з боку держави, власне, й визначали суть політичного впливу суспільства на владу. Й сама прецедентність організованих виступів громадськості ставала в подальшому основою розширення меж цього впливу.

У випадку з пресою якнайвиразніше проявляється відмінність політичних вимірів громадянської сфери, яку сучасна американська мислителька С. Бенхабіб визначає по лінії «ліберально-представницька публічна сфера» – «радикально-партисіпаторна публічна сфера»². Британський контекст якраз і стосується першого поняття: публічна сфера є механізмом, через посередництво якого інституції громадянського суспільства надають легітимність владі на управління. Інструментом легітимації влади є опосередкована публічною сферою згода (*consent*) на таке управління. Натомість друге поняття фіксує французьку традицію сприйняття публічної сфери, що обмежувалася лише критичною налаштованістю щодо подій культурного життя, і принаймні до революції 1789 р. громадянське суспільство (публіка) не мало змоги реально впливати на прийняття політичних рішень. Тому інтелектуали-просвітники, зокрема Ж.-Ж. Руссо, наголошували на необхідності прямої участі громадян у державному управлінні. Французький мислитель А. де Токвіль через півстоліття після революційних подій у Франції здійснив блискучий аналіз причин формування радикально-партисіпаторної моделі громадянського суспільства, назвавши діяльність французьких просвітників «книжною політикою»³. За відсутності досвіду громадянської взаємодії з політичних питань в умовах неможливості застосування реальних чинників впливу на владу французькі просвітники мрійливо теоретизували щодо радикальних перетворень, безпосередню участь у яких брав би кожен громадянин. Це уявлялося таким невідкладним завданням, що чекати поступового реформування суспільно-політичного простору французькі просвітники просто не могли – вони вимагали нагальних змін.

¹ Ibidem.

² Benhabib S. The Reluctant Modernism of Hannah Arendt. – Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1996. – P. 202.

³ Токвіль А. де Давній порядок і революція: Пер. з фр. – К.: Юніверс, 2000. – С. 127.

Недооцінка Ю. Габермасом конкретно-історичного контексту формування ліберально-представницької моделі громадянського суспільства, публічної сфери, де обговорення питань культурного життя були тісно переплетені не просто з обговореннями суспільно-політичних проблем, а й з винайденням і застосуванням адекватних обставинам важелів впливу на владу, прирікає його на обґрунтування ідеалізованої публічної сфери. Його дослідження, насичене історичними фактами і соціологічними узагальненнями, тим не менше, покликане довести істинність досить таки ідеалізованої концепції комунікативної дії.

Прояснюючи початкові раціональні умови процесу досягнення порозуміння, Ю. Габермас виходить з ідеї про комунікативну дію як прояснення початкових раціональних умов процесу досягнення порозуміння. «Комунікативна раціональність звертається до старих ідей логосу, оскільки він приносить із собою конотації ненасильницького об'єднання, сили дискурсу, що веде до вибудовування консенсусу, в якому учасники долають свої первинні, засновані на суб'єктивності, погляди на раціонально мотивовану згоду»¹. На думку Ю. Габермаса, сила дискурсу, що веде до вибудовування консенсусу (згоди), є центральним досвідом, який особа отримує у соціальному житті. Тобто мислитель виходить із того, що раціональний дискурс є наймогутнішою силою, що свого часу забезпечила владу закону в країнах Західної Європи. Щоб обґрунтувати це положення, що викликало безліч критики, він пише працю «Структурна трансформація публічної сфери», соціологічно орієнтований аналіз феномена публічної сфери як форуму для висловлення аргументів.

Найвідоміший опонент Ю. Габермаса, французький філософ М. Фуко, при визначенні причин, за яких стало можливим покласти і прийняти взаємозобов'язання держави і суспільства й змусити сторони дотримуватися встановлених законів, засновується не на знанні-логіці, а на практиці. Орієнтація на *phronesis* як тип знання, спрямований на конкретну ситуацію, дозволяє М. Фуко виводити практику свободи із боротьби за її утвердження, що й відповідає його генеалогічному методу. «Для Фуко *praxis* і свобода походять не з універсалій чи теорій. Свобода є практикою, і її ідеал не є утопічною відсутністю влади. Спротив і боротьба на відміну від консенсусу є надійною осно-

¹ Цит. за: *Flyvbjerg B. Habermas and Foucault: Thinkers for Civil Society? // British Journal of Sociology*. – Vol. 49. – № 2. – (June 1998). – P. 212.

вою практики свободи»¹. На основі цього положення датський дослідник Б. Флівбйорг зазначає, що «така боротьба є центральною для громадянського суспільства як всередині, тобто у відносинах між різними групами громадянського суспільства – групами різної статі чи етнічної приналежності, наприклад, – так і зовні у відносинах громадянського суспільства із урядом чи бізнесом, де боротьба проти домінування може бути названа засадничою для громадянського суспільства»².

Кожен із цих підходів, претендуючи на вичерпність і цілісність осмислення соціально-політичних засад Модерну, не може розглядатися як єдино правильний, хоча б тому, що полеміка, яка розгорнулася між Ю. Габермасом і М. Фуко та їх послідовниками, вказала на слабкі сторони кожного із них. Огляд реальних процесів, що відбувалися в Європі від початку Модерну, звернення до письмових свідчень сучасників якраз і дозволяють стверджувати, що зрозуміти їх можливо, перш за все, маючи на увазі не ті взаємовиключення, які наголошують ці концепції, а саме точки їх взаємодитики і взаємодоповнення.

У Великій Британії громадянське суспільство почало формуватися найраніше, і його соціально-політична ефективність, як протипага конституційно обмеженій владі монарха та представницьким структурам, якраз і демонструвала єдність визначених Ю. Габермасом і М. Фуко чинників. Саме тому, що свобода виборювалася із зброєю в руках і привид повстань, заколотів і безладдя дамокловим мечем нависав над країною, пошук консенсусу в реальній, а не в ідеально сконструйованій ситуації за «завісою незнання», у суспільному дискурсі уявлявся єдино можливим шляхом усіх зацікавлених сторін. Дотримання законів, визнання взаємозобов'язань влади і суспільства були гарантією миру й стабільності. Загальносуспільний форум, просторово уможливлений через ЗМІ, був запорукою контролю за діяльністю влади й самоконтролю суспільства за дотриманням соціальних зобов'язань, на доповнення до офіційно визнаних функцій державного апарату з підтримання порядку.

Надзвичайно важливим інструментом дії публічної сфери як форуму суспільних обговорень стало формування суспільної думки. Висловлювання лідера британської опозиції Ч. Фокса щодо значення ЗМІ у процесі надання матеріалу для дискусій виявилось парадигмальним: «Надати громадськості засоби для формування [суспільної] думки»³.

¹ Ibid. – P. 223.

² Ibid. – P. 224.

³ Цит. по: *Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere.* – P. 66. [С. 111].

Суспільна думка – феномен, коріння якого сягає родової спільноти. Від часів свого виникнення вона засновувалася на безособовому авторитеті спільноти й транслиувалася у вигляді наказів чи приписів, артикульованих головою роду як персоніфікацією такого авторитету. Зобов'язувальний характер приписів обумовлювався визначенням: «Так заведено». Але поява суспільної думки як дієвої сили публічного простору Модерну принципово відрізнялася від своїх історичних аналогів так само, як і громадянський простір суспільства Модерну відрізнявся від античного поліса чи ренесансної комуни. Термін «суспільна думка» отримав у XVIII ст. нове значення у зв'язку з поняттям «публіка». Окрім осіб, безпосередньо включених у новий тип господарювання, до буржуазної публіки належали представники вільних професій, прямо не пов'язані з капіталістичним господарюванням, але саме воно спричинило їх появу, – юристи, лікарі, офіцери, вчені, митці. Поступово саме представники «ліберальних професій» склали серцевину публічної сфери, оскільки вони виявилися носіями тих якостей, що необхідні були для ефективного функціонування суспільства як громадянського суспільства. Відтоді суспільна думка – це критична налаштованість громадськості щодо формування власних суджень. «“Суспільна думка” наразі не означала нестабільності й віддаленості від істини, вона висловлювала більше, ніж просто вузькі забобони. Вона дедалі більше розумілася як колективне висловлення “раціональної об'єктивності”»¹.

Відтак, суспільна думка почала напрацьовуватися у процесі публічного обговорення в режимі реального часу. В її артикулюванні значною мірою відчувалася апеляція до здорового глузду учасників дискусій. І найголовніше – формування суспільної думки ставало нагальною потребою, оскільки презумпція згоди для прийняття рішення з певного питання означала напрацювання консенсусу.

Епістемологічна функція суспільної думки та шляхи її формування у публічному просторі засновувалися на розумності й критичності мислення. А це передбачало достатньо високий рівень освіти. Не просто грамотності, адже М. Лютер, давши кожному вірянину в руки Біблію, ініціював широкі освітні програми у реформаційній Європі, а саме освіченості як включення у культуру «великої традиції» з її високим рівнем грамотності, знанням класичних мов, з опорою на античних аристократичних авторів².

¹ Микешин М. И. Социальная философия шотландского Просвещения. – С. 151.

² Там само. – С. 49.

Основним критерієм включення у публічну сферу, як це не парадоксально, виявилася освіта. Публічна компетентність вимагала володіння знаннями, набуття яких засновувалося на критичному мисленні. Але освіченість і буржуазність лише позірно є несумісними для суспільства раннього Модерну. «Фактично обидва критерії демаркують значною мірою одне й те ж саме коло осіб, оскільки формально освіта того часу була наслідком, а не передумовою соціального статусу, який, в свою чергу, був переважно обумовлений правом особи на приватну власність. Освічені прошарки й були приватними власниками»¹. Тому зрозуміло, що публіка, основний рушій громадянської сфери, була читаючою публікою.

Навернення публіки до культури «великої традиції» сприймалося в той час як забезпечення такого рівня освіченості, щоб використання розуму було не лише гаслом, а й практикою. І освіченість публіки не мала бути абстрактною у тому сенсі, що розум повинен був використовуватися дійсно для напрацювання консенсусу щодо загальнозначимих питань. Ця місія й покладалася на просвітників.

2.4. Наукові пошуки Модерну: Просвітницький проект і коригування живої моральнісної практики

Відшукувати чіткі визначення Просвітництва, можливо, наймасштабнішого проекту Модерну, виявляється марною справою. І не тому, що бракує самих концепцій, а тому, що їх дуже багато, й вони настільки розмаїті, що не лише занадто амбіційно сподіватися підвести їх під спільний знаменник, а й складно віднайти загальноновизнану вихідну точку, з якої слід розпочинати дослідження його природи.

У проекті Просвітництва за певної методологічної налаштованості можна, дійсно, віднаходити метанаративи, грандіозність і масштабність яких, заснована на майже релігійній вірі в силу людського розуму, призводила до сцієнтизму як ідейного пошуку фундаментальних засад картини світу в цілому і соціального його сегмента, зокрема.

Є сенс розпочинати такий розгляд із визначення ролі нової науки у становленні модерного світу та її впливу на формування Просвітниць-

¹ *Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere. – P. 85. [Ці два критерії фактично доволі повно перекривають одне й те ж саме коло осіб; адже шкільна освіта на ті часи була радше наслідком, ніж передумовою суспільного статусу, який зі свого боку первинно визначається через правоможність посідання майна. Освічені стани – це також і стани маєтні (С. 132)].*

кого проекту. Джерела наукового імпульсу раннього Модерну можна шукати в різних напрямках. Врешті, найбільш усталеною є точка зору, що прогрес знання як наукового знання був зумовлений зростанням капіталістичного господарювання, що потребувало технічних і технологічних напрацювань, розробок для збільшення раціонально обраховуваних прибутків і рентабельності. Ф. Бекон своїм знаменитим гаслом: «Знання – сила» ніби проголошував, що наука і наукове знання здатні принести людству надзвичайну користь, покращити його життя.

Можна дивитися на надзвичайну авторитетність наукового знання й дещо під іншим кутом зору. М. Вебер ввів поняття «розчаклування світу» для позначення загальної налаштованості доби на раціоналізацію та інтелектуалізацію соціального простору. «Найвищі, найшляхетніші цінності пішли із суспільної сфери чи у потойбічне царство містичного життя, чи у братерську близькість безпосередніх стосунків окремих індивідів між собою»¹. Таке окреслення духу Модерну має свої підстави й, дійсно, визначає основні вектори духовних пошуків епохи. І засадничою виявляється власне раціоналізація, до визначення якої є сенс вдатися в першу чергу. Розчаклування світу, що невідворотно відбувалося під впливом перемоги Реформації на півночі Європи, потребувало нового обґрунтування його засад, безумовно метафізичних, проте які позбулися божественної складової. Тут ще зарано говорити гаслом Ф. Ніцше: «Бог помер», але він ніби відсторонився від безпосереднього керівництва світом, всесвітом.

Емпіризм і раціоналізм – ці дві основні й почасти взаємовиключні стратегії модерного філософування – якраз і є земними санкціями, земними важелями, що заступають місце теологічного/схоластичного обґрунтування. І хоча мислителі у своїх концепціях згадують Бога і відводять йому гідне місце, але це не применшує радикальність розриву із попередньою мисленнєвою парадигмою. Віднині наука отримує знання на основі досвіду й експерименту. Як іронізував М. Гайдеггер, середньовічний філософ Р. Бекон також вимагав експерименту, але розумів його не як експеримент дослідницької науки, а як пізнання того, як речі поведуться в порядку правила. У домодерному світі експеримент розумівся як споглядання речей, і це відповідало більше традиції Аристотеля, ніж ньютонівському розгортанню гіпотези із вихідної схеми природи². У світі Модерну, коли природа, довко-

¹ Вебер М. Наука как призвание и профессия: Пер. с нем. // Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. – 2-е изд. – М.: РОССПЭН, 2006. – С. 545.

² Хайдеггер М. Время картины мира. – С. 44–45.

лишній світ постали схемою, *проектом*, тоді, як зазначав М. Гайдеггер, світ перетворився на картину.

Онтологічні студії М. Гайдеггера у його промові «Час картини світу» дозволяють не просто зрозуміти глибинні смисли *науковості* модерного світосприйняття, а й надають змогу осягнути першооснови визрівання моральної філософії Модерну як особливої царини наукового знання.

Глибинна єдність розвитку новоевропейської науки і новоевропейської моралі – це не тільки підсвідоме прагнення мислителів доби раннього Модерну «онауковити» етику, у відповідності з панівним у той час поглядом на роль і значення науки. Приховане відчуття невідповідності суті етики й науки про природу (що знайде занадто запізніле обґрунтування у неокантіанському розрізненні наук про природу і наук про дух, і, зрештою, підкреслить розрізнення методів їх осягнення) на зорі нової доби ретушувалося під наукоподібність. Тут можна пригадати славетну «Етику» Б. Спінози, побудовану за «геометричним методом», яка не лише своїм зовнішнім облаштуванням, запозиченим із геометрії методом «доведення», а й за своєю суттю виявилася апофеозом по-декартівськи схопленого раціоналізму. Своєю «Етикою» Б. Спіноза осягнув майже всю філософію, єдиною практичною експлікацією якої для абстрактної людини міг бути лише абстрактний імператив: виконати фундаментальну місію бути вільною. Раціональні способи обґрунтування цього імперативу власне й утворюють простір філософії моралі, як вона була закладена мислителями раннього Модерну. Особливість її у тому, що вона конституює сферу, «в якій правила поведінки, які не є ні теологічними, ні правовими, ні естетичними, отримали власний культурний простір... Коли це розрізнення морального і теологічного, правового та естетичного стало визнаною доктриною, проект незалежного раціонального обґрунтування моралі стає не лише справою окремих мислителів, а й головним завданням північноєвропейської культури»¹.

Уможливлення *незалежного обґрунтування моралі* відбувається завдяки розчаклуванню світу, яке в термінології М. Гайдеггера є *становленням світу як картини*. Зміна мислинневої стратегії в осмисленні світу й перетворення його на картину намічається і розгортається одночасно із становленням людини як суб'єкта і пов'язана із втратою людиною безпосереднього зв'язку із світом як із буттям сущого. Тоді майже одночасно відбувається й рефлексія щодо його цінності. «Де

¹ Макінтайр Е. Після чесноти. – С. 62.

світ стає картиною, там до сушого в цілому приступають як до того, на що людина спрямована і що вона тому хоче відповідно піднести собі, мати перед собою і тим самим у рішучому смислі пред-ставити перед собою»¹. Світ як суще в добу Модерну постає завдяки суб'єкту, який пред-ставляє й установлює його. У термінології М. Гайдеггера, «лише там, де суще стало предметом пред-ставлення, суще відомим чином позбавляється свого буття»². У такому ракурсі формулювання М. Вебера про розчаклування світу конкретизується через уточнення, що цінності тому й пішли із суспільної сфери, що в такій якості були усвідомлені лише ретроспективно.

Мораль у модерному сенсі виникає як усвідомлена інтелектуалами доби потреба відшукувати єднальні чинники суспільного життя в умовах опосередкованості суспільних зв'язків. Вихідними параметрами такого осмислення моралі стали науковість і соціальна значимість побудов. Для розуміння змістовного наповнення слід звернути увагу на специфіку усвідомлення інтелектуалами своєї місії побудови моралі.

Раціональний індивід, автономний суб'єкт, який вчиняє згідно з максимом, керуючись якою він може бажати, щоб вона стала всезагальним законом, такий індивід є центром світу, і як такому йому підвладні будь-які метазавдання. Апофеозом раціонального обґрунтування світу й місця в ньому людини з відповідними соціально-етичними експлікаціями стала філософія І. Канта. Проти неї та концепцій його послідовників спрямовують в першу чергу свої аргументи сучасні критики проекту Просвітництва. Але у кантівській філософії взагалі, й у його етиці, зокрема, численні автори й сьогодні продовжують віднаходити основи для подальшого філософування в раціоналістичному й універсалістському ключі.

У той же час, на проект Просвітництва можна дивитися і з принципово інших ракурсів. Один із них обґрунтовує сучасний американський філософ Р. Рорті, посилаючись на британського мислителя минулого століття М. Оукшота. Він пропонує розглядати «моральні принципи» (той же категоричний імператив) не як продукт метапроекту, що потребує зовнішньоісторичного обґрунтування і саме тут зазнає поразки, а як поняття, що має сенс лише з огляду на ті інституції, практики й словники моральних і політичних розмислів, які засновують самі ці принципи. Принципи є нагадуванням, символом цих практик, а не їх виправданням чи обґрунтуванням. «В найкращому випадку вони є педагогічними ці-

¹ *Хайдеггер М.* Время картины мира. – С. 49.

² Там само. – С. 55.

лями при оволодінні такими практиками»¹. Мова йде про те, що метою просвітників було вирішення практичних завдань, які поставали перед сучасним їм суспільством. При тому, вирішенням у режимі реального часу. Тому Просвітництво як виховний проект є надійним ракурсом осмислення контекстуальності їхніх завдань.

Лише ретроспективно можна досягти масштабність перетворень, зумовлених певним явищем. Залишаючи поки що поза увагою питання про власне завершення Просвітницького проекту й відтак можливість реальної ретроспекції на його продукт, слід зазначити, що й дистанційованість у часі від епіцентру Просвітництва вже дозволяє наповнювати його тими смислами, про які самі сучасники й не знали, хоча й створювали їх. Осягнути здобутки своєї доби можна лише частково, та й то лише на стадії її завершення. За крилатим висловом Г. Гегеля, сова Мінерви починає свій політ лише із настанням сутінок.

І. Кант під таким кутом зору постає фігурою не менш парадигмальною, ніж Аристотель для античного світу. Його концепція Просвітництва, окреслена у «Відповіді на питання: Що таке Просвітництво?» є достатньо пізньою за часом створення – у 1784 р. журнал *Berlinische Monatschrift* поставив питання про сутність процесу, яким Європа була охоплена вже майже століття. І саме тому І. Кант, скоріше, підсумовує соціокультурний досвід доби, перебуваючи вже в її «сутінках». Отож мав рацію М. Фуко, іронізуючи щодо питання редакції: сучасна філософія створила навколо відповіді на нього філософський етос такого гатунку, подолати який навіть сьогодні не вдається. Просвітництво в особі редакторів поставило питання, що вимагало осмислення доби своїми «вченими»/ інтелектуалами, до яких належав І. Кант, так само як і М. Мендельсон, який раніше за І. Канта надіслав до *Berlinische Monatschrift* свій рукопис про сутність Просвітництва. Це питання проблематизувало ставлення людини до сучасного й одночасно – спосіб історичного існування й конструювання самої себе як автономного суб'єкта. І це було, власне, питання, у дусі Просвітництва².

З іншого боку, якщо мати на увазі ті реальні практики й інституції, що уможливили кантівську концепцію, тобто звернутися до специфіки німецького Просвітництва, то впадає у вічі майже суцільна невідповідність її тій ліберальній налаштованості, яка здатна викликати

¹ Rorty R. Contingency, Irony and Solidarity. – Cambridge: Cambridge University Press, 1995. – P. 59. [У рос. перекладі див.: Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность: Пер. с англ. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – С. 89].

² Фуко М. Что такое Просвещение? – С. 140.

суспільний дискурс з актуальних суспільно-політичних питань. Вистраждане об'єднання німецьких земель в єдину національну державу відбулося лише у 1871 р., а у XVIII ст. не лише кордони між маленькими князівствами ставали на заваді розгортанню загальносуспільного дискурсу, а й абсолютистські режими в кожному із них, контроль над пресою і суворі розправи над незалежними видавцями¹. Більше того, соціальні бар'єри між аристократією і буржуазією, подолані у Франції та Великій Британії під час і завдяки Просвітництву, у Німеччині обмежилися князями через тотальну залежність знаті від двору. Аристократія була «не здатною до того, щоб у спілкуванні з буржуазними інтелектуалами, економічно й політично відділеною сферою “суспільства”, розвинулася у культурно домінуючу й критично об'єднану публіку»². Німецькі інтелектуали, обмежені у спілкуванні невеличкими осередками однодумців, не лише не мали достатніх можливостей для дійсно загального дискурсу із включенням у нього вищих і нижчих кіл суспільства, а й не мали політичних важелів впливу на владу. Обмежені у своїх можливостях з усіх боків, єдине, що вони могли, – поринати у найвищі сфери духу як єдино можливе царство свободи. Критика К. Марксом «німецького, чи “істинного”, соціалізму», попри всю свою провокативність, дуже образно ілюструє той духовний клімат, який тільки й залишався німецьким інтелектуалом: «Література втратила все безпосереднє практичне значення й прийняла вигляд чисто літературної течії. Вона мала набути характер дозвольного мудрування про здійснення людської сутності»³.

Саме через цю специфіку німецького контексту занадто уможливлені видаються міркування І. Канта про дієвість публічного простору й викликає підозру його надмірна захопленість «освіченим монархом». Противник парламентаризму й республіканізму, він повсякчасно висловлює свою цілковиту підтримку абсолютизму Фрідріха II.

Є сенс детальніше зупинитися на цій праці І. Канта, але не для того, щоб у душі модерної філософії відшукувати у ній передумови постановки питань його критичного періоду, а для того, щоб показати, як уможлидність побудов спотворює дух реальної практики за лібера-

¹ *Habermas J.* The Structural Transformation of the Public Sphere.– P. 71–73. [С. 117–119].

² *Ibid.* – P. 72. [Воно (дворянство – М. Р.) не мало змоги відрізати як від економічних, так і від політичних функцій сферу «світу» в комунікативному процесі з бюргерськими інтелектуалами вибудувати до культурологічно престижної резонансної публіки (С. 117)].

³ *Маркс К.* Манифест коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 4. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – С. 451.

льно-представницькою моделлю публічної сфери. Примітно, що І. Кант представив детальний опис функціонування громадянської сфери, але уявляв її з точністю до навпаки, підмінюючи місцями приватність і публічність¹. Мислитель визначив, що у соціальному світі кожна людина діє як приватна особа, й тут вона як така повинна коритися владі, бути покірливою для того, щоб влада здатна була «засобами штучної єдності» спрямовувати суспільство на реалізацію суспільних цілей і стримувати суспільство від знищення таких цілей. Коментуючи І. Канта, М. Фуко справедливо зауважив: «Кант не вимагає сліпого тваринного підкорення, однак вимагає використовувати розум стосовно до обставин, що склалися; у даному випадку розум підпорядкований цим конкретним цілям. Відтак, тут людина не може вільно користуватися розумом»².

Приватністю є також підкорення наказам монарха та системі влади, яка промовляє від його імені. Як приватна особа кожен може й має діяти і міркувати у відповідності зі встановленим порядком, з повагою до влади. Але така конформність у приватній сфері передбачає самореалізацію у публічному просторі – участь у діяльності клубів, асоціацій вимагає обговорення як власної незгоди із встановленою владою, так і пропозицій щодо її вдосконалення. Щодо будь-якого суспільно значущого питання громадянин може й мусить висловлювати публічно свою думку, чи стосується це сплати податків, чи військової служби, релігійних і церковних справ.

Врешті, такі суспільні обговорення призводять до суспільного дискурсу, не порушуючи встановлений порядок. Тобто, суспільство діє як налагоджений механізм, кожен член якого, виконуючи свої обов'язки і зобов'язання, не стільки критикує недосконалість цього механізму, скільки обговорює шляхи його вдосконалення/поліпшення: «Кожному громадянину ... слід... як вченому публічно... робити зауваження стосовно недоліків в існуючому устрої, при чому запроваджений порядок все ще б існував до тих пір, поки погляди на сутність цих справ не поширилися б і не були б доведені настільки, що вчені, об'єднавши свої голоси..., могли б представити перед тронем пропозицію»³. І результатом представлення такої публічно обговореної пропозиції обов'язково буде реформа, ініційована суспільством (суспіль-

¹ Див.: *Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Сочинения в шести томах. Т. 6. – М.: Мысль, 1966. – С. 29.

² *Фуко М.* Что такое Просвещение? – С. 136–137.

³ *Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? – С. 32.

ними обговореннями) й проведена освіченим монархом. І знову – члени суспільства як приватні особи коряться по-новому встановленому порядку й знову як публічні особи обговорюють шляхи подальших вдосконалень. Мудрість монарха полягає у сприянні підданам (громадянам держави) користуватися розумом і висловлювати пропозиції щодо поліпшення устрою через удосконалення законодавства. А мудрість і розумність громадян – у підкоренні, підтримці влади у консолідації суспільства для досягнення спільного блага і процвітання.

Тут доречно зауважити, що сама логіка розгортання публічної сфери в цій концепції як теоретична модель визначає подальшу традицію осмислення громадянського суспільства як позаполітичної царини, де самоорганізація громадян відбувається на засадах приватної власності й усезагальної формальної рівності людей. Інституції громадянського суспільства покликані захищати реальне функціонування власності, але жодним чином не можуть впливати на державну владу, виступаючи щодо неї дієвою противагою. Можливо, то був вплив І. Канта, а можливо, специфічний німецький контекст із мріями його інтелектуалів про єдину могутню державу визначав відповідну налаштованість. Але найвидатніші протагоністи такого погляду на громадянське суспільство, Г. Гегель, а за ним і К. Маркс, були схильні визначати його як царину, вільну від політики, сферу недержавних і неполітичних відносин суспільства. Істотна складова громадянського суспільства, економічна сфера, відділена від суспільно-політичних важелів, врешті дістала у К. Маркса узагальнення щодо своєї визначальності, а потім з'явився прогноз Ф. Енгельса про відмирання держави¹. А на практиці це вилилося в одержавлення всього суспільства².

Повертаючись до есе І. Канта, слід зазначити, що він у ньому, справді, дав відповідь на поставлене редакцією питання, одним формулюванням охоплюючи всю суть доби: «Для цього просвітництва потрібна лише свобода, і при тому найневинніша, й саме у всіх випадках публічно використовувати свій розум»³. Для сучасного І. Канту людства настала пора вирости із «неповноліття», тобто із нездатності спиратися на власний розум, й почати жити без стороннього керівництва,

¹ *Энгельс Ф.* Письмо к А. Бабелю // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 19. – М.: Госполитиздат, 1961. – С. 5.

² *Апресян Р. Г.* Гражданское общество // Гражданское участие: ответственность, сообщество, власть. Неконцептуальный сборник / Отв. ред. Р. Г. Апресян. – М.: Аслан, 1997. – <http://ethics.iph.ras.ru/works/GU/GU>

³ *Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? – С. 29.

без опікунства щодо вибору способу життя. Публічність якраз і означає, за І. Кантом, що людина як самостійно мисляча істота належить до розумного людства.

А просвітники – це інтелектуали («вчені»), які «скинувши із себе ярмо неповноліття, поширюють навколо дух розумної оцінки власної гідності й покликання кожної людини мислити самостійно»¹. Інтелектуал, виступаючи перед читаючою аудиторією, дає їй світло просвіти: «Під публічним... застосуванням власного розуму я розумію таке, яке здійснюється кимось як вченим, перед усією читаючою публікою»². І саме в цьому людина Просвітництва є вільною.

Отже, свобода публічно використовувати розум, критичне мислення є, дійсно, тими рушійними силами, які Просвітництво поклало в основу своїх програм. Але місія тогочасного інтелектуала полягала не лише в позаісторичному обґрунтуванні цих засад, а й можливо, в першу чергу, у поширенні просвітницького духу, в сприянні освіті співгромадян, публіки. Одним із найважливіших завдань просвітників було позбавлення людського розуму від забобон і пересудів, й цю місію вони продовжили після своїх попередників, засновників нової філософії. І якщо сучасність розуміє це формулювання І. Канта як метазавдання проекту Просвітництва, то для самого мислителя ця місія була максималістською (тому що умоглядною), але менш амбіційною. Якщо ж звертатися до реальної практики, то завдання, які ставили перед собою британські просвітники, були менш претензійними.

У своєму дослідженні Ю. Габермас підкреслив, що «лише через критичне сприйняття (*absorption*) філософії, літератури і мистецтва публіка досягала освіченості (*enlightenment*) і усвідомлювала себе як вирішального [чинника] життєвого процесу (*realized itself as the latter's living process*)»³. Культивування критичного мислення, а за великим рахунком – освіта публіки – були на порядку денному мислителів-просвітників. Віра в силу людського розуму тим більше надихала інтелектуалів на здійснення подібних соціальних проектів, чим масштабнішими були перетворення у світі, свідками і безпосередніми учасниками яких вони були. Велика Британія за цим показником уявлялася навіть самим просвітникам ледве не зразком суспільного прогресу.

¹ Там само. – С. 28.

² Там само. – С. 29.

³ *Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere.* – Р. 42. [лише через критичне сприйняття філософії, літератури і мистецтва [публіці вдається] просвітити себе, тобто збазувати себе як живий процес просвітництва (С. 87)].

Можливо, то є збігом обставин, що найвидатніші британські (й особливо шотландські) просвітники виявлялися сучасниками тих величних зрушень у соціально-політичному житті, які вони осмислювали в режимі реального часу й практичні поради щодо яких давали своїй публіці. А може й унікальність британців була саме в тому, що вони найкраще зрозуміли всю важливість просвітницької місії коригувати суспільні трансформації не ретроспективно, а актуально.

Майже на очах А. Фергюсона спільнотні форми життя в сільсько-господарській Шотландії відступали перед штучними, відчуженими від спільнотної єдності формами нової соціальної організації громадянського суспільства. Попри свій песимізм щодо цього розриву він віднаходив у собі силу й насагу писати про нові засади суспільного життя, осмислювати ті чинники, які були б здатні консолідувати співгромадян. Д. Г'юму закидають консерватизм у соціально-політичних поглядах і прагнення утримати й обґрунтувати наявний баланс сил як *status quo*¹, але у своїй соціальній етиці він виходив із реалій суспільства, в якому жив. Російський мислитель-західник О. І. Герцен, окреслюючи постать Д. Г'юма, влучно підмічав ті риси, що вказували на укоріненість його в британській традиції: «Засад своїх Г'юм не обирав: він знайшов їх готовими в сучасному йому світі, у своїй батьківщині; він до цих засад мав симпатію як людина практична, як англієць; самий спосіб життя вів його до них: Г'юм був дипломат, історик, а перш за все купець, незважаючи на аристократичне походження»². Розумність і розсудливість стали основою практичного філософування, тобто етики, більш того – етики соціально орієнтованої. Д. Г'юм засновував свою концепцію на тих ліберальних цінностях, релевантність яких убачав у людській природі. Психологізм, за який дорікають Д. Г'юму, якраз і може бути пояснений тим, що для мислителя важливо було відшукати реальні рушії людської поведінки задля того, щоб показати своїм співгромадянам вірний шлях у практикуванні «суспільного блага». Реалії нового господарювання та їх значення для облаштування суспільного життя ставали предметом розмислів й А. Сміта, який взагалі пов'язував суспільне процвітання із свободою ринкової економіки.

За таку поміркованість у поглядах його представників ряд дослідників, зокрема й Дж. Ізраель, називають британське просвітництво

¹ *Israel J. I. Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man. 1652–1752.* – P. 54–55.

² *Герцен А. И. Письма об изучении природы// Герцен А. И. Сочинения в 2-х т.: Т. 1.* – М.: Мысль, 1985. – С. 389.

«поміркованим» на противагу «радикальному» Просвітництву, представленому переважно французами¹. Але переконання у поступальності виховного впливу філософії, літератури на співгромадян (наприклад, допомога їм порадами через поширення власних розмислів замість провокативних виступів і закликів до революційних перетворень, чим і відрізнялися французи) виправдовувалася – Велика Британія перетворювалася на наймогутнішу державу світу, і цей процес у XVIII ст. відбувався без значних соціальних катаклізмів.

Поміркованість не означала споглядального характеру творчої діяльності. Британські просвітники не ховалися від життя в стінах бібліотек і кабінетів. Відповідно до національної традиції вони поєднували філософські розмисли з перебуванням на державних і педагогічних посадах, були хранителями бібліотек і вихователями, брали активну участь у суспільно-політичному житті своєї країни², порадами, проектами і зрештою своєю включеністю у публічний дискурс прагнули поліпшити облаштування соціального життя. Й саме тому вони можуть бути названі ідеологами, у первинному значенні цього слова, не затьмареному подальшими історичними нашаруваннями його значень.

У своїх тезах з ідеології Е. Гідденс підкреслює зануреність ідеолога у щоденну практику суспільного життя: «Найтонші форми ідеології полягають у методиках, якими організуються конкретні щоденні практики. Якщо хтось просто визначає ідеологію як зміст висловлених систем переконань, то значний простір релевантної людської діяльності виявляється виключеним»³. Такий погляд на ідеологію в її позитивних аспектах спрямований в першу чергу проти дослідження К. Мангайма «Ідеологія і утопія», що стало класичним, з його викриттям ідеології як хибної свідомості.

Ідеологія, як визначав її автор терміна Д. де Трессі у 1796 р., була вченням про ідеї, наукою про створення, вираження і поширення ідей. Об'єднані в «Інститут» французькі інтелектуали-ідеологи прагнули взяти під контроль пізнання і спілкування людини задля перетворення

¹ Див.: *Israel J. I. Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity. 1650–1750.* – Oxford: Oxford University Press, 2001.

² Так, А. Сміт до самої своєї смерті був постійним учасником інтелектуального клубу, і на засідання, останнє у своєму житті, запросив однодумців до себе додому, оскільки сам вже був неспроможний вийти з помешкання (*Микешин М. И.* Зазначена праця. – С. 35.).

³ *Giddens A. Four Theses on Ideology // Ideology and Power in the Age of Lenin in Ruins: Canadian Journal of Political and Social Theory. 15th Anniversary Issue / Ed. by A. Kroker, M. Kroker.* – Vol. 15. – № 1–2&3. – 1991. – P. 23.

світу на краще¹. І хоча після розгромної статті колишнього члена Інституту, Наполеона Бонапарта, ідеологами почали називати широкий спектр інтелектуалів – від нестримних фантазерів і невинуватих мрійників до маніпуляторів суспільною свідомістю, – є ще одна обставина, що заступає доцільність вживання терміна. І її не можна прибрати закликом до чистоти вживання терміна, в дусі М. Гайдеггера й Х. Арендт. Саме історичний контекст його появи перебуває на перешкоді смислам, які на нього покладаються в контексті визначення британських просвітників як ідеологів. Д. де Трессі писав підручник «Елементи ідеології» у післяреволюційній Франції, коли не тільки унаочнилися результати залучення у реальну практику ідей радикального Просвітництва – його насильницьким наверненням народу до громадянських чеснот, але й стала очевидною невдача французького Просвітництва у найкращому облаштуванні світу. Гільйотини, цензура й масовий терор як продукти радикального Просвітництва почасти заступили гасла свободи, рівності й братерства, з якими виступали ідеологи-просвітники.

У такому контексті помірковані британці мали мало спільного з ідеологами французької революції й постреволуційного періоду. Але видається, що власне термін «ідеологія» має більші смислові можливості, ніж ті, що були закладені його авторами й підхоплені услід за Бонапартом у Європі XIX ст. По-просвітницьки сприйнята інтелектуалами доби віра в розумність людської природи та її здатність до виховання й освіти; в потужну силу науки, спроможної долати забобони, пришвидшувати спротив упередженням – саме ці смисли вкладає Е. Гідденс у визначення ідеології². Узасадничення соціальної технології на основі наукового підходу у прикладанні знань в емпіричних проектах британського Просвітництва якраз і позбавлене негативних смислів, наслідки яких ретроспективно визначали критики Просвітницького проекту.

У контексті британського Просвітництва, сприйнятого в окреслених вище параметрах ідеології, особливого виміру набувала зверненість інтелектуалів до повсякденних/ рутинних перетворень. На відміну від закликів французів до революцій, британці вбачали своє завдання у налагодженні суспільного життя шляхом виправлення нравів, просвітництва громадян, тобто поступально. На відміну від німе-

¹ Манхейм К. Идеология и утопия: Пер. с нем. // Мангейм К. Диагноз нашего времени: Сборник. – М.: Юрист, 1994. – С. 67–68.

² Giddens A. Op. cit. – P. 21.

цьких колег, й І. Канта зокрема, вони виходили із реального стану справ у своєму суспільстві і з природи людини, побаченої крізь призму психологічних характеристик, тобто реальних рухів її поведінки.

Д. Г'юм поставив собі за мету оновити науку про моральність, засновуючись на земних важелях. Критика Д. Г'юма І. Кантом частково втрачає в силі аргументів саме тому, що соціокультурний контекст мислителів надто різний. У сфері моралі для І. Канта було принциповим розрізнення розуму і розсудку задля того, щоб узасадничити об'єктивний моральний закон безвідносно до емпіричних обставин і чинників. Розум був умовою виходу у царство свободи, що для І. Канта вбачалося можливим у сфері духу. Через брак простору практичної реалізації просвітницьких ідей здоровий глузд як практична здатність судження в німецькій традиції не знайшов обґрунтування. А Д. Г'юм, як і переважна більшість його співвітчизників, був налаштований достатньо практично для того, щоб відшукувати цілком земні важелі для узасадничення свободи (як ліберальної цінності).

РОЗДІЛ 3. СТРАТЕГІЇ УЗАСАДНИЧЕННЯ МОРАЛІ В ПРОСВІТНИЦТВІ

3.1. Конкуруючі програми обґрунтування моралі: «лінія Канта» і «лінія Г'юма»¹

Від часу виникнення науки про мораль впадає в очі навіть не розділеність діючого суб'єкта на два несумісних між собою образи, а, принаймні, дві конкуруючі стратегії його узаasadничення. Полеміка І. Канта і Д. Г'юма, а точніше, односпрямована критика першим другого, є не початком і навіть не апофеозом, а проміжним етапом на цьому шляху, єдина значущість якої, можливо, полягає у тому, що вона вперше унаочнила взаємонапруженість цих стратегій. Від того часу людина Модерну вбачається дволиким Янусом, іпостасі якого відкриваються відповідно до кута зору, під яким на неї дивиться етик.

Примітно, що за очевидної наявності цих конкуруючих програм осмислення людини Модерну, лише кантівська піддається нищівній критиці у світі пізнього Модерну (а тим більше дослідниками, котрі позиціонують себе як постмодерністи). При тому, власне «кантівською» ця стратегія є тільки умовно, оскільки там, де мова йде про новоевропейського «суб'єкта», більш коректно посилатися на картезіанську інтелектуальну спадщину як її основу. На величне за задумом і грандіозне за намірами здійснення раціонального обґрунтування новоевропейської суб'єктивності покладали надії чимало філософів раннього Модерну. Але припущення помилки в обрахунках на початку

¹ Широко відомий вислів «лінія Г'юма і лінія Канта» обумовлений популярністю у недалекому минулому праці В. І. Леніна «Матеріалізм та емпіріокритицизм», в якій філософування послідовників як одного, так і другого, попри зазначені В. І. Леніним розбіжності, однаково протиставляються матеріалістичному осмисленню світу [Див., наприклад, вислів: «Для Енгельса (як і для будь-якого матеріаліста) і прибічники лінії Г'юма, і прибічники лінії Канта однаково агностики» (*Ленін В. І. Полное собрание сочинений / Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС – М.: Госполитиздат, 1958. – Т. 18: Материализм и эмпириокритицизм. – С. 214*)]. У даному ж розділі за допомогою вислову «лінія Г'юма і лінія Канта» робиться спроба простежити в параметрах моральної філософії відмінні, але самодостатні узаasadничення моралі Д. Г'юмом та І. Кантом, що не лише не передбачає їх об'єднання для протиставлення якійсь третій «лінії», а й відсуває суто епістемологічну проблематику на задній план.

здуму не могло не призвести до саморуйнації цієї проектної стратегії. Критика, яка кидає тінь на всі просвітницькі програми, не тільки має на увазі саме цей раціоналістичний проект обґрунтування новоевропейської суб'єктивності, але, що найнесподіваніше, – навіть у своїй критиці засновується на повторенні помилок славетних попередників.

Такий хід розмислів впливає із дослідження проекту Модерну, здійсненого Ю. Габермасом у праці «Філософський дискурс Модерну». Власне, проектна стратегія, що потрапляє у поле зору Ю. Габермаса, – це той величний задум, що був ініційований спекуляціями І. Канта, який «відобразив модерний світ у своїй мислительній схемі»¹. Але досягнути велич усіх зрушень, ним засвідчених, зміг Г. Гегель, ретроспективно розглядаючи кантівську філософію як сумірну самоінтерпретацію Модерну. Суб'єктивність, що її Г. Гегель вважав засадничим принципом Модерну, дає йому підстави шукати самозасвідчення доби і розглядати цей пошук як фундаментальну проблему філософії. Суб'єктивність, відмежовуючи людину від світу, заглиблюючи її у самопошук, зумовлює нездоланне відчуження її від світу. А відтак перша спроба надати Модерну «понятійної форми», «схопити у свідомості свій власний час» постає від самого початку разом із критикою Модерну². Питання, що ставить Ю. Габермас як похідні від усвідомлення засадничості принципу суб'єктивності, саме й спричиняють не тільки критичність мислення (рефлексію) як вихідну настанову суб'єктивності, а й критику проекту як його саморуйнацію: «Чи є принцип суб'єктивності й притаманна йому структура самосвідомості достатніми як джерела нормативної орієнтації?»; «Як може бути сконструйована із духу Модерну та внутрішня ідеальна форма, яка водночас не репрезентувала б розмаїття проявів існуючих форм Модерну, але й не накладалася б на них ззовні?»³. Ідеальність побудов, нехтування соціокультурним контекстом, претензія на абсолютність через самозасвідчення є тими похибками, що їх містить у собі ця стратегія мислення, більше того – визначає їх як засадничі у своєму науковому пошуку. І навіть критика зсередини, яка неминуче виникає від самої появи проекту, потрапляє у замкнене цими положеннями коло пошуку істини.

Лінія Д. Г'юма, натомість, почасти залишається на узбіччі цього метадискурсу, який розгортається й сьогодні щодо першої стратегії.

¹ Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну: Пер. з нім. – К.: Четверта хвиля, 2001. – С. 30.

² Там само. – С. 27.

³ Там само. – С. 30, 31.

Це може бути пояснене тим, що І. Кант своєю критикою вихідних положень ґ'юмівського дослідження дискредитував його концепцію, поставивши шотландця та всіх його англо-американських послідовників поза межі величного новоевропейського проекту. І «після Канта», незалежно від позиціонування себе щодо власне кантівської стратегії, континентальним філософам було майже незручно звертатися до британського емпіризму та етики, розрахованої на «комерціалізоване суспільство». Самі ж британці та їхні заокеанські учні й послідовники розгортали свій власний етичний дискурс, практична і прикладна спрямованість якого сприймалася майже беззастережно й некритично. Не претендуючи на метадискурс, соціальна етика англо-американської традиції вирішувала нагальні завдання суспільства, на що й працювали етики та політичні філософи.

Усвідомлена ж континентальними філософами другої половини минулого століття потреба в ефективній етиці не тільки поділила їх на два табори – тих, хто продовжував сперечатися про (закономірну щодо засад становлення) «смерть [ноевропейського/раціоналістичного] суб'єкта», та тих, хто звернувся до англомовної етичної традиції (безвідносно до того, чи вторили вони самим британцям, чи продовжували їхню стратегію, чи поклали її на континентальний раціоналізм), – але й змусила пристати інших на британське окреслення «природи людини» й у своїх побудовах виходити із прикладного її характеру.

Новоевропейське поняття моралі виникає у період раннього Модерну. Але від початку воно формується у цих конкуруючих між собою стратегіях, нездоланність розриву між якими не завжди береться до уваги як інтелектуалами тієї доби, так і сучасними дослідниками-етиками. У той час формується не просто поняття моралі – узаasadничуються два образи моралі, незалежні один від одного. Перший засновується на розумінні людини як суспільного індивіда, а отже мораль постає як суспільна мораль. Другий – на розумінні людини як спрямованої до ідеалу особистості і, відповідно, мораль являє собою шлях удосконалення¹. Всі спроби поєднати ці образи моралі, а тим більше віднайти універсальну стратегію обґрунтування, не лише зазнавали краху, а й дискредитували кожен із них. Засаadничим пунктом розрізнення цих ідейних пошуків стало визначення «суб'єкта моралі», тієї людини, на яку покладалося моральне зобов'язання.

Є сенс окреслити образ людини як «суб'єкта індивідуальної моралі удосконалення», основу першої стратегії («лінії Канта»), і показа-

¹ Це розрізнення Р. Г. Апресяна (История этических учений. – С. 555) береться як вихідний пункт подальших міркувань.

ти не лише його принципову відмінність від «суб'єкта соціальної моралі», а й розкрити сутність і наслідки тих ключових моментів-помилочок, які призвели до цілком логічних континентальних висновків про «смерть суб'єкта», що були результатом очевидної неспроможності моральних програм першої «лінії» забезпечити життєздатність концепції самовдосконалення у широкому контексті.

3.2. Гуманізм, автономія і криза суб'єктивності

Сучасний дискурс щодо становлення новоєвропейської суб'єктивності значною мірою перебуває під впливом ідей М. Гайдеггера, який не лише визначив основні параметри цієї концепції, а й вказав точки її розламу. У вже згадуваній промові «Час картини світу» мислитель зазначив час становлення ідеї суб'єкта в момент перетворення світу на картину і пов'язав його із розривом буття і суцього. Цей розрив, сприйнятий в історичній перспективі, унаочнює прірву між «належним і сущим», відповідно до усталеного в етиці розрізнення. Саме його М. Гайдеггер і покладав в основу концепції новоєвропейського гуманізму.

Гуманізм не є здобутком модерної культури. Свого часу термін *humanitas* використовував Цицерон, зазначаючи, що освіченість і витончений смак, притаманні еллінській культурі, прижилися і на римському ґрунті, а інтелектуали Середньовіччя протиставили гуманістичну спрямованість християнства варварству давніх римлян. Освіченість і людяність – ці дві несумісні конотації гуманізму власне й привертали увагу мислителів західної культури майже від початку її виникнення. І хоча Відродження, загально визнана точка відліку новоєвропейського гуманізму, сприймало саме перший пласт смислів, підкреслюючи високу освіченість, інтелектуальну культуру, витончений смак і вишуканість як складові гуманізму, філософський дискурс Модерну узасадничив друге його значення. Людяність, людиномірність набули в інтелектуальних пошуках доби, а особливо в ретроспекціях її інтерпретаторів виразних рис людино-центризму (антропоцентризму) як безкінечно стверджуваного панування суб'єктивності. Примітно, що всі подальші інтерпретатори, учасники цього дискурсу, дійшли згоди щодо формулювання цієї ідеї, незалежно від своїх вихідних теоретичних настанов, й визначаючи, таким чином, гуманізм як метаконцепцію.

Один із перших інтерпретаторів ренесансної культури, хто власне й відкрив для модерного світу здобутки італійського Відродження, Я. Буркхардт, підкреслював, що «в Італії... на повну силу заявило про себе суб'єктивне начало, людина стає духовним індивідом і пізнає себе

таким»¹. І якої б критики надалі не зазнавала його концепція щодо упередженості, однобокості, необ'єктивності тощо, спільним місцем Ренесансу визнається визначена ним налаштованість доби «всі свої духовно-творчі сили спрямовувати на поглиблення проблеми індивідуума», тобто «принципові ідеї концепції Буркхардта» залишаються в силі, – зазначав пізніше неокантіанець Е. Кассіер². При тому, здатний до самопізнання індивід, відкритий у ту епоху інтелектуалами, лише у Р. Декарта отримав свідоме формулювання завдань, які стихійно і «по-дитячому» (за висловом А. Ф. Лосєва) були окреслені гуманістами. Власне, діяльність останніх тільки підготувала «грунт, на якому пізніше виросло специфічно сучасне уявлення про взаємовідносини “суб’єкта” і “об’єкта”»³. Така латентність суб’єктивності однак стала більш ніж сприятливим ґрунтом для розбудови ідеї новоевропейської суб’єктивності як основи для суб’єкта індивідуальної моралі вдосконалення.

Доречно ще раз повернутися до «Промови про гідність людини» Дж. Піко делла Мірандоли, але не для того, щоб показати її включеність у ренесансний гуманістично-громадянський дискурс. Важливішим наразі є визначення тих індивідуалістичних тенденцій, які сповна були використані філософами раннього Модерну для узасадничення автономного суб’єкта. Для цього є сенс звернутися не стільки до самої промови, скільки до її рецепції Е. Кассіером, який у першій половині минулого століття активно захищав гуманістичну спрямованість кантівської етики, включаючи її у широкий контекст західноєвропейського філософування.

Від Ренесансу взагалі й від Дж. Піко делла Мірандоли, зокрема, йде потужний імпульс визначення індивіда як джерела власних уявлень і вчинків. Індивід отримує норми і закони не від природи речей (як вчив Аристотель) і не від Бога (як наполягала середньовічна філософія), а конститує їх сам, на основі свого розуму і своєї волі. Навіть якщо всім своїм буттям він зобов’язаний Богу, є сфера, де він діє як вільний творець. Образ і подоба Божа, основа, якої ще не могло позбутися Відродження, є даром. Однак «людина не володіє, як спадщиною, своїм справжнім і найглибшим буттям, але це буття пов’язане з її власними діями»⁴. Здатність виконати своє призначення – означає розкрити себе, розумно, неупереджено мислячи і творячи себе. А це є

¹ Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии. – М.: Юристъ, 1996. – С. 88.

² Кассіер Э. Индивид и космос в философии Возрождения: Пер. с нем. // Кассіер Э. Избранное: Индивид и космос. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 36.

³ Там само. – С. 142.

⁴ Там само. – С. 245.

свободою, оскільки «свобода людини полягає у безперервній творчості, що стосується неї самої й ніколи не може зупинитися повністю»¹. На це вказує Дж. Піко делла Мірандола, стверджуючи ідею «вільного і гідного вшанування художника і зодчого самого себе». Не просто Божий дар, а прагнення самостійної діяльності щодо творення самого себе дозволяє індивідові стати вільним майстром.

Із цього випливають принципово важливі положення, які можна реконструювати за текстом Е. Кассіра. По-перше, індивід не є суб'єктом пасивного становлення, а, навпаки, виступає як активний, діючий суб'єкт. Активність, самодіяльність щодо мети і шляхів її реалізації покладаються на нього за самою людською природою. Тому індивід і є майстром, художником, зодчим самого себе, а сама «Промова» є філософським гімном новій людині.

По-друге, розумність індивіда зумовлює його незадоволеність будь-якими обмеженими досягненнями, будь-якими окресленими межами. Самоздійснення полягає у творчому розвитку за всіма напрямками, які індивід обирає для себе сам. «Силою трансформації» називає цю спроможність Е. Кассіра, зазначаючи, що «людина – та істота, якій не було визначено і дано якоїсь певної форми. Вона має владу набувати будь-яких форм»². Велич людини якраз і полягає у цій здатності до трансформації.

По-третє, зусилля, які потрібні індивіду для самодіяльності й трансформації, не є даністю. Він приречений у свободі творчості відшукувати свій власний шлях і потерпати від невпевненості («невпевненість, ця постійна загроза людському існуванню – не у фізичному, але у моральному і релігійному сенсі»³). Однак у цьому моменті важливою є не приреченість, а велич людини. Тому Е. Кассіра наголошує на подвижницькому характері людської творчості, визначаючи її як «подвиг, який [людині] ще потрібно здійснити»⁴.

Індивід сам є джерелом і принципом норм і законів, їх творцем. Саме це є вирішальним для «гуманістичного утвердження власної цінності людини, визначення цієї цінності як прометеївської здатності бути суб'єктом свого буття», – узагальнює розмисли Е. Кассіра французький дослідник А. Рено⁵. Подолання розриву буття і суцього здійснюють

¹ Там само. – С. 253.

² Там само. – С. 253.

³ Там само. – С. 253.

⁴ Там само. – С. 245.

⁵ Рено А. Эра индивида: К истории субъективности: Пер. с фр. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – С. 72.

ся через піднесення суб'єкта над світом при наголошенні унікальності його місії та самодіяльності в її реалізації. Автономія постає відкритістю світу й здатністю розкривати свої можливості повною мірою.

Концепція автономного суб'єкта, представлена І. Кантом, є найбільш пафосно обґрунтованою й тому широко відомою. Найбільшою критики вона тому й зазнає, що ґрунтовність у дослідженні і докладність з претензією на вичерпність висвітлення теми за наочної неможливості керуватися висновками у практичному житті привертали увагу мислителів останніх двох століть.

Вихідною ідеєю кантівської етики є піднесена на недосяжну висоту автономна добра воля, яка максимально підкреслює моральний статус індивіда. Примітно, що перше систематичне викладення етичної концепції було здійснене І. Кантом в «Основах метафізики нравів», де він, зокрема, підкреслив, що для того, щоб бути чесними й добрими і навіть мудрими й доброчесними, люди не потребують власної науки та філософії¹. Але вузькість безпосереднього горизонту і приватних інтересів індивіда не дає розуміння моральної цілісності в усій багатогранності її проявів: «Якщо буденний розум, – зазначав І. Кант, – наважується ухилитися від емпіричних законів і чуттєвих сприйнятів, він заплутується у здогадках, входить у прями протиріччя із самим собою, приходять до загадок, принаймні до хаосу невідомості, неясності і нестійкості»². Цілісність осягнення індивіда як автономного суб'єкта потребує системного, тобто наукового підходу.

Цілком у дусі великого проекту Просвітництва І. Кант відчуває необхідність науки етики в осмисленні царини моралі для того, щоб «ввести в обіг її [науки] припис і закріпити його»³. Це означає, що в сфері практичного здатність до судження (практична мудрість) тільки тоді й починає показувати себе з вигідного боку, коли буденний розсудок виключає із практичних законів чуттєві мотиви, безпосередність сприйняття і обмеженість інтересів окремої людини. І, таким чином, лише поєднання практичного і теоретичного розуму дає змогу вести мову про визначення та здійснення того, що потрібно для свободи людини.

У царині моралі практичний розум має першість щодо теоретичного, і філософія входить у сферу життєво важливих проблем, дозволяючи людині віднайти моральнісну основу для самоздійснення. Ві-

¹ Кант І. Основы метафизики нравственности: Пер. с нем. // Кант И. Сочинения в шести томах: Т. 4. Ч. 1. – М.: Мысль, 1965. – С. 240.

² Там само. – С. 241.

³ Там само.

домий знавець кантівської етики А. В. Гулига підкреслював, що для І. Канта головне – поведінка, а знання про неї – вторинні, і предметом практичного розуму є найвище благо, тобто віднайдення і здійснення того, що потрібно для свободи. Філософський аналіз свідчить, що моральнісні поняття не випливають з досвіду, але апіорно закладені у розумі. «Кант не досліджує походження моралі в цілому як форми свідомості, що виникла разом із суспільством і разом з ним трансформувалася. Мова йде лише про моральний статус індивіда»¹.

Моральний статус індивіда покладається на принцип (закон) автономії, що мислиться лише *a priori* виключно в поняттях чистого розуму, і відтак вся моральна філософія, за І. Кантом, «ґрунтується на своїй чистій частині». Як зазначав І. Кант, стосовно людини моральна філософія нічого не запозичує із знання про людину, антропології (у кантівській термінології) чи «практичної антропології» (за характеристикою А. А. Гусейнова, який підкреслює практичний вимір такої антропології). Моральна філософія навпаки – дає індивіду як розумній істоті апіорні закони, які «звичайно, ще потребують підсиленої досвідом здатності судження, для того, щоб, з одного боку, розпізнати, в яких випадках вони знаходять своє застосування, з другого – прокласти їм шлях до волі людини й надати їм силу для їх виконання»². Тому І. Кант розпочав роботу над наукою про мораль, і невдовзі вийшла друком «Критика практичного розуму».

У вступній частині до «тому з етики» класичного російськомовного видання кантівських творів В. Ф. Асмус зазначає, що саме тому метафізика моральності є основою кантівської етики, оскільки вона має досліджувати ідею та принципи можливої чистої волі, а не «дії й умови людської волі, які в більшості черпаються із психології»³. Дійсно, І. Кант прямо заявляв, що основу морального зобов'язання, тобто закону, слід шукати *не в природі людини і не у соціокультурних обставинах її існування*, а в сфері розуму. І на цій твердій основі єдино й можливо будувати мораль: моральний закон тільки тому й мислиться як об'єктивно необхідний, що він має зобов'язувальну силу для кожного, хто наділений розумом і волею.

Розумність людини є основою її гідності, і в цьому сенсі І. Кант продовжував величну традицію, закладену Дж. Піко делла Мірандола. Мислити вільно, неупереджено, не оглядаючись на зовнішні авторите-

¹ Гулыга А.В. Кант. – 2-е изд. – М.: Мол. гвардия, 1981. – С. 156.

² Кант И. Основы метафизики нравственности. – С. 224.

³ Асмус В. Ф. Этика Канта // Кант И. Значенне видання. – С. 11.

ти, втілювати самосвідомість у власній поведінці й означає бути особистістю, реалізуючи найвищу свою природу – свободу. Як автономний суб'єкт індивід здатен покладати на себе зобов'язання і виконувати їх. А отже й справжня свобода його полягає у тому, щоб визначати свою волю розумом, досягаючи тотожності своєї індивідуальної свідомості з практичним моральним розумом трансцендентального суб'єкта. Самосвідомість індивіда піднімає його від декартівського «я мислю» на якісно новий рівень – над самим собою, як частиною чуттєвого світу, що пов'язує індивіда з порядком речей, який може мислити тільки розсудок і якому підкорений увесь чуттєвий світ. «Це ніщо інше, як особистість, – визначає І. Кант, – тобто свобода і незалежність від механізму всієї природи, що розглядається разом із тим як здатність істоти, підпорядкованої особливим, а саме даним власним розумом, чистим практичним законам»¹.

Для І. Канта є очевидним, що людина належить одразу двом світам – феноменальному світу, де вона підпорядкована законам природи і встановленням суспільства, й інтелігібельному світу «речей самих по собі», де вона наділена свободою. Але моральний закон можливий лише тоді, коли очевидності феноменального світу залишаються поза увагою мислячого індивіда. І. Кант вів мову про те, що призначення практичного розуму полягає у покладанні мети, а не у забезпеченні засобу практичного здійснення. Практичний розум є причиною доброї волі, що містить у собі «тільки *форму воління* взагалі»², а не її практичне здійснення. Тому категоричний імператив, вершина автономної волі, є лише формальним регулятивом, пафос якого не може затьмаритися навіть при очевидності нездійсненності визначених вимог. За логікою І. Канта, «якщо навіть ніколи і не було б вчинків, що виникали б із таких чистих джерел..., розум собі самому і незалежно від усіх явищ визначає те, що має відбутися»³.

Кантівська етика, поза сумнівом, не лише узаasadничує шлях індивідуального вдосконалення. Вона є наймасштабнішим звершенням в осмисленні досконалості, чистоти й прозорості людського вчинення як морального самоздійснення. Людина у І. Канта звернена до ідеалу особистості, й узаasadничення моралі є окресленням шляху її самовдосконалення. Але слід коректно розуміти кантівський варіант шляху вдосконалення. На це звертає увагу сучасний російський знавець кан-

¹ *Кант И.* Критика практического разума. – С. 414.

² *Кант И.* Основы метафизики нравственности. – С. 288.

³ Там само. – С. 244–245.

тівської спадщини Е. Ю. Соловйов. Він, зокрема, зазначає, що ідея моральної автономії була протиставлена сучасному І. Канту переконанню у необхідності примусового вдосконалення людини. А самим І. Кантом «удосконалення» мислилося як універсалізація максими самоздійснення, розвитку власних природних здібностей¹.

Послідовний захисник абсолютної/ універсальної моралі задля удосконалення особистості А. А. Гусейнов присвячує творчому спадку І. Канта ряд своїх праць, віднаходячи у нього аргументи для утвердження морального вчинення на основі моральнісного закону як свідомо культивованої програми духовного зростання. У передмові до кантівської збірки «Лекції з етики» А. А. Гусейнов докладно розвінчує «клішовані сприйняття етики Канта», «інспіровані філософськими критиками кантіанства»: формалізм, антиевдемонізм, ригоризм, практичне безсилля. Він доводить, що «формальний моральнісний закон Канта не такий уже й формальний, як це часто уявляється. Адже він стверджує самоцільність людської особистості та її цілковиту моральнісну суверенність. Тим самим своїм “формалізмом” Кант підносить ідею людськості, внутрішньої гідності особистості до єдиного безумовного принципу волі, абсолютного морального канону»².

Кантівську етику А. А. Гусейнов називає «невичерпним джерелом постійного морального пильнування людини»³, і значною мірою на ній «добудовує образ моралі як царину перфекціоністської самореалізації індивіда»⁴. Моральний перфекціонізм, власне, має тривалу історію, і зводити його до кантівської етики, а тим більше до її сучасної інтерпретації А. А. Гусейновим не має сенсу, й до того ж не є метою даного дослідження. Однак І. Кант був не просто апологетом цієї тенденції модерної етики, а найвідомішим і найпослідовнішим її глашатаям. А концепція А. А. Гусейнова продовжує традицію пояснення моралі «в світлі потреби окремих індивідів у досягненні справжньої свободи і особистісної досконалості за рахунок вираження у своїй діяльності абсолютного нормативно-ціннісного змісту»⁵.

Вивчаючи регулятивну функцію морального закону, А. А. Гусейнов доходить висновку щодо її обмежувального характеру і визна-

¹ Соловьев Э. Ю. И. Кант: взаимодополнительность морали и права. – М.: Наука, 1992. – С. 9, 128.

² Гусейнов А. А. Этика доброй воли // *Кант И. Лекции по этике*: Пер. с нем. – М.: Республика, 2005. – С. 25.

³ Там само. – С. 32.

⁴ Прокофьев А. В. Справедливость и ответственность: социально-этические проблемы в философии морали: Моногр. – Тула: Изд-во ТГПУ им. Л.Н.Толстого, 2006. – С. 15.

⁵ Там само. – С. 14.

чає негативність основним його принципом. А відтак «абсолютним у сенсі моральнісної чистоти може бути лише негативний вчинок..., вчинок, який не [був] здійснений, від якого людина відмовилася, незважаючи на тиск внутрішніх і зовнішніх чинників»¹. Негативний вчинок у концепції А. А. Гусейнова можливий на основі синтезу вчень І. Канта і Аристотеля. При тому, від кантівської стратегії мислення походить саме складова «негативності» як самозаборони на вчинення того, що індивід міг би і хотів вчинити, але не вчиняє через моральну неприпустимість вчинення. Не вчиняє саме тому, що воліє не вчиняти. Але для того, щоб вийти у сферу практики і не залишитися лише у царині потенційних можливостей, А. А. Гусейнову потрібен Аристотель, згідно з міркуваннями якого, замало знати, що є добро, слід також вчиняти добре, а інакше етика як наука не спрацьовує. Повернення до Аристотеля, але з урахуванням і на засадах І. Канта, – у цьому й полягає сутність концепції А. А. Гусейнова, у єдності морального рішення та морального закону. Моральнісне самодисциплінування і самовдосконалення несуть основне змістовне навантаження у такому образі моралі.

Однак кантівська етика є не лише джерелом розмислів про самовдосконалення людини. Концепції «смерті суб'єкта» також відштовхуються від того проекту автономного суб'єкта, натхненником якого був І. Кант як продовжувач величної раціоналістичної стратегії модерного філософування. Критика кантіанства у пунктах, представлених А. А. Гусейновим, була частково передбачена самим І. Кантом, який однак вважав незмінність форми єдиною можливою твердою основою для теорії моралі, підґрунтям для становлення індивіда як автономного суб'єкта.

Кантівська концепція, обґрунтовуючи ідею суб'єктивності, а власне й подаючи її як моральну програму вдосконалення, надає морально-етичні аргументи для її закріплення. І. Кант покладав тотальну самосвідомість (рефлексію) і свободу волі людини, автономію як здатність суб'єкта бути свідомим і відповідальним автором власних вчинків, в основу такої конструкції. Свобода врешті стала означати здатність суб'єкта до забезпечення себе самого цілями, до покладання на себе самого зобов'язання. Але саме усі ці чинники призвели до забуття сутності буття, як називав таку ситуацію М. Гайдеггер, вказуючи на втрату того світу, де людина була пастухом буття, перебуваючи у нерозривній єдності з буттям сущого.

¹ Гусейнов А. А. Ценности и цели: как возможен моральный поступок? // Этическая мысль. – Вып. 3. – М.: ИФ РАН, 2002. – С. 31.

Така постановка проблеми дозволяє досягнути індивідуалізм, заснований на ідеї новоєвропейської суб'єктивності, послідовне забезпечення аргументами якої призводило до самознищення величного задуму і врешті залишило саму людину не лише без будь-якого зовнішнього опертя, а й без усіх внутрішніх обмежень, що заважали б задоволенню власних бажань. Звільнення людини від самої себе, від своєї сутності, відбувалося досить повільно й почасти непомітно для апологетів цієї стратегії.

Так, Р. Декарт зміг знайти і зафіксувати «нову архімедову точку опори» для новоєвропейського суб'єкта. Якщо гуманісти Відродження усвідомлювали неповноту буття в індивідуальному самоздійсненні й долали її наполегливим утвердженням живої соціальності як природності існування громадянського життя, то декартівське *cogito* як радикально зрозуміле мислення робило такі діяння зайвими. Принцип «*cogito*» видається модерній філософії «історично нічим не опосередкованим: основою його, як це відчував і виражав сам Р. Декарт, є вільна діяльність духу, що одним рухом, одним неповторним актом самодіяльної волі» скидає із себе все минуле і прокладає новий шлях мислячій самосвідомості¹. Після Р. Декарта ця стратегія мислення як програма досягнення людини Модерну вже не потребувала прирощення сутності людини духом спільнотності – традиційне для домодерних філософів завдання знімалося гуманізмом, що сприяв обґрунтуванню автономії суб'єкта. Автономія суб'єкта – це перш за все звільнення від істини одкровення і від будь-якої залежності, але виявлялося, що відразу вона проявилася у прагненні незалежності від інших. Постановка питання про автономію – це постановка питання про шлях, на який суб'єкт здатен ступити сам, без звичного опертя.

Для М. Гайдеггера становлення такого суб'єкта означало найочевидніше утвердження його в бутті. Самодіяльний, самодостатній суб'єкт здійснив «наступальне просування у позбавлену меж сферу потенційного опредметнення через обчислення всякій людині доступного і для всіх обов'язкового [світу]»².

Світ не просто стає картиною, він потребує метафізичної, хоча й позбавленої божественної санкції основи для звільнення суб'єкта, для його прагнення свободи як «самозасвідченого самовизначення». І цією основою стає сам суб'єкт. Суб'єкт здатен стверджувати себе у бутті, засновуючись на самому собі. А людина, «що звільняє себе собі самій, необхідно належить до суб'єкта цієї свободи, єдино тому така

¹ Кассирер Э. Индивид и космос в философии Возрождения. – С. 142.

² Хайдеггер М. Время картины мира. – С. 58.

людина сама може і мусить стати виключним суцим»¹. Суцце вже не є присутністю, зануреністю, єдністю із світом, але є протиставленням в уяві, наступальним, оволодівальним о-пред-метненням². За М. Гайдеггером, це означає: бути суб'єктом. Суб'єктивність стає єдиною, виключною характеристикою людини як мислячої й пред-ставляючої істоти, і як така вона є утвердженням автономії.

У рамках концепції суб'єктивності з'являється можливість моральної філософії суб'єкта, яку можна розуміти і як програму, спрямовану на досягнення особистісного ідеалу із зазначенням шляхів самовдосконалення, і як обґрунтування спекулятивного індивідуалізму. Спекулятивність є наслідком вилучення із урахування ланки традиційного для домодерного світу значення спільності, єдності людей. Ця втрата традиційного ґрунту не могла не приводити автономного суб'єкта до відмежування від інших, до незалежності як здатності обирати модальності свого індивідуального існування, що обґрунтовувалися як вершина свободи.

Уже сучасники І. Канта, зокрема Й. Г. Гердер, віднаходили у критиці практичного розуму зневагу до людського індивіда. Це був той пункт критики кантіанства, який кидав тінь на гуманістичну спрямованість етики, і відповіді на цю критику ставало дедалі складніше. Власне, концепції «смерті суб'єкта» почасти є свідченням його нездоланності.

Підставою такої інтерпретації кантівської етики стало твердження самого І. Канта про те, що у сфері теоретичного розуму є межа, за яку суб'єкт пізнання вийти не може. Натомість у сфері практичного розуму суб'єкт має необмежені можливості. Принаймні, таке тлумачення І. Канта міститься у текстах Е. Кассіра, що стали основою його позиції у славетній Давосській дискусії із М. Гайдеггером (1929) з проблеми: «Що є людина?». Власне, предмет полеміки та її характер дозволяють зрозуміти гуманістичні розвідки Е. Кассіра, здійснені у вже згадуваній праці – мислитель прагнув представити ґрунтовний огляд традиції, на вершині якої й було ним відведено місце І. Канту.

Вихідним положенням Е. Кассіра стало здійснене І. Кантом у другому виданні «Критики чистого розуму» розрізнення між людиною і розумною істотою. Воно ж є і в «Основах метафізики нравів»: «Значення морального закону до такої міри просторе, що воно має силу не лише для людей, а й для всіх розумних істот взагалі»³. Мораль-

¹ Там само. – С. 60.

² Там само. – С. 59.

³ *Кант И.* Основы метафизики нравственности. – С. 245.

ний закон є універсальним приписом для будь-якої розумної істоти, а не мінливим випадком для конкретної ситуації людства, а тим паче групи людей. А отже, в інтерпретації Е. Кассієра, має значення і цінність незалежно від його сприйняття через чуттєвість у формі поваги¹. Саме внаслідок такого розрізнення людина постає особливою формою кінцевої розумної істоти як суто раціональна кінцевість, але ж ніяк не чуттєва. Для безкінечної істоти моральний закон є буття, а для кінцевої – належне буття, однак не необхідне².

У праці «Життя і вчення Канта» Е. Кассієр зазначив, що розум змушений приймати такі вихідні умови для того, щоб мислити себе самого практичним. І саме тому, на думку мислителя, в царині моралі відбувається «дійсно, диво свого роду творчого пізнання: бо Я тут по суті є лише те, чим воно саме себе робить»³. Так уможливилось автономія – закон, який вільна особистість дає собі сама.

Е. Кассієр доводив, що ідея людської свободи, покладена практичним розумом, ні в чому не визначається чуттєвим, а завдяки виключно інтелегібельній спонтанності розуму є надчуттєвою і надчасовою. Автономність дозволяє людині незалежно від умов емпіричного споглядання⁴ визначати дійсність, незалежно від усього мінливого (а отже, і людського), бути вільною, здійснюватися як «речі у собі». Саме на це й спрямована критика М. Гайдеггера, який обґрунтував ідею радикальної кінцевості через інтерпретацію кантівської трансцендентальної здатності уяви (за «Критикою здатності судження»).

М. Гайдеггер засновувався на кантівському положенні щодо особистості як поваги до ідеї морального закону, свідомо зводячи практичний розум до рівня усвідомлення закону (як поваги). Як особистість індивід самодіяльно і вільно покладає на себе зобов'язання поважати моральний закон. Особистість здатна представляти себе тим, хто «сприймає» вимоги морального закону. Для М. Гайдеггера тут важливо було зафіксувати використання кантівського поняття «почуття

¹ Рено А. Ера індивіда. – С. 377. (Тут і далі у параграфі формулювання Е. Кассієра з його рецензії на книгу М. Гайдеггера «Кант і проблеми метафізики» та протоколів Давоської дискусії, не перекладених українською мовою, подаються за працею А. Рено, в спеціальних параграфах якої, «Кассієр – критик Гайдеггера і статус практичного розуму», «Кант – гуманіст чи “негуманіст”» автор посилається на німецькомовні оригінали).

² Там само. – С. 376.

³ Кассієр Е. Жизнь и учение Канта. – С. 390.

⁴ За Е. Кассієром, практичні поняття, будучи категоріями свободи, не можуть підтримувати будь-які відношення, навіть опосередковані, із змістом споглядання (Рено А. Зазначена праця. – С. 373).

морального закону», чуття, через яке лише й можлива повага до нього. Мислитель зазначав: «Закон не є тим, що він є, лише тому, що ми шануємо його; навпаки, це чуття шанування, а тим самим – певний вид виявлення закону, є тим способом, яким для нас взагалі може бути закон як такий... Шанування закону – це шанування самого як тієї самості, що не визначається зарозумілістю і самолюбством... У цьому себе-собі-підпорядкуванні я є “я-сам”... Шанування – це форма відповідальності самості перед собою ж, справжнє “буття самості”»¹. Таким чином, конечність є невід’ємною складовою практичного розуму, який здійснює себе якраз у тому, що покладає себе конечним. І це дає можливість практичному розуму в чутті морального закону сприймати до дії положення морального закону².

Для Е. Кассірера конечність, чуттєвість, часовість не є сумісними із спонтанністю і самодіяльністю, тому він прагнув показати автономність морального закону як фундамент етики, вказуючи на чуття морального закону лише як на сферу застосування етики. Він зазначав, що І. Кант чітко розрізнив моральний закон і чуття закону, на відміну від М. Гайдеггера, який ототожнив творення закону із усвідомленням закону. Відповідаючи М. Гайдеггеру, він підкреслив: «Зміст морального закону у Канта зовсім не засновується на почутті поваги; останнє не визначає його змісту. Це почуття попросту вказує на той спосіб, яким абсолютний у собі закон виявляється представленим у конечній емпіричній свідомості; воно не відноситься до системи обґрунтування кантівської етики, а лише до її застосування»³.

Дискусія в Давосі не поставила крапку у розмислах про людину у кантівському вченні. Але за підсумками тієї зустрічі перемога була на боці М. Гайдеггера. Аргументи Е. Кассірера щодо активності, самодіяльності суб’єкта, необмеженості його у звершеннях виявилися слабкими проти гайдеггерівської ідеї радикальної конечності. Вивчаючи протоколи конференції у Давосі, російський дослідник Д. Ю. Дорофеев констатує, що «Кассірер не зміг представити дійсно значну, самостійну і сильну позицію, яка могла б гідно протистояти гайдеггерівській позиції»⁴. Е. Кассірер до кінця залишався в академічних межах

¹ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики: Пер. с нем. – М.: Русское феноменологическое общество; Логос, 1997. – С. 91.

² Дорофеев Д. Ю. Понимание Хайдеггером Канта в перспективе проблемы воображения. – http://anthropology.rchgi.spb.ru/kant/kant_i2.htm

³ Цит. за: Рено А. Зазначена праця. – С. 375.

⁴ Дорофеев Д. Ю. Зазначена праця.

неокантіанства. А М. Гайдеггер своє завдання вбачав саме у тому, щоб віднайти І. Канта «для нової життєвої реальності буття ХХ століття»¹.

Розмисли Е. Кассірера майже через сорок років після тієї дискусії надали підставу Ж.-Ф. Ліотару звинувачувати кантівську етику в антигуманізмі². Етика зміщується у бік від людини, тобто власне відходить від своєї традиційної гуманістичної спрямованості. На думку Ж.-Ф. Ліотара, як принцип практичного розуму моральний закон виявляється нелюдським. Саме через кассірерівську інтерпретацію кантівського розрізнення людини і розумної істоти практична філософія, етика, виходить за межі людських норм: «Моральний закон не є зверненим до людини, а практичний розум не є вираженням людяності»³. Розширюючи дію морального закону на кожного/ всіх розумних істот задля відмежування від психології та антропології, І. Кант, на думку Ж.-Ф. Ліотара, виявляється антигуманістом: «Як чистий принцип практичного розуму моральний закон у точному значенні нелюдський, оскільки імператив приписує нам вийти за межі нашої емпіричної “людяності”..., звільнитися від обмежень нашої історичної ситуації, наших психологічних схильностей, наших людських цінностей, надто людських, аби безумовно прийняти заклик закону»⁴.

М. Фуко у праці «Історія сексуальності - III: Турбота про себе» піддав критиці інший аспект стратегії узаasadничення моралі, здійсненої І. Кантом. Він змушений був констатувати очевидність, яка цілком логічно поставала при спробах практичної реалізації величного проекту: виявлялося, що за категорією «індивідуалізм» приховані цілком несумісні явища. М. Фуко запропонував розрізнити: 1) індивідуалістичну позицію, що наділяє індивіда в його неповторності абсолютною цінністю і приписує йому певну міру незалежності від групи, до якої він належить; 2) підвищену зацікавленість у проблемах приватного життя; 3) інтенсивність ставлення до себе, тобто «тих внутрішніх зв'язків із самим собою, чи тих форм, у яких індивідуум повинен сприймати себе як об'єкт пізнання і сферу діяльності»⁵.

Примітно, що у цих різновидах індивідуалізму лише перший ряд смислів відповідає настанові автономного суб'єкта. При тому, визна-

¹ Там само.

² Цит. за: Рено А. Зазначена праця. – С. 380. (А. Рено цитує полемічну статтю Ж.-Ф. Ліотара «La police de la pensée», не перекладену українською мовою).

³ Там само. – С. 381.

⁴ Там само. – С. 383.

⁵ Фуко М. Історія сексуальності-III: Забота о себе: Пер. с фр. – К.: Дух и литера; Грунт; М.: Рефл-бук, 1998. – С. 51.

чальною для практичного втілення постає «незалежність від групи». І саме тому, що для М. Фуко увесь цей спектр смислів є співвідносним, унаочнюється зв'язок незалежності із «турботою про себе», яка лише позірно налаштовує індивіда на «виправдання, очищення й спасіння» (як у ХХ ст. виявляється можливим у постмодерністському ключі формулювати високу місію самовдосконалення). Це дає підстави А. Рено стверджувати, що на певному етапі самопідпорядкування закону і нормам, виробленим самостійно на основі свого розуму і волі, не приймає такого самообмеження «Я», а, навпаки – представляє як утвердження «Я» як невід'ємної цінності. Тоді місце заснованої на собі самій нормативності автономії обіймає проста «турбота про себе»¹.

«Турбота про себе» зводить величний проект індивідуального самовдосконалення до цінності бажань, насолод, тобто до виконання індивідом тих функцій, які виявляються єдино ефективними у пустому просторі, де сталася «смерть суб'єкта». Розподіл суб'єкта на окремі функції і виявлення дієвості лише тих із них, що відповідають потребам «людини бажання» й навчають «техніці життя», врешті й призводять до «смерті суб'єкта». А принцип автономії, послідовно відмежовуючи людину від реального світу, визначає не лише розкол на «суб'єкт» і «об'єкт», а й поступово редукується до «цінностей особистого щастя і відповідного відчуження від суспільного простору»².

До полеміки з постмодерністами, і зокрема із Ж.-Ф. Ліотаром, долучається А. Рено. Він захищає кантівську етику від закидів щодо антигуманізму, однак не поспішає пристати на позицію Е. Кассіра, вбачаючи в аргументах М. Гайдеггера розуміння справжнього масштабу зміщення кантівського проекту в реаліях ХХ ст. А. Рено зазначає, що неокантіанці прагнули надати «Канту більш “презентабельного” вигляду в світлі нашої культурної традиції». Однак, відповідаючи на критику Ж.-Ф. Ліотара, він доводить, що про не-людськість (негуманність) кантівської етики можна вести мову лише ототожнюючи гуманність й емпіричну людяність: «Кант не вважав за потрібне ступати на шлях дегуманізації (анімізації) людини: розділення практичної сфери і психології не мало на меті відмежування етики від гуманізму, а встановлення після 1781 р. конечної розумної істоти як суб'єкта практичного розуму, навпаки, має на меті підсилення гуманізму критичної філософії»³. Виводячи мораль за рамки антропології і

¹ Рено А. Зазначена праця. – С. 70.

² Там само. – С. 70.

³ Там само. – С. 385.

психології, кантівська етика є антиантропологічною, але «вона жодним чином не позбавляє філософію гуманістичного призначення, бо кантівська філософія розглядає людину як *homo noumenon* як основу закону (авто-номії)»¹.

Сам А. Рено прагне поєднати кантівський принцип автономії з гайдеггерівською ідеєю радикальної конечності. І таким чином він вступає у неогуманістичному ключі, відстоюючи не подолання Просвітницького проекту взагалі, а лише тієї його частини, що стосується безмежності індивідуалістичних поривань як від початку закладеної в обрахунки похибки.

Надаючи автономії статус горизонту смислу, А. Рено зазначає, що по відношенню до горизонту смислу суб'єкт має мислити свою діяльність. Принцип автономії, трансформуючись у «горизонт смислу» (на основі теорії радикальної конечності), надає змогу індивідові мислити з орієнтацією на ідею автономії як горизонт смислу, але не бути автономним, оскільки «ми залежні у більшій частині наших дій, але тим не менш ми не можемо і не повинні мислити себе як суб'єкти, не включаючи при цьому в наше уявлення про самих себе співвіднесення з автономією»². Із цього засновку А. Рено робить ряд висновків. По-перше, принципи практичного розуму не дають конструктивних визначень практичної реальності, а лише формулюють умови можливості наділення смислом. По-друге, принципи визначають умови пізнання, тільки всередині яких для суб'єкта існує теоретична інтелігібельність, а отже передбачається певне онтологічне передрозуміння об'єкта. Визнання етичного передрозуміння співвідноситься з горизонтом смислу суб'єкта як практичного начала, тобто горизонтом смислу для розмислів про цілі. Але це не припускає повернення до абсолютно вільного суб'єкта, позачасового і безкінечного. По-третє, оскільки етичне передрозуміння має сприйматися як дане, а не як засноване на абсолютній суб'єктивності, то не можна мислити моральне бачення світу як абсолютне: «Воно має... включати в себе помилку. Говорячи термінами Канта, моральне судження із догматичного стає регулятивним»³.

Концепції смерті суб'єкта є логічним, але не єдиною можливим результатом Просвітницького проекту, як часто наголошують критики останнього. Неогуманістична спрямованість етики самовдосконалення, акумулюючи евристичний потенціал новоєвропейської суб'єк-

¹ Там само. – С. 391.

² Там само. – С. 405.

³ Там само. – С. 407.

тивності, є надзвичайно перспективним джерелом морального філософування. Потрійна трансформація, яку пропонує А. Рено в своїй концепції, покликана показати, що повернення до кантівської етики можливе лише з урахуванням тих помилок, які від початку були припущені в засновках проекту новоєвропейського суб'єкта, що значною мірою було виявлено М. Гайдеггером.

Обґрунтування суб'єкта моралі у такому ключі, як було здійснено А. Рено, однак, вносить суттєві корективи у цю стратегію. Універсальність і всезагальність моралі є такими у тому сенсі, що вони відкриті для всіх людей як розумних істот. Але зобов'язувальний характер *може*, а не *має* обиратися кожним (однак, не обов'язково всіма). Тотальне навернення всіх до самодіяльності не є свободою навіть у тому смислі, що залишає А. Рено за умови радикальної конечності. Єдиний шлях самореалізації такого суб'єкта в таких умовах – це, дійсно, особистісний шлях у дотриманні ідеалу. Вже згадувана концепція А. А. Гусейнова щодо абсолютності моралі увінчується висновком, що єдиним актуальним вчиненням за кантівською логікою може бути лише «вчинок негативний».

Отже, сучасні інтерпретації І. Канта задля включення не просто в етичний дискурс, а у «моральний дизайн повсякденності» (за влучним висловом А. А. Гусейнова), потребують синтезу із різного роду «почвенницькими» концепціями, будь-то М. Гайдеггера чи Аристотеля. І все заради того, щоб надати буттєвий, матеріальний, часовий, а врешті й «конечний» ґрунт для морального закону, пов'язати загальнолюдськість, універсальність із конкретним індивідом конкретної соціокультурної доби. Хоча саме таке добудовування чи синтез є симптоматичними для евристики раціоналістичної етики суб'єктивності в модулях індивідуальної моралі.

3.3. Оформлення образу соціальної моралі

Практична налаштованість британських просвітників обумовила принципово інший шлях розмислів щодо сутності науки етики, переформатування якої вони поставили собі за завдання. Звернення до конкретних проблем конкретного суспільства, врахування обставин і принципів його формування змушувало їх шукати земні (емпіричні) важелі в обґрунтуванні моралі, яку вони пропонували членам цього суспільства. Здебільшого ж при вживанні терміна «емпіризм» пригадуються зневажливі конотації, що були привнесені в етичний дискурс

тими борцями за чистоту джерела моралі, котрі закидали емпірицистам заму́тненість витоків морального зобов'язання мінливістю наявного стану речей – комерціалізоване суспільство формулювало мораль, зручну для його членів. І сама ця заму́тненість, а за великим рахунком – гетерономність джерел викликала відразу у прихильників чистоти й абсолютності її витоків.

Але емпіризм британських просвітників може бути досягнутий і під іншим кутом зору. Власне, розбудова нової етики у контексті сцієнтистської налаштованості доби, цілком закономірно, виявляється ідеологічним проектом. При тому проектом, де моральне навантаження організації та упорядкування соціального життя усвідомлено покладається просвітниками на науковість підходу в його розробці. Таке формулювання місії британців ставить їх начебто в один ряд з Аристотелем та флорентійськими громадянськими гуманістами, які також у свій час і у своїх обставинах формулювали програми добродесного життя громадян, конструюючи варіанти етики як практичної філософії.

Етика, як вона формулюється всіма мислителями цього ряду, узагальнює мораль, що відповідає потребам конкретного суспільства, яке мають перед собою її розробники. У кожному випадку, як у Аристотеля, флорентійців чи британців, мораль має забезпечувати стабільність і розвиток суспільства, гармонійний розвиток його громадян з метою сприяти спільному благу при забезпеченні прагнень блага особистого.

Завдання етиків, реконструйовані у попередніх розділах, корелюють із першим шаром смислів («показників»), які Р. Г. Апресян вкладає у поняття суспільної моралі¹. Російському досліднику важливо зафіксувати загальні параметри цього феномена і визначити показники, які впливають на якість суспільної моралі. Її образ, як відмінний від моралі особистого самовдосконалення і від гуманістичної загальнолюдської моралі, стає предметом розгляду у тексті Р. Г. Апресяна в якості сучасного феномена. Залучення історико-етичного та ілюстративного матеріалу є вторинним і покликане сприяти більш чіткому окресленню сучасного стану цього явища. Історичні аналоги та розмаїтість її форм цілком логічно залишаються поза його увагою через специфіку завдань, які дослідник ставить перед собою – концептуалізувати саме поняття суспільної моралі.

Але при досягненні історичної динаміки становлення сучасних форм суспільної моралі можна простежити ті її витoki, що не втрати-

¹ Апресян Р. Г. Понятие общественной морали (опыт концептуализации) // Вопросы философии – 2006. – № 5. – С. 12.

ли своєї живильної сили й до сьогодні. До того ж, в історичній перспективі виразнішими стають контури її конкретних форм, що визначають специфіку кожної з історичних моделей. І саме це – розмаїтість конкретно-історичних форм суспільної моралі – є надзвичайно важливим для розуміння наповнення смислами сучасного стану цього явища. Такий підхід унеможлиблює сприйняття її сучасного стану лише як формальних, нічим не живлених схем з упорядкування суспільного життя та дисциплінування членів суспільства щодо його правил і приписів, а також з адаптації їх до нього. Адаже вважаючи ці чинники основними функціями суспільної моралі й залишаючи поза увагою історичні контексти її становлення, Р. Г. Апресян і його учень А. В. Прокоф'єв наражаються на нерозуміння у пострадянському науковому товаристві етиків. Критика може бути пояснена тим, що дослідникам, котрі стоять поза тим соціокультурним контекстом, що уможливив саму постановку питання про соціальну етику у тих вимірах, які у цих авторів стають предметом аналізу, складно сприйняти настанови, визначені специфічним контекстом (*background culture*) північно-західного культурного простору. Сам підзаголовок статті Р. Г. Апресяна, «Досвід концептуалізації», засвідчує, що ґрунт, на якому розгортаються роздуми про поняття суспільної моралі, не є усталеним і чітко визначеним. А дискусії щодо такого напрямку досліджень Р. Г. Апресяна і А. В. Прокоф'єва лише підтверджують цю неусталеність¹. За наявного стану справ саме звернення до соціально-етичної проблематики вже є її популяризацію. І стосується це українського товариства етиків не меншою, якщо не більшою мірою, ніж російських. Звернення ж до історичних джерел суспільної моралі не лише вносить суттєві корективи до даного концепту, а й сприяє осмисленню історичних колізій його становлення.

Реконструкція історичних форм громадянської (суспільної) моралі, представлених Аристотелем і флорентійськими громадянськими гуманістами, вже дозволила зробити певні висновки щодо їх гомогенності, ізоморфності. Наразі ж важливо зафіксувати параметри відмінностей цих форм суспільної моралі від програм доброго життя, запропонованих британськими просвітниками.

Ряд відмінностей уже було зазначено в попередньому розділі у ході осмислення специфіки соціального простору ранньомодерної доби та ролі просвітників у його формуванні. Нині є сенс підкреслити їх

¹ Докладніше про полеміку див.: Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы / Под ред. Р. Г. Апресяна. – М.: Альфа-М, 2009.

як суттєві при окресленні типологічних відмінностей просвітницьких програм британців від споріднених форм практичного філософування Аристотеля і флорентійських гуманістів.

По-перше, це експліцитно виражена науковість підходу, чітко усвідомлена й артикульована британцями. Від початку свого виникнення етика мала претензію на науковість. Але визначена як наука Аристотелем за сформульованими ним же критеріями, вона радше виступала мистецтвом доброго життя. Флорентійські гуманісти, перекладаючи й коментуючи праці Аристотеля, цілком повторювали шлях його етики. Натомість сцієнтистська орієнтованість етики у добу раннього Модерну корелювала із узасадниченням наукового підходу до застосування ідей у практичному житті суспільства і, таким чином, поставала як ідеологія.

По-друге, не ретроспективно, а в режимі реального часу британські просвітники пропонували програми доброго життя своїм співгромадянам. Зникнення часового розриву між реальним соціокультурним процесом та його соціально-етичним осмисленням спрацьовувало на ефективність практичного філософування.

По-третє, британські просвітники не мали ілюзій щодо контурів того нового суспільства, якому вони пропонували моральні горизонти. У розчаклованому світі, що втратив єдність буття і сущого, сама ця втрата відчувалася дуже гостро. Розрив спільнотних зв'язків при включенні у публічний простір приватних людей означав втрату теплоти спільнотної єдності, розмивання звичаєвої нравності. Цей розрив сприймався усвідомлено з усіма його наслідками. Комерціалізоване суспільство визначило господарську діяльність як засадничу при розбудові спільного простору і створювало індивідуалізованого індивіда. Просвітники не могли заплющити очі, щоб не бачити вплив господарського/приватного життя на публічну сферу. І якою б не була нагальність об'єднання людей у публічному просторі, неприродність, штучність цих зв'язків впадала в очі.

На відміну від флорентійських громадянських гуманістів британські просвітники добре розуміли неможливість усталення як константи миттєвості, у якій фіксується рівновага, баланс конкуруючих сил. А. Фергюсон із сумом визнавав: «Демократію... буває складно забезпечити через протиріччя у суспільстві, різницю в духовному розвитку громадян, неоднаковим за своїми цілями і заняттями, що роз'єднують людство на розвиненій стадії комерційних занять»¹. Комерціалізоване

¹ Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества: Пер. с англ. – М.: РОССПЭН, 2000. – С. 272.

суспільство вимагає ліберального ладу, оскільки успішність комерції нерозривно пов'язана із свободою, що уможлиблюється найефективніше при функціонуванні представницьких структур. Але такі засади соціального життя А. Фергюсону видаються нетривкими. Особа, яку кинули у бурхливе море комерціалізованого суспільства, змушена виживати, покладаючись на себе. Однак ділова активність призводить до суспільної пасивності й роз'єднаності, а задоволений приватний інтерес мінімізує участь особи у плеканні спільного блага.

Зазначені відмінності між домодерними формами суспільної моралі, представленими Аристотелем і флорентійськими громадянськими гуманістами, та окресленими британськими просвітниками формами суспільно орієнтованої моралі, власне визначеними у формальних своїх параметрах і механізмах дії без урахування змістовної частини просвітницьких програм добродесного життя, викладення яких буде здійснене далі, вже наразі дозволяють зауважити принципово іншу модифікацію суспільної моралі, що напрацьовувалася у ранньомодерному суспільстві. Розходження із домодерними формами в останньому випадку є настільки суттєвим, що визначена суспільна/громадянська спрямованість моралі, спільне місце всіх історичних парадигм соціальної етики, не може адекватно передати природу і якість моральних зрушень у принципах організації ранньомодерного суспільства. Оскільки ця форма суспільної моралі поставала у процесі формування принципово нових конфігурацій простору організації громадян – ранньомодерного соціального простору, – є сенс позначити її як «соціальну мораль». Не для того, щоб множити сутності, а для адекватності розуміння зазначених формальних і якісних відмінностей та для ефективного дослідження сучасних тенденцій принаймні англомовної соціальної етики, повною мірою обумовлених соціальною мораллю Модерну.

Змістовне навантаження соціальної моралі, як вона представлена британськими просвітниками, покладається на певні принципи, визначення яких надасть можливість зрозуміти її зміст.

Першим завданням соціальної етики британських просвітників стало вирішення проблеми природи людини, а відтак і визначення суб'єкта морального зобов'язання. Примітно, що в сутності моралі закладено ідею рівності, і на цій засаді завжди тримався принцип її універсальності – людство взагалі та його конкретні представники поставали рівноправними суб'єктами морального ставлення. Але суттєві обмеження завжди привносилися критерієм приналежності до людства. Для ранньомодерного світу майновий і освітній ценз дозволяли включати у коло рівноправних суб'єктів європейців чоловічої статі.

Як уже зазначалося, британці не мали ілюзій щодо реальних характерологічних рис індивідуалізованого індивіда, який поставав на непитомому у всій своїй мінливості й непередбачуваності ґрунті нового господарювання. Але на відміну від того ж І. Канта вони чітко усвідомлювали, що саме ця конкретна людина, а не ідеалізований і звільнений від земних хвилювань індивід, є і має бути суб'єктом моралі.

Більше того, видається, що знаменитий «принцип Г'юма», предмет численних дискусій у царині філософії останнього століття, від початку покладався його автором у принципово іншу площину, ніж винайдення з'єднувальної ланки між «є» і «має бути». Знаменита фраза¹ ніби відлучене формулювання Б. Мандевіля, котрий прагнув показати справжню природу людини, визначити рушії її активності, критикуючи філософів за її ідеалізування. У своїй «Байці про бджіл» він наголошував: «Одна із найголовніших причин того, чому так мало людей розуміють себе, полягає у тому, що більшість авторів завжди вчать їх, якими вони мають бути, і навряд чи взагалі дають собі клопіт замислитися над тим, щоб сказати людям, якими вони є насправді»². Визначити, якими ж є справжні люди, і на основі їхньої природи запропонувати справжню практичну філософію, етику, яка скерує їх, навчить доброму життю серед собі подібних – ось місія британських інтелектуалів.

Вплив Т. Гоббса на формування ідей «Байки» не помітити неможливо. Та це й не дивно, оскільки інтелектуальний спадок великого англійця на той час був надзвичайно затребуваний. Критиків його було чимало, але не бракувало й тих, кого він надихав своїми прозріннями щодо людської природи. У першій частині «Левіафану» він докладно проаналізував найрізноманітніші психофізичні якості, що притаманні людині, і які на той час мали назву «пристрастей» чи «афектів». Не можна не погодитися з опонентами Т. Гоббса, що мислитель визнав егоїстичною природу людини. Але цим визнанням він не стільки принизив людину, скільки позбавляв ілюзій стосовно її рушійних сил, джерел наснаги та активності. Т. Гоббс відшукував природні причини, що породжують певні афекти, і аналізував такі риси, як честолюбство, гордіня, жага самоствердження.

¹ «Я помітив, що в кожній етичній теорії... автор певний час розмірковує у звичайний спосіб..., викладає свої спостереження стосовно справ людських; і раптом я, на своє здивування, знаходжу, що замість звичайної зв'язки... “є” чи “не є” не зустрічаю жодного речення, в якому б не було як зв'язки “належно” чи “неналежно”» (Юм Д. Трактат о человеческой природе: Пер. с англ. // Юм Д. Сочинения в двух томах: Пер. с англ. – М.: Мысль, 1965. – Т.1. – С. 229).

² Мандевиль Б. Басня о пчелах: Пер. с англ. – М.: Мысль, 1974. – С. 64.

Слідом за Т. Гоббсом Б. Мандевіль вважав афекти в усьому багатстві їх проявів умовою життєвої активності людини. Егоїзм і себелюбство є в основі того, що і яким чином людина творить. Але тут у розмислах Б. Мандевіля відбувається поворот, несподіваний, однак передбачуваний. Засновуючись на своєрідній інтерпретації Гоббсової тези про причину утворення держави (суспільства), Б. Мандевіль визначив, що самообмеження, приборкання приватних, надто егоїстичних поривів є засобом існування людини серед собі подібних. Хоча самозбереження і обачливість впливають із остраху хаосу, що й вимагає таких якостей, вони вказують на розсудливість – людям вистачає розуму бути обачливими. Тоді підзаголовок «Байки» – «Пороки приватних осіб – благо для суспільства» – може мати й іншу інтерпретацію, ніж вона традиційно подається. Висновки самого Б. Мандевіля чітко вказують, що пороки осіб сприяють розвитку господарства, а відтак дають живлющу силу буржуазному суспільству – через прагнення компенсувати людську слабкість і недосконалість, задовольнити людські бажання і прагнення виникає потужна система наук, мистецтв і ремесел. Це розгалужена соціальна структура, що надає можливість реалізовувати людські бажання. Але утворюється вона таким чином, що з часом задоволення людських потреб призводить до такого розподілу праці, за якого дедалі більше членів суспільства вбачають свій особистий інтерес у праці на благо суспільства. Про це Б. Мандевіль писав у своєму «Дослідженні про природу суспільства».

Саме пороки, а точніше – недосконалість людської природи, роблять людей повною мірою соціальними істотами. Б. Мандевіль підкреслював: «Те, що ми називасмо у цьому світі злом, як моральним, так і фізичним, є тим величним принципом, що робить нас соціальними істотами, є міцною основою, життєдайною силою і опорою всіх професій і занять без винятку»¹.

Отже, обачливість і розсудливість є також невід'ємними людськими якостями, а вони якраз і змушують кожного із членів суспільства міркувати про те, що забезпечити приватні інтереси кожного можливо лише за умови певної метаперсональної інстанції, установаження якої здійснюється на основі усвідомлення очевидності, що самореалізація кожного передбачає суспільство як інститут, у межах якого кооперація, співпраця є такими ж невід'ємними потребами, як і самореалізація. Спільне благо суспільства як надперсональна потреба є таким же необхідним елементом людського життя, як і індивідуальне благо

¹ Там само. – С. 329.

кожного члена суспільства. Воно засновується на такому розумінні спонуки – користі, якої прагне кожен член суспільства, виходячи з власного інтересу. Суспільний інтерес наразі постає як користь, вигідна всім. Так, Д. Г'юм убачав своє завдання в тому, щоб пояснити соціальний порядок самим фактом того, що він слугує для взаємних переваг усіх членів суспільства.

Обачливість і розсудливість налаштовують членів суспільства піклуватися про спільне благо шляхом обмеження егоїзму і свавілля кожного його члена. Відбувається це, звісно, не на природній основі, а на штучній – через соціальне виховання можливо переспрямовувати егоїстичні схильності на спільне благо, покладаючи саме приборкання свавілля за обов'язок людини у соціальному житті.

Слушність такого міркування може бути підтверджена й висновками із Гоббсової тези про припинення хаосу й утворення громадянського стану. Російський дослідник О. Ф. Філіппов, знавець творчості німецького філософа й правника К. Шмітта, у передмові до російськомовного видання праці «Левіафан у вченні про державу Томаса Гоббса» зауважує, що умовою можливості суспільного життя, за Т. Гоббсом, є очевидність, що «громадянин у державі – не стільки честолюбний і гордий, охоплений природними пристрастями потенційний бунтар, скільки розважливий і корисливий опортуніст; у будь-якому разі він здатен бути неймовірно пластичним у справах, що стосуються його спонук і переконань»¹. Порочне начало у людській природі не означає, що людина є асоціальною, забіякуватою істотою. Радше навпаки – боязкість, відраза до хвилювань і острах хаосу сприяють здатності утворювати соціальне життя.

У видатного опонента Гоббсової соціальної теорії, англійця Дж. Локка, недосконалість людської природи зумовлює відмінну лінію розмислів. Добродесність не може бути нав'язана індивідові ззовні, вона є життєвою звичкою, до набуття якої індивіди мусять прагнути самостійно. А отже кожен має із розумінням (поблажливо) ставитися до недосконалості оточуючих і боротися з власною недосконалістю. Для Дж. Локка із недосконалості людської природи випливає не опортунізм, а толерантність. Зрештою, відмінність позицій цих двох славетних предтеч британського Просвітництва можна простежити, вдаючись до прискіпливого історико-філософського порівняння концепцій у деталях, оскільки загальна налаштованість – емпіризм – і по-

¹ Філіппов А.Ф. Критика Левіафана // Шмітт К. Левіафан в учении о государстве Томаса Гоббса: Пер. с нем. – СПб.: Владимир Даль, 2006. – С. 45–46.

хідні від неї лінії розмислів щодо суспільної організації по суті мають більше спільного, ніж відмінностей у деталях. Так, ідеалізація природного стану Дж. Локком скоріше знімає Гоббсову диз'юнкцію природного/ суспільного через «перенесення ряду інституцій, характерних для державної організації суспільства, у природний стан»¹.

Але у британського Просвітництва був свій камінь спотикання, довкола якого точилися суперечки й не було досягнуто згоди в межах просвітницького соціально-етичного дискурсу: егоїзм чи розумність є більш визначальними у людській природі. Б. Мандевіль виступав нещадним критиком свого старшого сучасника Е. Е. Купера, графа Шефтсбері, погляди якого формувалися під значним впливом Дж. Локка.

Суспільний характер чуття, яке Шефтсбері називав моральним, визначається через цілком позитивні параметри – товарицькість, комунікабельність, прагнення партнерства. Саме вони дозволяють людям включатися у суспільні проекти, добровільно об'єднуючись у суспільні асоціації. Суспільне чуття, за Шефтсбері, є основою моралі, а симпатія, взаєморозуміння з іншими людьми на основі природної рівності є підґрунтям цього чуття. Шефтсбері категорично відкидав особисту вигоду як рушійну силу суспільства.

Критика Б. Мандевілем концепції морального чуття виходить із того, що неможливо уявити таку людину в реальному житті, яка «може бути від природи добродесною без будь-яких зусиль зі свого боку чи насильства над собою»². Дійсно, людина покликана жити у суспільстві, але надто легковажно вважати, що завдяки такій вихідній настанові вона має вроджене почуття симпатії до собі подібних. Кабінетні міркування аристократа Шефтсбері викликали недовіру у буржуа Б. Мандевіля.

Однак попри ці розбіжності, принципіві для них як сучасників і учасників одного суспільного дискурсу, спільним для них є якраз емпіризм, який вони обидва беруть за початковий пункт своїх розмислів. Ретроспективний погляд на просвітницький дискурс британців дозволяє надавати більшого значення саме цій теоретичній спільності, ніж розбіжностям ідейних супротивників. Визначення реальної, заснованої на досвіді, природи людини – чуттєвості (афективності) – є спільною метою для британських просвітників. Їх взаємна критика не може затмарити цю очевидність, що впадає в очі з певної історичної відстані. Безвідносно до того, чи на позицію Б. Мандевіля, чи на позицію

¹ *Заиченко Г.А.* Джон Локк. – 2-е изд., дораб. – М.: Мысль, 1988. – С. 162.

² *Мандевиль Б.* Зазначена праця. – С. 290.

Шефтсбері приставали надалі британські просвітники, вони не полишали царину психологізму.

Загальновідомо, що Шефтсбері став засновником сентименталістської етики, і його вплив на друге покоління шотландських просвітників аж ніяк не менший, ніж на Ф. Хатчесона, який у «Дослідженні про походження наших ідей краси й доброчесності» прямо вказував, що трактат був задуманий як захист вчення Шефтсбері від критики Б. Мандевіля. А. Сміт, який слухав курс лекцій Ф. Хатчесона в університеті Глазго, виступив з різкою критикою «Байки про бджіл». Найбільшої критики позиція Б. Мандевіля зазнає не тому, що заснована на афектах, а тому, що афекти (пристрасті) вважаються порочними, незалежно від їхньої сили і спрямованості¹. Те, що Б. Мандевіль назвав пороками, на думку А. Сміта є корисними для суспільного розвитку якостями, і саме тому ці якості насправді не є пороками. Тобто у поглядах цих мислителів різниться кут зору, під яким вони дають оцінку людським якостям, – Б. Мандевіль визначав, що певні людські прагнення, які вважалися в його час пороками, є корисними для розвитку суспільства, у той час як А. Сміт наголошував, що корисні для розвитку суспільства якості пороками бути не можуть.

Своє трактування співвідношення позитивних і негативних якостей надав і Д. Г'юм. На його думку, всім людям притаманне почуття симпатії, чи доброзичливості (інколи мислитель вживав ці терміни як синоніми при позначенні своєрідного соціального інстинкту, притаманного всім людям). Як принцип симпатія є основою людського суспільства, культивуючи чуття колективізму завдяки можливості особі брати участь в емоційному житті своїх співгромадян. Дійсно, людина від природи схильна до співпереживання, доброзичливості, симпатії тощо. Але дуже рідко доброзичливість може спонукати її до активної дії. І Д. Г'юм зазначав, що люди є скоріше відносно егоїстичними й обмежено великодушними, оскільки відчуваючи симпатію, вони дуже рідко спонукаються до дії саме цим чуттям – діяти вони починають лише виходячи з власного інтересу.

Отже, в соціально спрямованій моральній філософії британських просвітників чітко простежується зверненість до практичних проблем, до вирішення поточних справ у житті суспільства. Задля цього спершу потрібно було окреслити портрет людини, на яку можна покласти моральне зобов'язання. І вихідним пунктом розмислів щодо людської природи було визначено чуттєвість – джерелом людської активності

¹ Смит А. Теория нравственных чувств: Пер. с англ. – М.: Республика, 1997. – С. 302.

визнано пристрасті (почуття, афекти). Безвідносно до того, чи є ці афекти пороками (егоїзм, себелюбство тощо), чи чеснотами (симпатія, товариськість тощо), вони спонукають людину діяти з огляду на вигоду та власний інтерес. Першим принципом соціальної моралі якраз і стало визнання чуттєвої природи людини.

Саме чуттєва природа людини спонукає її до соціального життя. І це зрозуміло, якщо симпатію і доброзичливість вважати засадничими чуттями у природі людини. Але навіть якщо почуття (пристрасті) є порочними, вони також сприяють розбудові суспільства – адже острах хаосу і тотального свавілля спонукає егоїстичних індивідів до самообмеження для самозбереження (із розрахунку на те, що самореалізація кожного передбачає суспільство в цілому і можлива лише у співпраці із собі подібними). Не бунтарство, а конформність, опортунізм і толерантність є визначальними у соціальному житті.

З огляду на це очевидно, що джерело морального зобов'язання виявляється гетерономним. Але таке відкриття не має лякати – подібні витоки морального зобов'язання лише сприяють адекватності моральних конструкцій просвітників, які свою місію вбачали в тому, щоб віднайти механізми впливу на поведінку людини у суспільстві та за їх допомогою навернути співгромадян на шлях правильного життя.

Отож, ідея спільного (суспільного) блага може бути узасадничена на основі виховання у членів суспільства самообмеження і переспрямування егоїстичних поривів на благо суспільства, на користь усіх його членів, включаючи й того, хто є агентом дії.

У такому ракурсі зникає сувора диз'юнкція: *чи* егоїзм, *чи* розсудливість (розумність) мають більшу вагу у природі людини. Обачливість і корисливість, взаємодоповнюючі чуття, є такими ж конструктивними суспільними чуттями, як товариськість і симпатія. Вони сприяють соціальному життю як компліментарні імпульси. Власне, усвідомлення взаємодоповнюваності різноспрямованих складових суспільного чуття приходить після читання морально-етичних розмислів А. Сміта, який, різко критикуючи Б. Мандевіля, зробив схожі з ним висновки, змістивши лише оцінку описуваних явищ. У «Теорії моральних почуттів» він дійшов висновку: «Навіть... коли необхідне сприяння одне одному не викликається такими великодушними і безкорисливими спонуками, коли між різними членами суспільства навіть немає ані взаємної любові, ані прихильності, то з цього зовсім ще не випливає, що суспільство перебуває у розкладі. Суспільство все ж таки може у подібному випадку існувати, як воно існує серед купців, які усвідомлюють користь його і без взаємної любові: хоча людина й бу-

ває тоді пов'язана з іншою людиною тільки зобов'язаннями чи зв'язками, заснованими на обов'язку, суспільство тим не менш може підтримувати за сприяння корисного обміну взаємними послугами, за якими завжди визнається відома цінність»¹. Російський знавець шотландської школи Просвітництва М. І. Мікешин підкреслює значущість внеску саме шотландців у вирішення практичних проблем суспільного життя, зазначаючи, що вони постійно мали справу із загальним проектом конструювання суспільства й досягли значних успіхів у впровадженні діючих моделей громадянського суспільства².

Заклик просвітників усвідомити користь від соціального життя не міг не знайти відгук у комерціалізованому суспільстві, де економічне життя підтверджувало як істинність посилок інтелектуалів, так і їхні обрахунки очікуваних результатів. А щоденні пересвідчування у людському егоїзмі та користі від співпраці на взаємовигідних умовах переконували громадян у необхідності працювати для досягнення суспільного блага.

Уможливилось це завдяки здоровому глузду, який поставав і як вивірене досвідом чуття, і як інтуїтивне усвідомлення блага. Це був свого роду практичний сенс – звичне і загально визнане сприйняття і розуміння світу, що надає сенсу практичній діяльності й організовує соціальне буття. Тому глузд і «здоровий», що вивірений поколіннями попередників і схвалений сучасниками. Це здатність, притаманна людині, притому конкретній людині з конкретного суспільства, – визначаючи контекст смислів, здоровий глузд у конкретності факторів укажує умови можливості соціального буття індивіда.

Отже, опертя на здоровий глузд співгромадян є надійним важелем у просвітницьких програмах. Більше того, здоровий глузд постає другим формативним принципом соціальної моралі. Ця теза може бути підтверджена й екскурсом Е. Макінтайра у традицію слововжитку терміна «мораль» в англійській мові. Він відзначає, що «раннє вживання «моральний» (*moral*) в англійській бере за приклад латину і схильне вбачати в ньому іменник, при цьому «мораль» (*moral*) будь-якого літературного уривка стає практичним уроком, який він подає. У цьому ранньому вживанні «моральний» незіставне ані з «розважливий» чи «егоїстичний», ані із «законний» чи «релігійний». Словом, до якого воно наближається за значенням, є, можливо, просто практичний»³.

¹ Там само. – С. 101.

² Мікешин М. І. Зазначена праця. – С. 9.

³ Макінтайр Е. Після чесноти. – С. 61.

У британських просвітників, які й вводять поняття моралі у науковий обіг у знайомому нам значенні¹, філософське осмислення поняття здорового глузду набуло майже системного осмислення. Воно стало не лише «цілющими ліками» проти метафізичних побудов, а й містило «основи моральної філософії, що воістину задовольняє життєві потреби суспільства»².

Шефтсбері з великим упередженням ставиться до «філософії» (яку він розуміє перш за все метафізикою), вважаючи її надто абстрактною і відстороненою від життя, а відтак і неспроможною вказати на спільне благо, дати керівництво у громадянському житті. Знавець і шанувальник античної спадщини, він у Ювенала і Горация віднаходить потрібну йому налаштованість – здоровий глузд як «чуття суспільного блага і спільного інтересу, любов до спільноти, до суспільства, природні схильності, гуманність, обов'язковість і той рід вихованості, який походить від справедливого відчуття спільних справ усіх людей та природної рівності всіх, хто належить до єдиного роду людського»³.

Здоровий глузд – це, передусім, чуття, при тому, чуття соціальне. Воно концентрується на суспільстві, керуючи людськими стосунками, і від нього походить, оскільки набувається у процесі виховання. Оскільки чуття здорового глузду є більшим, ніж проста пристрасть, – воно має когнітивний статус, уможливаючи здатність до рефлексії, – за його допомогою людина може розпізнавати добродетель і порок. Шефтсбері зазначав: «Розум людини практичний, поміркований, життєвий, що піклується про звичайні справи і не все співвідносить із зручністю, але поважає тих, з ким має справу, а про себе думає скромно і розсудливо»⁴.

Тут слід зауважити деталь, яка значною мірою вплине на подальшу традицію британського Просвітництва. Шефтсбері перебував під значним впливом кембриджських платоніків, зокрема Р. Кудворта, від яких він перейняв ідею людської гідності, що засновується на здатності формувати власне життя. Шефтсбері відзначав, що «тільки добра вдача чи ... правильне керівництво можуть контролювати дику твари-

¹ История этических учений. – С. 554.

² Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики: Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1988. – С. 67.

³ Шефтсбери. Sensus communis или Опыт о свободе острого ума и независимого расположения духа в письме другу: Пер. с англ. // Шефтсбери. Эстетические опыты. – М.: Искусство, 1974. – С. 302.

⁴ Там само. – С. 528.

ну, але моральні агенти можуть контролювати себе»¹. Людина є господарем сама собі, оскільки через моральне чуття вибирає мотиви своєї діяльності й через саморефлексію присвоює їх, робить мотиви власне моральними. Таким чином, раціоналістична спрямованість кембриджських платоніків достатньо відчутна у концепції морального чуття Шефтсбері як засновника сенсуалістичної етики. Але водночас слід мати на увазі, що хоча наголошення ролі розуму в моралі надалі буде мінімізовано, в межах британської традиції розрізнення між розумом і розсудком узагалі не відбулося. Здоровий глузд і є практичним розумом.

Освіта і виховання є важливими, але не самодостатніми чинниками у формуванні здорового глузду. Найважливішим є спілкування рівних між собою співгромадян на основі симпатії та взаєморозуміння. Із цього приводу Шефтсбері зазначав: «Ні трактати вчених мужів, ні розмови людей красномовних не здатні самі по собі навчити користуватися розумом... Немає нічого більш сприятливого для того, щоб міркування зробилися звичкою, ніж така розмова, від якої люди отримують задоволення»². Наразі слід звернути увагу на формулювання «міркування має стати звичкою». Саме у ньому прояснюється відмінність просвітницького поняття здорового глузду від традиційного слововжитку, де ним позначається сфера стихійності, некритичності й безпідставної усталеності за принципом «так заведено». Варто пригадати трансформацію смислів у понятті «суспільна думка» у публічному просторі Модерну. Практичний розум як здоровий глузд напрацьовувався у процесі публічного обговорення, постаючи колективним висловленням «раціональної об'єктивності». Формуючись у суспільстві й під його впливом, він стає тим інструментом, використання якого має тенденцію ставати звичним, інстинктивним. Це практична мудрість, що черпається із самого життя, але черпається на основі виховання і освіти.

Важливо відзначити, що Шефтсбері був переконаний у тому, що британці повною мірою опанували цей інструмент – вони використовували здоровий глузд у своєму громадянському житті. Спілкування однодумців, приємні розмови в осередках, де відточується здоровий глузд, – це публічна сфера. Шефтсбері не стільки наголошував на необхідності утворення дружніх клубів і асоціацій, скільки констатував їх актуальну роль у формуванні «правильних суджень» практичного

¹ Цит. за: The Cambridge Companion Early Modern Philosophy / Ed. by D. Rutherford. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – P. 232.

² Шефтсбері. Зазначена праця. – С. 281.

розуму: «в таких місцях, де люди збираються без розрізнення звань для розваг чи справ», у зібраннях, що відбуваються у «вузькому колі, де друзі зустрічаються, щоб поміритися розумом»¹.

Саме клуб і асоціація дають можливість людям усвідомити, «чому вони служать і задля якої мети об'єднуються і змовляються разом»². Так здоровий глузд актуалізує чуття обов'язку, при тому обов'язку суспільного, який сприймається людиною особистісно, як обов'язок перед самим собою – дух суспільності рафінує індивідуальне чуття («чим я насправді зобов'язаний перед самим собою і що пристойно для мене як для людської істоти»³). Гідність людини набуває нового значення – на відміну від середньовічної вона «не змінюється від бажання і капризу... залишається сама собою і нічого не виграє, якщо її бачить і їй плескає цілий світ»⁴. Суспільне чуття надає поняттю честі рівного з моральною істиною значення. Жити без честі – означає жити без взаєморозуміння, без дружби, врешті, без громадськості. Наскільки людина цінує життя у суспільстві, настільки вона й цінуватиме честь як особистий інтерес, умову буття в суспільстві. Такі розмисли про сутність здорового глузду у концепції Шефтсбері дають підстави австралійському досліднику Дж. Л. Мекі визначати його як «форму самосвідомості соціальної спільності»⁵.

Отже, здоровий глузд є тим засадничим параметром, який скеровує міркування людини у практичну площину, дає підстави вчиняти розсудливо і виважено, але не на основі теоретичних розмислів, а відповідно до схильностей, соціальних чуттів і практичної мудрості, напрацьованої в суспільстві. На основі досвіду закріплюються правила вчинення, що й становлять основу практичної діяльності. Так, А. Сміт виводить на основі здорового глузду загальнозначимість правил моралі: «В основу їх покладено те, що постійно схвалювалося чи засуджувалося у цілому ряді окремих випадків здатностями нашого розсудку і нашим природним відчуттям добра і зла»⁶. Загальнозначимість і дієвість правил визнається на основі досвіду й конкретизується у кожній ситуації, коли людина ухвалює рішення щодо свого вчинення. Г. Г. Гадамер, характеризуючи британську традицію здорового глузду, зазначає: «Усвідом-

¹ Там само. – С. 285.

² Там само. – С. 307.

³ Там само. – С. 315.

⁴ Там само. – С. 314.

⁵ *Mackie J. L. Hume's Moral psychology.* – L. – N. Y.: Routledge, 1980. – P. 14.

⁶ *Смит А.* Теория нравственных чувств. – С. 161.

лення й чуттєве подолання конкретної ситуації потребують такого підведення під спільне, тобто мети, якої прагнуть, щоб досягти того, що правильно»¹. Сприйняття того, що є правильним, а відповідно й того, що таким не є, передбачає певну моральнісну позицію.

Для А. Сміта моральність має два рівні – пристойність, правила співіснування у повсякденній рутині життєдіяльності; і власне доброчесність, здатність особи на величній вчинок. («Доброчесність сама по собі є досконалість, щось прекрасне і високе, що виходить за межі повсякденного і звичайного»²). І якщо останнє – це подвиг і вимагати його від особи чи зобов'язувати її до нього фактично неможливо, оскільки подвиг залежить від внутрішньої душевної організації конкретної людини і від виключних обставин, у яких вона може опинитися, то пристойність поведінки – це чуттєва відповідність до встановлень здорового глузду, напрацьованих у практичній діяльності суспільства. І така чуттєвість є звичайною настільки, що до неї здатні всі. Правила моральнісної поведінки встановлюються на основі досвіду й вивіряються у повсякденному житті. «Коли ж ці загальні правила були остаточно сформовані, коли вони були визнані й прийняті чуттям, спільним для всіх людей, ми повсякчас звертаємося до них як до стандартів наших суджень, якщо ми прагнемо визнати, яку ступінь похвали чи осуду заслуговують окремі вчинки»³.

Але тут слід зважити на суттєвий розрив традиції здорового глузду, що утворився між філософуванням Шефтсбері й А. Смітом. Послідовники Шефтсбері, спершу Ф. Хатчесон, а згодом і Д. Г'юм, відійшли від раціоналістичної тональності морального почуття, наголошуючи на емпіричному характері сенсуалізму. Ф. Хатчесон зазначав, що не розум є джерелом мотивації, а моральне почуття в його психологічних параметрах. Розум є лише здатністю, завдяки якій ми розрізняємо істину, і якщо це здатне надихати нас на віру, без почуття воно не зможе налаштувати нас на дію⁴. Ф. Хатчесон стверджував, що моральне почуття саме по собі не може безпосередньо мотивувати [дію], оскільки воно є скоріше чуттєвою відповіддю на мотив, ніж самим мотивом. Тож, у той час як Шефтсбері вважав, що істинна доброчесність повинна керуватися усвідомленим «самонавідним» моральним

¹ Гадамер Х.-Г. Зазначена праця. – С. 63.

² Сміт А. Зазначена праця. – С. 46.

³ Там само. – С. 161.

⁴ Цит. за: The Cambridge Companion Early Modern Philosophy / Ed. by D. Rutherford. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – P. 239.

почуттям, Ф. Хатчесон стверджував, що воно в подальшому не слугує моральним мотивом і, більше того, здатне породжувати самовдоволення і самозаспокоєння¹.

Д. Г'юм поділяв думку Ф. Хатчесона, коли зазначав, що моральні властивості йдуть від почуття, але уточнював, що моральне почуття має більш глибоку психологічну складову. Мораль виходить із психології, із опису тих рис, станів і якостей, що притаманні людині. Значна частина праці «Дослідження про принципи моралі» присвячена якраз вивченню засадничого чуття симпатії та виявленню механізмів його дії саме як такого. Д. Г'юму інколи відмовляють у нормативності щодо моралі, зводячи його теорію моралі до моральної психології. Мислитель дав ретельний опис психологічних станів, які спонукають особу до вчинку, але не представив нормативну теорію блага. Він, скоріше, здійснював науковий аналіз способу людської поведінки. Якщо він давав певні рекомендації, то не у формі нормативних вимог, а як виправлення помилок у міркуваннях щодо засобів і цілей, вважаючи доведеним існування певних загальних цілей людського існування.

Однак своїм завданням Д. Г'юм якраз і вважав пояснення моральних ідей, а не доведення їх істинності. Щодо останнього, у нього було тверде переконання, що моральнісні погляди не можуть розглядатися як істинні або хибні, оскільки розум, інструмент для розрізнення істини і хиби, як духовна здатність є пасивним і інертним². Сам по собі він не може ні мотивувати особу до дії, ні впливати на людську поведінку.

Д. Г'юм зазначав, що особа сприймає інших, засновуючись на первинному чутті симпатії, й за принципом асоціації уможливорює досвід схвалення інших (якщо наслідки сприйняття приємні) та засудження (в протилежному випадку). Вона виражає ці почуття у своїх моральних судженнях, відповідно, оцінюючи риси характеру інших людей і виносячи судження про їхню добродішність чи порочність: «Усвідомлювати добродішність є нічим іншим, як відчувати особливе задоволення при розгляді будь-якого характеру. У самому почутті й полягає наша похвала чи захоплення»³. А розум не здатен пояснити добродішність і порок, оскільки, по-перше, є обмеженим для визначення істини і хиби щодо фактуальних вимог і, по-друге, схвалення/несхвалення не є прерогативою розуму, а отже, не може бути відповіддю, що має цін-

¹ Ibidem.

² История этических учений. – С. 622.

³ Юм Д. Трактат о человеческой природе. – С. 620.

ність істини. Розум може тільки допомагати у схваленні чи засудженні чогось, вказуючи наслідки, до яких призводять певні людські риси.

З огляду на таке розгортання британського сентименталізму, позиція А. Сміта виглядає як повернення до етики здорового глузду Шефтсбері. Але повернення на основі і з врахуванням творчого доробку Д. Г'юма. А. Сміт підкреслював, що виважена поведінка, відповідно до здорового глузду й загальноприйнятих у суспільстві правил, сприяє взаємоповазі між громадянами і, водночас, обумовлює повагу до спільних правил моральності.

3.4. Засади соціальної моралі: «штучний» світ соціального єднання

Напевне, найзначнішим досягненням британських інтелектуалів доби Модерну при розбудові нової етики було усвідомлення штучності суспільства, в якому вони жили і якому пропонували нормативні програми. Вперше на штучний характер соціального об'єднання було вказано Т. Гоббсом, у «Левіафані» якого активно використовується прикметник «штучний» («штучна людина», «штучне життя», «штучний розум»).

Т. Гоббс чітко розмежовує два стани, в яких може перебувати людина. Передусім – це природний стан, що відповідає природі людини. Сам Т. Гоббс неодноразово зазначав, що не лише свавілля і страх є афектами, які панують у природному стані. Він вказував на особливий рід афектів, таких, як «бажання речей, необхідних для доброго життя і надію придбати їх своєю працьовитістю»¹. Ці спонуки не є суто егоїстичними, а отже можна погодитися із твердженням Р. Г. Апресяна, котрий, коментуючи Гоббсового «Левіафана», зазначає, що «працьовитість щонайменше неегоїстична, якщо під егоїзмом розуміти настанову задовольняти свої потреби й інтереси за рахунок потреб та інтересів інших. Розвиток праці приводить до потреби у кооперації. Праця сама по собі містить, таким чином, потенціал солідарності»². Отже, позитивні нахили людської природи вже у природному стані починають заявляти про себе, стимулюючи єднальні тенденції спільного життя.

Т. Гоббс зазначав, що наділена розумом людина шукатиме шлях до припинення тотального свавілля і кооперуватиметься з іншими за-

¹Гоббс Т. Левіафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского: Пер. с англ. // Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1991. – С. 98.

² История этических учений. – С. 598.

для впорядкування спільного життя. Природні закони, яких мислитель нарахував дев'ятнадцять, покликані впорядковувати бажання й егоїстичні пориви індивідів відповідно до уявлень про добро і зло. Хоча Т. Гоббс і називав ці закони предметом «істинної моральної філософії», що містить у собі знання про те, «що таке добро і зло у вчинках і у людському суспільстві»¹, він не вважав їх достатньою основою для припинення хвилювань/страхів кожного індивіда щодо порушення досягнутої на їх основі рівноваги сил.

«Природні закони» сам Т. Гоббс не вважав законами «у власному сенсі», а лише «висновками чи теоремами стосовно того, що веде до збереження і захисту людей»². Природний закон засновується на праві, суть якого кориниться у природному стані – це «свобода кожної людини використовувати власні сили на свій розсуд для збереження своєї власної природи, тобто свого життя»³. Відповідно до цього кожен є вільним вчиняти згідно із своїм бажанням і кожен може вирішувати, що потрібно для самозбереження, а отже, за великим рахунком, й те, що є добром, а що є злом.

Саме через цю неоднозначність природні закони не можуть бути основою для довготривалого миру у спільноті – у будь-якого індивіда може виникнути спокуса не лише проголошувати свої уявлення про добро і зло як істину в останній інстанції, а й боротися за них, нав'язувати їх іншим. Тому для забезпечення сталого миру як основи добробуту й процвітання людей потрібна певна надперсональна інстанція, яка була б здатна гарантувати порядок у довготривалій перспективі. Але водночас ця інстанція має бути прозорою і зрозумілою у своїх засадах усім членам спільноти – адже всі повинні прийняти її як авторитетну у підтриманні порядку і налагодженні спільного добробуту.

Стан, у якому ці завдання вирішуються, має мало спільного із природним – він є витвором людини, штучним світом. Його штучний характер засвідчує ряд факторів. По-перше, в основі наміру людей об'єднатися лежить розсудливість, розумність, що, за Т. Гоббсом, є не природною здатністю, а набутою, а отже штучною. Розум – це інструмент, що дає можливість встановити порядок. По-друге, сам цей порядок також є штучним, тобто неприродним, а здійсненим людьми свідомо, всупереч природним схильностям і бажанням. Острах хаосу природного стану, його неспорядкованість і непередбачуваність спонукає

¹ Гоббс Т. Зазначена праця. – С. 123.

² Там само.

³ Там само. – С. 98.

людей до розумової активності знайти вихід із замкненого кола природних схильностей. «Війна всіх проти всіх» як стан речей, за якого природно проявляються всі людські слабкості й недосконалості (суперництво, заздрість, ненависть), припиняється силою людського розуму.

І саме у цьому й полягає сутність суспільного договору, ідеї, яку Т. Гоббс представив у завершеній і до кінця продуманій формі, – добровільно, свідомо відмовитися від безумовної свободи, що надто часто провокує свавілля, неупорядкованість і хаос. Свідоме самообмеження права людей й надання цього права уповноваженій особі власне і є установчою подією суспільного стану як штучного утворення. Уповноважена інстанція – суверен, як визначає її Т. Гоббс, – може бути не лише одноосібним правителем, монархом, а й асамблеєю, зібранням громадян (тобто представницькою структурою – парламентом). Але незалежно від форми уособлення суверена, незмінною лишається його суть – він є породженням волі своїх творців, людей, які власне й перетворюються на громадян у момент делегування суверену своїх прав. Від цього моменту суверен набуває властивості надперсональної інстанції. А громадяни, втрачаючи право, одночасно здобувають/отримують закон.

Розрізнення права і закону стає принциповим не лише для Т. Гоббса як автора концепції, а й для усієї подальшої ліберальної традиції, незалежно від того, чи погоджується вона із Т. Гоббсом в інших аспектах його розмислів. Більше того, навіть палкий прихильник міцної державності, апологет нацистської держави у XX ст., К. Шмітт змушений визнавати Т. Гоббса предтечею теоретиків буржуазної конституційної модерної держави. Ідея держави, що отримала у XIX ст. назву «правової держави», засновується на системі законності, що працює із кодифікованими законами і конституцією. Правова держава – це держава закону. А Т. Гоббс був саме тим мислителем, хто продумав процес перетворення права у веління позитивного закону.

Закон є основою життєдіяльності громадян у суспільстві. Всі вони мають зобов'язання керуватися законом. Але звідки береться закон? Він є продуктом суспільного договору, таким же штучним утворенням, як і умови, які його спричинили. Він створюється по праву суверена. Суверен єдиний *має право* вольовим актом встановлювати закон. А громадяни *мають зобов'язання* йому коритися. За Т. Гоббсом, лише суверен зберігає за собою право, але для всіх громадян створює штучний світ – простір закону і зобов'язань. Сам же суверен не підкоряється закону, виступаючи надперсональним гарантом миру і порядку.

Відомий британський знавець Гоббсової спадщини М. Оукшотт зазначає, що обережність цього мислителя у постановці питання про штучний характер громадянського стану пояснюється тим, що визначення громадянського об'єднання як артефакту породжує питання про його природу. Тому стратегія, до якої вдався Т. Гоббс, полягає у встановленні штучного характеру такого об'єднання через осмислення його походження¹.

Суспільний договір – основа, джерело штучного характеру соціального світу, і його теоретичне осмислення – прорив у соціально-політичному мисленні західноєвропейської культури. Т. Гоббс у своєму дослідженні порвав із попередньою раціоналістичною традицією політичної філософії, що йшла від Платона і Аристотеля, а на початку модерної доби активно розробляється у теоріях природного права. Як влучно зауважив М. Оукшотт, «ця традиція за свою тривалу історію включила у себе і пристосувала до себе багато вчень, але це вчення Гоббса є таким, що вона не може стерпіти»². Причиною такої несумісності із попередниками є якраз розрізнення права і закону.

Штучність громадянського стану у концепції Т. Гоббса потрапила також у поле зору К. Шмітта. Він підкреслював примат закону над правом, називаючи перший «позитивним законом». Він не зміг вибачити Т. Гоббсу викривлення «субстанційного поняття права» й «божественного права короля» в бік «позитивного закону, що приводиться у рух психологічними спонукальними мотивами»³. Іскра розуму, як каталізатор процесів утворення штучного суспільного простору, спалахує через жах від хаосу й невизначеності. І держава (суспільство) є справою рук людських, а отже артефактом, штучним утворенням. К. Шмітт писав: «Держава, як певний порядок і спільність, є продуктом людського розуму і творчої сили й взагалі вперше виникає лише завдяки договору. Договір цей розуміється суто індивідуалістично. Всі зв'язки, всі спільності розпалися. Охоплені страхом атомізовані одинаки збираються разом, потім спалахує світло розуму і виникає консенсус»⁴. У цій картині К. Шмітта цілком очевидним є Гоббсове прозріння щодо штучності соціального світу й невідновності уламків світу спільнотного. І якщо для самого К. Шмітта омріяною стратегією було б утворення політичної

¹ *Oakeshott M.* Hobbes on Civil Association. –

http://files.libertyfund.org/files/668/Oakeshott_0091_EBk_v4.pdf. – P. 25.

² *Ibid.* – P. 43.

³ *Шмітт К.* Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. – С. 210.

⁴ Там само. – С. 149.

міфології задля державницького єднання під безумовно сильною владою, то для Т. Гоббса утворення держави могло бути реальним лише на ґрунті її відсторонення від змісту смисложиттєвих прагнень, особистісних переконань і релігійних вірувань її громадян.

К. Шмітт вимушений констатувати логічний наслідок відсторонення держави від контролю над приватною сферою справ громадян – нейтральність держави, що зумовлює моральну нейтральність. До цього висновку його спонукали наступні міркування.

У Т. Гоббса «внутрішня логіка напрацьовуваного людьми продукту «держава» веде до появи не особи, а машини»¹. Пояснюючи цю думку, К. Шмітт описав державну машину: «Держава як ціле, з її тілом і душею, становить *homo artificialis* (штучну людину), і тому виявляється машиною. Це продукт, виготовлений людьми, при тому матеріал і ремісник..., машина і її творець тут – одне й те ж, а саме власне люди. Внаслідок цього душа також стає всього лише складовою частиною штучно створюваної людьми машини. Тому у кінцевому історичному результаті «велика людина» не могла зберегтися як суверенна представницька особа. Адаже вона сама була лише продуктом людського мистецтва і розуму»². Левіафан стає велетенським механізмом, що забезпечує фізичне існування людей, і на цьому зупиняється. А відтак, державні функції зводяться до поліцейських – підтримка суспільного миру, порядку й забезпечення безпеки життя, здоров'ю і майну громадян.

Отже, держава набуває ціннісної нейтральності щодо істини технічного інструменту. Відбулося це не у вакуумі мисленневих експериментів, а у реальних обставинах теологічних дискусій, де «світло розуму» спалахнуло у мить, коли, здавалося б, претензії на істину з боку кожної із конкуруючих у часи Реформації доктрин не можна було задовольнити. Саме тоді «люди звернулися, нарешті, до пошуків нейтральної області, в якій би вони могли розуміти одне одного і, принаймні, дійти компромісу, здобути спокій, досягти безпеки й упорядкувати своє існування»³.

Держава стає «нейтральною машиною», інстанцією, що засвідчується у своїй легальності тільки фактичністю законодавства. Критика К. Шмітта – це перш за все критика інструментального (формального) розуміння держави. Одним із найбільших розчарувань для К. Шмітта

¹ Там само. – С. 151.

² Там само. – С. 153.

³ Там само. – С. 165.

стало відкриття, що Т. Гоббс фактично надав моральної легітимності чіткому розмежуванню публічної і приватної сфер, наголошення якого відтоді філософськи виправдало існування громадянської сфери індивідуалізованих людей реформованої Європи. У політичну систему «Левіафана» вводиться розрізнення між внутрішньою вірою і зовнішнім існуванням віри. Окрема людина має свободу вірити чи не вірити внутрішньо, наодинці із собою, у згоді зі своїм внутрішнім світом, своїми переконаннями. Публічна (зовнішня) віра, прийнята у суспільстві, не вимагає внутрішньої згоди, вона вимагає лише зовнішньої лояльності. Лояльність громадянина щодо суспільства, громадянських засад життя, законів, у ньому запроваджених, має бути, але природа тієї лояльності виявляється неважливою – вона може бути лише зовнішньою, не сягаючи глибин людської душі, зберігаючи таємні думки, веління совісті для сфери приватності. Внутрішня віра – це приватна справа, це свобода «вільно мислячого, вільно відчуваючого й абсолютно вільного у своєму умонастрої індивідуума»¹.

Продовжуючи такий хід розмислів можна зазначити, що саме цей вододіл між приватними прагненнями людини і публічними справами може стати й критерієм розрізнення між приватною (індивідуалізованою) мораллю самовдосконалення ізольованої у внутрішньому світі людини та соціальною мораллю конформності й згоди, явленої назовні, у соціальний світ.

Унікальність місця Т. Гоббса в історії британської (та й, узагалі, європейської) соціальної філософії полягала у тому, що його революційна для філософських кіл Європи концепція суспільного договору отримувала діаметрально протилежні оцінки щодо одних і тих же пунктів. Його критикували прихильники міцної держави за обґрунтування ліберальних свобод, а прихильники лібералізму вважали його консерватором й апологетом абсолютистської держави. Образ Левіафана, ним створений, постав як символ чогось міфологічно-непояснено жахливого, так і яскравою ілюстрацією нових штучно-механічних державницьких сил.

На початку ХХ ст. німецькі дослідники, соціолог Ф. Тьоніс і правник К. Шмітт, дійшли висновку, що справжнє розуміння Гоббсового філософування було здійснено не у британській, а в німецькій інтелектуальній традиції². Справді, така точка зору видається доволі слушною, особливо якщо мати на увазі ті численні наукові публікації з

¹ Там само. – С. 198.

² *Филиттов А. Ф.* Критика Левіафана // Шмітт К. Зазначене видання. – С. 82.

проблем держави і права на основі Гоббсового філософування, які з'явилися у Німеччині в другій половині XIX – першій половині XX ст. (ретельний огляд яких міститься у вже згадуваній праці К. Шмітта).

Але примітно й те, що флагман британської соціальної етики Д. Г'юм підкреслено відмежовувався від ідей і поглядів Т. Гоббса, зумовлюючи, таким чином, певну відстороненість своїх прихильників і послідовників від Гоббсового філософування, принаймні у тих пунктах, на які вказав він особисто.

За такого несприйняття Гоббсових ідей на його батьківщині, тим відчутнішим був вплив його соціальної теорії на британських мислителів. Уже згадуваний Б. Манделівіль був не єдиним, у кого ідеї Т. Гоббса знаходили підтримку і розвиток. Сам Д. Г'юм, спираючись на розмисли Б. Манделівіля, сприймав Гоббсове філософування як основу для своєї концепції. І хоча прямо він ніде не апелював до Т. Гоббса, велику обізнаність в його ідеях можна простежити й у самих текстах Д. Г'юма. Але очевидно, що використовуючи і розробляючи запропоновані Т. Гоббсом підходи до розуміння суспільства, філософи Великої Британії продовжували його критикувати, а у сам Гоббсовий хід думки вносили такі корективи, уточнення і доповнення, що з повним правом вважали себе його опонентами. Таким чином, ряд ключових ідей Т. Гоббса отримав незалежний від вихідних засад розвиток і став свого роду візитівкою британської соціальної філософії взагалі й соціальної етики, зокрема.

Так, уже згадувана чуттєва природа людини стала спільним місцем соціальної етики й основою соціальної моралі. Штучний характер соціального об'єднання (суспільства, держави) також був узасадничений і доведений Т. Гоббсом. Інститут моралі як соціально організуючий механізм виникає лише в умовах штучного суспільного утворення й покликаний забезпечувати соціальний порядок. Не менш програмною є також думка Т. Гоббса про зв'язок свободи і права власності – думка, до якої мислителя привели емпіричні дослідження і теоретичні міркування, і яка тільки й могла виникнути в громадянському суспільстві й ринковому господарюванні.

3.5. Функціональність соціальної моралі

Значення моральної філософії Д. Г'юма сьогодні важко переоцінити. Впродовж останнього століття майже повсякчасно звертаються до його філософського спадку. Тільки останніми роками було опубліковано ряд ґрунтовних монографій узагальнюючого¹ та галузевого² спрямування. Врешті, у цих дослідженнях автори доходять висновку, що Д. Г'юм у XVIII ст. висловив ідеї, які могли бути зрозумілі лише два століття по тому, а отже, значна частина його теоретизування лишилася майже поза увагою як його сучасників, так і мислителів XIX ст.; що Д. Г'юм за стилем мислення і суттю своїх поглядів є глашатаєм і видатним попередником XX і вже XXI ст. Сьогодні вважають, що Д. Г'юм стояв біля джерел стратегічного аналізу, представленого у сучасній соціальній теорії переважно теорією ігор і теорією рішень. Не маючи у своєму розпорядженні категоріального апарата і фундаментальних розробок, наданих у другій половині XX ст. дослідниками з математики, економічної теорії та експериментальної психології, шотландський просвітник чи не найкраще навіть для сучасного світу представив застосування стратегічного аналізу до вирішення проблем соціального порядку³.

Але видається не зовсім коректним відмежовувати філософування Д. Г'юма від соціокультурного контексту доби, в яку він жив, і від сучасних йому суспільно-політичного і філософського дискурсів, у яких він брав найактивнішу участь. Безумовно погоджуючись із значенням ідей шотландського мислителя для сучасної нам соціальної етики в її англломовному варіанті, слід підкреслити, що він представив найбільш емко параметри соціальної моралі в часи її становлення. І саме це дозволило йому стати знаковою фігурою сьогодні, коли англломовна соціальна етика претендує на панівний напрямок практично-прикладних розробок у сучасному соціально-етичному дискурсі.

Д. Г'юм був включений у безпосередній процес формулювання формативних параметрів соціальної моралі, акумулювавши у своїй концепції досягнення попередників і, спираючись на твердий (емпіричний) фундамент соціокультурного досвіду, надавав йому теоретично-

¹ The Cambridge Companion to Hume / Ed. by D. F. Norton. The 9th ed. – Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

² *Hardin R.* David Hume: Moral and Political Theorist. – Oxford: Oxford University Press, 2007; *Mackie J. L.* Op. cit. – L. – N. Y.: Routledge, 1980.

³ *Hardin R.* Op. cit. – P. 26.

го пояснення в режимі реального часу. Й саме тому, що міркування й узагальнення Д. Г'юма були органічно вплетені у живу моральнісну практику суспільства, вони сприймалися як самими громадянами, так і молодшим поколінням просвітників як регулятивні ідеї майже нерелеваторно. Можна говорити про соціальну етику на британських теренах у параметрах *до і після Д. Г'юма*, можна не погоджуватися щодо цього суворого вододілу в усадниченні соціальної моралі, але оминути цього мислителя у праці з (англомовної) соціальної етики практично неможливо.

Якщо значна частина г'юмівського «Дослідження про принципи моралі» присвячена вивченню засадничого чуття симпатії та виявленню його дії саме в такій якості, то у Книзі третій «Трактату про людську природу» основні акценти зміщено в бік соціальних параметрів моралі, й автор представляє облаштування соціального світу на основі визначеної людської природи¹.

На відміну від Т. Гоббса, який представив контракторну теорію моралі, Д. Г'юм заснував традицію конвенційності моралі у суспільстві. У Частині II Книги третьої «Трактату» він чітко вказав на відмінність своєї позиції від Гоббсової теорії договору (*contract*), наполягаючи на угоді (*convention*) як формативному принципі соціального облаштування.

Підставою для пошуку обґрунтування конвенційності соціальної моралі стало Г'юмове переконання, що сам поділ на природний і громадянський стан є філософською конструкцією («філософською фікцією, яка ніколи не існувала, та й не могла б існувати у суспільстві»²). І, розуміючи доцільність цього поділу для наукового дослідження, Д. Г'юм зазначає, що природний стан, як «сповнений війнами, насильством і несправедливістю», так само може бути покладений в основу суспільного утворення, як і «фікція про золотий вік», «найбільш чаруючий і мирний стан, який тільки можна собі уявити»³. У питанні походження суспільства⁴ найважливішу роль відіграє «лише егоїзм і обмежена великодушність людей, а також та скупість, з якою природа

¹ Хоча за часом виходу у світ праці Д. Г'юма якраз знаходяться у зворотному порядку – спочатку молодий мислитель пише «Трактат», а потім у більш пізньому «Дослідженні» представляє умови дієвості соціальної моралі, представленої у «Трактаті».

² *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. – С. 644.

³ Там само. – С. 645.

⁴ Маються на увазі фундаментальні засади суспільства в рамках мисленнєвого експерименту, оскільки Д. Г'юм, на відміну від того ж Т. Гоббса, був прихильником історичного підходу до розвитку суспільства та його інституцій.

задовольнила їхні потреби»¹. Якби не останній факт, то не було б потреби взагалі вести мову про суспільство, всі жили б у «золотому віці». Але «байдуже, чи будемо ми вважати егоїстичний афект добродесним або порочним, оскільки тільки він сам і обмежує себе; якщо він є добродесним, [це] означає, [що] люди організуються у суспільство в силу своєї добродесності; якщо він порочний, порочність людей спричиняє ту ж дію»².

За такого стану справ немає потреби у конституюючій (установчій) події (суспільного договору), навіть як усе тієї ж мисленнєвої конструкції. На думку Д. Г'юма, окремі члени суспільства доходять згоди з метою «усталити володіння зовнішніми благами й надати кожному [можливість] мирно користуватися тим, що він надбав завдяки удачі і праці»³.

У цьому формулюванні угоди як згоди сполучаються одразу декілька течій британського філософування, представленого попередниками, і живий досвід громадянського (комерціалізованого) суспільства. Останній момент виявляється очевидним з огляду на визначені у попередньому розділі риси громадянського суспільства. У соціальному об'єднанні, де первень комерції виправдовує приватний інтерес й індивідуальну користь, наголошення дії угоди щодо «володіння зовнішніми благами» (у першу чергу) є цілком доречним і зрозумілим кожному. І у цьому положенні Д. Г'юм недалеко відходить від Гоббсового ходу думки. Можливість користуватися цими зовнішніми благами на основі згоди між членами суспільства – це визнання ліберальних цінностей, слушність яких підтверджував живий досвід громадянського суспільства (у Великій Британії). Артикуляція його Д. Г'юмом лише легітимувала наявний стан речей із просвітницьким пафосом.

Згода, якої доходять члени суспільства, підживлюється за рахунок «спільного чуття суспільного інтересу»⁴. Цим спільним чуттям для Д. Г'юма є симпатія, і вже це дає йому змогу відмежувати свою позицію від Гоббсової. Але тим більше підстав для цього дає положення про угоду, яка «на основі спільного чуття взаємної вигоди» висловлюється двома особами одне перед одним і стає відомою їм обом. А відтак, таке розкриття очікувань зумовлює відповідні рішення і поведінку. Угода між двома особами укладається без обіцянок і без усілякого

¹ Там само. – С. 647.

² Там само. – С. 644.

³ Там само. – С. 640.

⁴ Там само. – С. 641.

роду штучних договорів, але впливає вона на поведінку (вчинки) кожного з тих, хто домовляється: «Вчинки кожного з нас, – пише Д. Г'юм, – залежні від вчинків іншого і здійснюються нами у припущенні, що й іншою стороною має бути дещо зроблено»¹.

У світлі вже зазначеного психологізу г'юмівських поглядів зрозуміло, чому він пояснює дію угоди, її мотиви і наслідки простим описом своїх спостережень: «Я помічаю, що мені вигідно надати іншій людині володіння її власністю за умови, що вона буде діяти так само стосовно мене. Вона відчуває, що, підпорядковуючи свою поведінку такому ж правилу, також слугує своїм інтересам»².

Можливість задоволення власного інтересу покладається на взаємність і довіру, якості, безумовно, визначальні для ліберальної традиції. Але звідки береться впевненість у їх дотриманні?

І в «Трактаті», і в «Дослідженні» Д. Г'юм вдається до прикладу із веслярами у човні³. Опинившись в одному човні, дві особи будуть вимушені синхронізувати свої рухи. Кожна з них не братиме на себе більшу частину роботи, даючи ледарювати іншому, і не буде надто опікуватися збереженням його сили (особливо, якщо у човні опиняться малознайомі чи взагалі незнайомі люди). Скоріше, вони вимушені будуть діяти скоординовано і рівномірно, синхронізуючи рухи і узгоджуючи дії, й не через те, що піклуються одне про одного, чи через високі почуття допомагають одне одному. Просто у них є свідоме розуміння, що скоординованість рухів мінімізує витрати сили кожного з них, і це дасть змогу якнайшвидше дістатися берега. Інтерес кожного полягає у тому, щоб якомога скоріше дістатися берега, і це є *спільним інтересом*. А отже, і діяти синхронно, скоординовано вони будуть за взаємною згодою, без будь-яких обіцянок чи договорів.

За взаємною згодою дві особи можуть домовитися щодо скоординованості стратегій дій (поведінки) тому, що для них очевидною є спільна користь (як користь кожного). Тобто угода щодо скоординованості дій не потребує нічого, крім усвідомлення інтересу діяти спільними зусиллями заради спільного інтересу. Взаємність і довіра є життєво необхідними якостями, але вони за природою своєю є не піднесено величними чеснотами, а такими, що засновані на очевидності користі при їх практикуванні.

¹ Там само. – С. 642.

² Там само. – С. 641.

³ Там само; Юм Д. Исследование о принципах морали: Пер. с англ. // Юм Д. Сочинения в двух томах: Пер. с англ. – М.: Мысль, 1965. – Т. 2. – С. 351.

Скоординованість зусиль вимагає певних правил поведінки задля прозорості, передбачуваності очікувань. Це тим більш стає очевидним, коли коло зацікавлених осіб розширюється. У спільноті, невеликій за розмірами, (Д. Г'юм наводить як приклад племена аборигенів Північної Америки) порядок (як у питаннях власності, так і похідний від нього соціальний порядок) може підтримуватися через неформальні домовленості. Хоча свобода при цьому не береться до уваги – дотримання угод можливе лише за умови загального моніторингу кожного стосовно кожного: кожний є суддею кожному, і всі є прозорими для коригування спільного інтересу. У такій спільноті можна покладатися на неформальні правила. Але вже й тут потрібен хоча б мінімальний набір правил для забезпечення порядку.

Те, що об'єднує спільноту (і родину як її модифікацію), унеможливує єднання на рівні суспільства – турбота про близьких, як і турбота про себе, блокує поширення рівного ставлення до інших членів суспільства. Власність, змагання за отримання нової власності, а також збереження вже надбаного, є невичерпним джерелом суспільних конфліктів. А природа людини така, що доброзичливість не може слугувати запобіжним засобом проти цих конфліктів, оскільки саме доброзичливість, по-різному спрямована на родичів і сторонніх людей, провокує, а не припиняє ці конфлікти. Отже, домовленості й правила необхідні для суспільного життя.

Напрацювання домовленостей для впровадження їх у практичне життя породжують, на думку Д. Г'юма, схильність моралізувати, піднімаючи ці правила до рівня моральних правил. Він пише: «Згодом моральніше почуття додається до інтересу й набуває в очах людства нового зобов'язання»¹. Це зобов'язання стосується передусім дотримання обіцянок.

Люди на досвіді пересвідчуються у перевагах узгодженості дій і домовленостей і в шкоді від їх недотримання. Домовленості, у свою чергу, засновуються на обіцянках та їх дотриманні.

У розмислах про дотримання обіцянок вперше розкривається г'юмівське бачення штучного характеру суспільного утворення. Мислитель наводить для прикладу декілька міркувань щодо дотримання обіцянок і показує суперечності й протиріччя, які невідворотно виникають, якщо припускати їх природність, «що впливає із якого-небудь душевного чи тілесного стану». Але усі ці суперечності знімаються, якщо обов'язковість дотримання обіцянок розглядати «як людський

¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. – С. 679.

винахід, що має за мету зручність суспільства»¹. Обов'язковість обіцянок є моральним правилом, що винаходиться й узасадничується у суспільних інтересах. Таким чином, конвенційно впроваджуються моральні правила поведінки, а взаємне дотримання зобов'язань є свого роду вихідною настановою соціального буття індивідів.

Штучний характер як дотримання обіцянок, так і взагалі всього облаштування суспільства, що тримається на угодах і дотриманні обіцянок, означає створення їх людиною за допомогою розуму. Д. Г'юм зазначає: «Цей засіб не дає нам природа; ми набуваємо його штучно, чи, висловлюючись більш точно, природа в судженні і розумі (*understanding*) дає нам засіб проти того, що неправильно і незручно в афектах»². Засобом обмеження пристрастей є розум людський, який винаходить штучний світ, продукує його задля спільної користі (спільного блага).

У «Лекціях з історії моральної філософії» Дж. Ролз відвів значне місце г'юмівській етиці взагалі, але окремо спинився на з'ясуванні штучного характеру соціальних добродетелей у «Трактаті». Дж. Ролз підкреслив, що г'юмівський термін «штучний» не означає те, що він означає сьогодні: хибний, фальшивий, нереальний. Для Д. Г'юма штучний – це сконструйований людиною за допомогою судження і розуму (*judgment and understanding*). Штучними є людські проекти і домовленості, закони і інституції³. Логічним відтак є наступний крок – пов'язати моралізування і домовленості, який приводить Дж. Ролза до висновку, що у суспільстві як штучному утворенні напрацьовується мораль, також штучний вивір⁴. Ця соціальна мораль, штучно напрацьована силою людського розуму (здорового глузду) покликана регулювати соціальну взаємодію індивідів у суспільстві.

За логікою Д. Г'юма, саме усвідомлення штучності соціального світу й змушує індивіда дотримуватися встановлених правил. Він пише: «У нас немає інших мотивів, які б спонукали нас виконувати обіцянки, окрім зобов'язання»⁵. А оскільки зобов'язання і є поєднанням морального чуття і інтересу, то зрозуміло, чому індивід схильний виконувати зобов'язання: «Якщо б ми думали, що обіцянкам не прита-

¹ Там само. – С. 680.

² Там само. – С. 640.

³ Rawls J. Lectures on the History of Moral Philosophy / Ed. by B.Herman. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000. – P. 52–53.

⁴ Ibid. – P. 59.

⁵ Юм Д. Трактат о человеческой природе. – С. 674.

манна моральнісна зобов'язувальність, ми ніколи б не відчували схильності дотримуватися їх», і далі: «Вірність [своєму слову] не є природною чеснотою, і обіцянки не мають сили, доки вони не встановлені шляхом домовленостей між людьми»¹.

Саме на такому штучному фундаменті засновується найважливіша категорія соціальної етики – справедливість. Д. Г'юм зазначав: «Після того, як здійснюється домовленість щодо утримання від зазіхань на чужі володіння і кожен закріплює за собою свої володіння, зразу ж виникають ідеї справедливості й несправедливості»².

Підставою справедливості є все той же інтерес – власний і суспільний, – який примушує встановлювати особливого роду домовленість (угоду), що може бути спільною для всіх, оскільки вигідною буде кожному. І, як підкреслював Д. Г'юм, кожен одиничний акт справедливості здійснюється в очікуванні, що й інші будуть вчиняти так само³. У тексті «Трактату», власне, написано: «мають вчиняти», хоча за логікою г'юмівського розуміння індивіди й «будуть» вчиняти таким чином, розуміючи свій інтерес у практиці цієї чесноти. Адже дотримання справедливості очевидно забезпечує якнайкраще облаштування справ у суспільстві, й кожен може пересвідчитися, що вчиняти справедливо – означає діяти на свою користь і на благо всіх членів суспільства.

У цьому пункті збігаються модальності *є* і *має бути*, і нездоланність розриву суцього і належного відступає перед очевидністю користі дотримуватись правил. Пояснюючи шляхи якнайкращої організації соціальних справ, Д. Г'юм пропонує певний тип нормативної програми. І це дає підстави американському досліднику Р. Хардіну називати Д. Г'юма теоретиком нормативності у дуже вузькому сенсі⁴.

За змістом справедливість є чесністю, правильністю, повагою. А люди можуть на досвіді переконатися, що краще запобігати конфліктам, що можуть виникати у змаганнях за присвоєння власності, дотримуючись справедливості задля життя у мирі й злагоді. Тут мова йде про вже традиційну ідею британського соціального філософування – організацію суспільного порядку.

Оскільки правила справедливості становлять основу суспільного життя, то зрештою ідея справедливості потребує інституціоналізації. Саме створення соціальних інституцій убезпечить суспільство від

¹ Там само. – С. 674, 675.

² Там само. – С. 642.

³ Там само. – С. 650.

⁴ Hardin R. Op. cit. – P. 6–7.

крайнощів – як від свавілля, так і від прямого моніторингу, достатньо поширеного у спільнотному житті, але такого, що зовсім не відповідає суті громадянського життя.

Спираючись на досвід свого суспільства (не слід забувати, що перу Д. Г'юма належить багатотомна «Історія Англії») і розуміючи сутність активно діючого у країні громадянського суспільства, мислитель передбачає, що прямий моральний моніторинг швидко перетвориться на насильницьке свавілля найсильнішого. Запровадження ж інквізиції, як він називає цей порядок речей¹, зруйнувало б увесь правильний устрій. Відтак, інституціоналізація справедливості, обмежуючи дію афектів, покликана сприяти свободі кожного.

Тут потрібно зробити важливе зауваження. Виявлення дії соціальних механізмів конвенційності, підтверджене численними яскравими прикладами, не завжди дає підстави для визначення джерел цієї дієвості. Але від того ефективність конвенційності не зникає. Саме на цей момент вказує Р. Хардін, відзначаючи, що у Д. Г'юма ми знаходимо «функціональне пояснення» домовленостей натомість розгорнутого опису їх походження².

Д. Г'юм не випускає із поля зору необхідність забезпечення соціального порядку. Але окреслює його він принципово інакше, ніж це зробив свого часу Т. Гоббс. Із Гоббсового розмислу випливає ідея жорсткої односпрямованої зобов'язаності громадян підкорюватися суверену через одного разу укладений договір. Д. Г'юм покладає двосторонню і дворівневу зобов'язаність громадян і державної влади.

Двосторонність зобов'язання впливає з угод-домовленостей громадян між собою. Це перший рівень моральних зв'язків у суспільстві.

Другий рівень зобов'язань пов'язує громадян із державною владою, яка може бути встановлена внаслідок усвідомлення користі від такої організації, а отже лише шляхом загальної згоди щодо її встановлення. Тобто для узasadничення державної влади потрібен не лише здоровий глузд для її конституювання як штучного утворення (як у Т. Гоббса), а й згода всіх членів суспільства їй підпорядковуватися. При тому згода тим і відрізняється від договору, що не може встановлюватися «раз і назавжди», але має постійно житися очевидною користю від її практикування. Здоровий глузд членів суспільства відкриває очевидність спільного блага від самої практики виконання зобов'язань. Д. Г'юм зазначає, що «поко́ра громадянській владі необхід-

¹ Ibid. – P. 68.

² Ibid. – P. 91.

на для підтримання порядку і миру у суспільстві. Дотримання обіцянок необхідне для того, щоб породити між людьми взаємну довіру при виконанні ними буденних життєвих справ»¹.

Але за фактом встановлення державна влада стає джерелом нового типу зобов'язання: «Якщо обов'язок вірнопідданства спочатку дійсно має своїм джерелом обов'язковість обіцянок і впродовж деякого часу підтримується саме цією обов'язковістю, то скоро він сам по собі вкорінюється і набуває самостійної зобов'язувальності й авторитетності, незалежної від такої угоди»². Отже, на цьому етапі обов'язки інституціоналізуються, набувають самостійної сили як громадянські обов'язки. І вже не потрібне обґрунтування їхньої необхідності.

На державу покладається функція щодо забезпечення дієвості правил справедливості, контроль за їх дотриманням. Функція держави – стримувати громадян від згубних дій і примушувати їх практикувати корисні соціальні дії. Власне, тут чути відголоски гоббсівських ідей, але принциповою відмінністю Г'юмівської моделі є зобов'язання державної влади перед громадянами виступати гарантом дієвості правил справедливості щодо власності й бути координатором колективних дій.

Формалізація правил справедливості у законах держави є основою суспільної практики, ефективність якої очевидна – суспільство зростає, процвітає, а «межі справедливості розширюються пропорційно широті людських поглядів і силі взаємних зв'язків людей»³. Закріплені у законах моральні правила надалі сприймаються як традиційні інституції. І виправданим є формулювання, що морально бути законослухняним – адже у законах кодифіковані самі правила моралі, корисність і ефективність цього була підтверджена досвідом. Більше того, напрацювання правил моралі (правил справедливості) триває в процесі розвитку суспільства.

Така рухливість і гнучкість (*flexibility*) багаторівневих домовленостей у суспільстві є свого роду запобіжним засобом проти закостеніння і відмирання соціальних механізмів моральної регуляції. Тому конвенційність і є життєздатною силою моралі, що сама вона наповнюється постійно актуальними смислами, життєво важливими предметами угод і домовленостей.

Два рівні конвенційності – горизонтальний і вертикальний – за своєї єдності у забезпеченні соціального порядку тим не менш є двома

¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. – С. 702.

² Там само. – С. 700.

³ Юм Д. Исследование о принципах морали. – С. 233.

різними дослідницькими сферами. Другий із названих рівнів (взаємини громадян і держави) стає предметом політичної етики відтоді, як політика у своєму сучасному значенні змістилася в окрему царину, переставши бути всеохопним явищем суспільного життя, як вона представлена була Аристотелем. А перший рівень стосується взаємин індивідів як співгромадян з метою організації спільного (громадянського, соціального) простору як окремого специфічного явища модерного світу з часів виникнення громадянської сфери – він і є предметом дослідження соціальної етики. Розподіл цей, безсумнівно, є досить умовним. Але він виявляється дієвим при вичленюванні формативних параметрів соціальної моралі. Горизонтальне упорядкування взаємодії індивідів (громадян) у суспільстві на основі взаємного дотримання зобов'язань вказує на самоорганізаційні важелі підтримання соціального порядку. Саме це підкреслює Р. Г. Апресян при визначенні предметного поля соціальної етики¹.

Варто нагадати, що «емпіризм» був методологічною основою г'юмівської теорії конвенційної моралі. Безпосередня практика спонукала мислителя до пояснення дієвості й ефективності домовленостей. Реальний індивід, суб'єкт соціальної моралі, був включений у численні професійні та дозвіллієві клуби і асоціації, спілкувався у колах однодумців і колег, напрацьовував домовленості й намагався дотримуватися обіцянок, виконувати угоди тощо. Він виходив із одних об'єднань, коли втрачав інтерес до співпраці, чи коли члени організації досягали поставленої мети, і входив до інших, нових, більш корисних і ефективних (на його думку). І не було сенсу звинувачувати його у зраді, оскільки формальність таких зв'язків, їх підкреслена інструментальність не означали тотальної зв'язаності індивіда. Якщо закон і конвенційні правила дотримані, й індивід прагне більшої користі для себе, він повною мірою може вступати в інші об'єднання та організації.

Суб'єкт соціальної моралі, здатний до цілеспрямованої поведінки, завдяки судженню і розуму (тобто завдяки здоровому глузду) оцінює навколишній світ відповідно до цілей, які ставить перед собою. Саме тому він позитивно сприймає установа соціальних інституцій, що слугують засобами, знаряддями для його цілей. Скоординованість, співробітництво й узгодженість дій себе виправдовують і унаочнюють свою дієвість і ефективність.

¹ Апресян Р. Г. Перфекционистский и дисциплинарный языки морали // Оправдание морали: Сб. науч. ст. к 70-летию профессора Ю. В. Согомонова / Отв. ред. В. И. Бакштановский, А. Ю. Согомонов. – М.; Тюмень: Издание Центра прикладной этики ТюмГНГУ, 2000. – С. 42, 44.

Сучасний англійський філософ Е. Геллнер пропонує поняття модульності для позначення якостей індивіда, суб'єкта соціальної моралі. Принцип модульності він показує на прикладі функціональності модульних меблів, які легко комбінуються між собою в міру того, як збільшуються потреби, фінансові можливості й «квадратні метри» житла їх власника: окремі секції меблів додаються чи замінюються. Ясна річ, такі меблі відрізняються від елегантних традиційних меблів, що за своїм призначенням мають створювати в оселі затишну й комфортну обстановку. Але для цього потрібно придбати одразу весь гарнітур, від якого надалі не так просто й дешево відмовитися. «Додаючи до немодульних меблів інші не-модульні предмети, ви ризикуєте створити у себе еkleктичний і незручний інтер'єр. Можливо, вам і вдасться досягти на цьому шляху стилістичної і функціональної узгодженості, але це буде непросто: вам знадобиться витратити багато часу і сил, підшукуючи предмети, які підійдуть до ваших старих меблів. Інакше ви змушені будете змиритися з різномастою обстановкою у своїй квартирі»¹.

На думку Е. Геллнера, людина, яка живе у громадянському суспільстві, може бути також лише модульною, пристосовуючись до рухливих зв'язків соціальних структур такого суспільства. Така людина «готова до подібних змін у своїх заняттях і в своїй діяльності. Її модульність – це здатність у рамках даного культурного поля (суспільства – М. Р.) вирішувати найрізноманітніші завдання»².

Саме порівняння людини з меблями може видаватися настільки кричущо неприпустимим, що відразу ж виникає заперечення щодо можливості таких паралелей. Але якщо уважніше подивитися на ті характеристики модульності, що пропонує сучасний британський мислитель, то функціональність, яка постає для них найголовнішим чинником, є тієї ж спрямованості, що і завдання, які ставили перед собою британські просвітники. Недарма у Е. Геллнера формулювання про модульну людину завершується словами: «В її розпорядженні завжди є керівництва і підручники, які дозволяють їй, користуючись мовою даної культури, освоїти практично будь-яку справу»³. «Підручники» і «посібники» у час становлення громадянського суспільства писали просвітники, яким важливо було вказати прийнятний спосіб соціальної організації й соціального порядку в процесі самої живої моральної практики.

¹ Геллнер Э. Условия свободы: Гражданское общество и его исторические соперники: Пер. с англ. – М.: Ad Marginem, 1995. – С. 105.

² Там само. – С. 110.

³ Там само.

У британських просвітників фактично не було можливості представити ідеальну модель суспільного облаштування, продуману й вивірену в теоретичних деталях (і не перевірену на досвіді) та запропонувати її своїм співгромадянам, а по цьому розпочати роботу над розробкою методів навернення всіх для життя у такому продуманому, ідеально облаштованому суспільстві. Зрештою, утопічних проєктів ідеального облаштування суспільства не бракувало і в самій Британії – Утопія Т. Мора, ніколи до кінця не реалізована на практиці в жодній з країн світу, в самих британців від початку викликала сумніви через насильницькі методи покладання зобов'язань для підтримки такого досконалого облаштування.

Британські просвітники змушені були представляти свої програми звичайним людям в реаліях звичайного життя. Під час реальних процесів потрібно було напрацьовувати дієві програми, які тільки й могли бути адекватними меті (соціальний порядок задля прогресу суспільства) й ефективними, але не обтяжливими (реальними) за засобами.

Не стільки людина, індивід мали стати модульними, скільки модульність вимагалася від програм удосконалення суспільного життя. І саме з цього виходив г'юмівський функціоналізм – конвенційні правила могли бути встановлені у суспільному дискурсі, і лише критерії корисності, ефективності, адекватності й реальності визначали міру їх дієвості.

Домовленості можуть напрацьовуватися на основі спільних інтересів. Зацікавленість кожного члена суспільства у порядку/упорядкованості стимулює кожного (і всіх) шукати й віднаходити, напрацьовувати й виконувати такі правила, які можуть бути функціональними. Саме такий ракурс конвенційності дає підстави Р. Хардіну заявити, що спільні інтереси, які можуть бути сприйняті й схвалені всіма членами суспільства, виявляються *мінімальними*, оскільки «по суті є тими інтересами, які всі ми поділяємо з іншими заради створення порядку, який дозволив би нам процвітати»¹. Якщо спільні інтереси є мінімальними, то й конвенційні правила, що підносяться в ранг норм моралі через домовленості (згоду дотримуватися правил), також є мінімальними. Відповідно, мінімальними є й вимоги, які можуть бути пред'явлені кожному члену суспільства.

Модульність як провідний чинник функціональності соціальної моралі стає можливою лише за умови такого мінімалізму. Д. Г'юм фактично не називає свою соціальну етику мінімалістською, але це може бути пояснене тим, що і в цій сфері у XVIII ст. був відсутній категорі-

¹ *Hardin R. Op. cit. – P. 154.*

альний апарат і напрацювання у соціальній теорії взагалі та соціальній етиці, зокрема, які б дозволили сучасною мовою пояснити ті теоретичні розробки, що були відкриті у свій час великим шотландцем. Мінімалізм соціальної моралі, за великим рахунком, стає предметом уваги соціологів, які якраз і звернулися до вивчення горизонтальних зв'язків у суспільстві. І сталося це більш ніж за століття після смерті Д. Г'юма.

Так, М. Вебер використовував формулювання «етичний мінімум» для позначення того типу ставлення до світського закону, який апостоли виводили із життя і вчення Христа¹. У самого М. Вебера немає пояснення такому мінімалізму, але воно може бути виведене із його тексту: у вченні Христа апостоли побачили не лише проповідь морального удосконалення (без сумніву, пріоритетну для спасіння душі), а й певний соціально зобов'язувальний мінімум, необхідний для життя в «миру». М. Вебер визначав мінімізацію суттєвою рисою модерного світу як світу розчаклованого. Після Реформації мінімізація релігійної догматики і ритуалу була обумовлена раціоналізацією суспільного простору. Обов'язковість «світського закону» засновується на необхідності взаємодії індивідів у соціальному просторі. Якщо мінімум «етичний», то він є значимим для всіх, хто включений у взаємодію. Але оскільки це все ж *мінімум*, то зобов'язує він не змістовною насиченістю, «змістом істин», які можуть видатися занадто спрощеними індивідові, який прагне вдосконалення, а системоутворюючою силою практичної налаштованості членів суспільства, змушених взаємодіяти. Саме ця сила дозволяє «мінімуму» набувати зобов'язувальної сили.

Отже, «етичний мінімум» чи мінімалізм полягає, за М. Вебером, у змістовній усіченості моральних вимог, що можуть поєднати індивідів в їх дотриманні, тобто в тому, для чого вони й покладаються як зобов'язувальні у соціальний простір. Це перший мінімальний параметр соціальної моралі – змістовна усіченість моральних норм, покликаних бути реальними (посильними) для усіх членів суспільства.

Другий мінімальний параметр соціальної моралі обумовлений якраз таким узагальненням, як «усі члени суспільства». Беручи його за основне посилення, виникає необхідність враховувати, з яких індивідів воно складається. Навіть просте спостереження за живою моральною практикою дозволяє судити про те, що не всі члени суспільства у своєму розвитку прагнуть морального вдосконалення. Б. Мандевіль узагалі стверджував, що порочність (а отже і не-

¹ Вебер М. Социология религии: Пер. с нем. // Вебер М. Избранное: Образ общества. – М.: Юрист, 1994. – С. 270.

спрямованість на добродесність, якщо не злісність як така) є поширеною серед звичайних громадян, власне тих, хто й становить реальне громадянське суспільство. І якщо виникає необхідність шукати «спільні інтереси», чи цінності, здатні бути єднальними для всіх членів суспільства, то пошук слід спрямовувати так, щоб були враховані й задоволені інтереси всіх. Це означає, що інтереси мають бути спільними як для найвищих кіл суспільства, так і для найнижчих його верств. У реаліях того часу це інтереси, що поділяються відвідувачами кав'ярень та їх власниками, видавцями газет та їх найвибагливішими читачами тощо. Цей пошук об'єднуючих інтересів очевидно приводить і до якісного мінімалізму соціальної моралі. В теоретичному осмисленні до цього аспекту підійшов лише наприкінці ХІХ ст. соціолог Г. Зіммель. У праці «Соціальна диференціація. Соціологічні і психологічні дослідження» він зазначав: «Те, в чому сходиться велика кількість людей, має бути, взагалі адекватним... рівню того із них, хто стоїть на найнижчій сходинці»¹.

Г. Зіммель проводить думку про нівелювання (моральних) цінностей до рівня сприйняття найменш (моральносно) розвинених індивідів. І лише у розробках соціальної етики на межі ХХ–ХХІ ст. формулюється ця думка в суто етичному ракурсі: соціальна етика покладає вимоги адаптивності в основу своїх програм, домінуючи у постановці цього завдання над вимогою особистісного вдосконалення². Якщо мати на увазі, що віднайдення спільних інтересів передбачає узгодження адекватних норм соціальної моралі, то сама згода суспільства щодо них може бути розглянута за умови, яка визначена Г. Зіммелем: коли «найвищий опуститься на ту сходинку, яку він вже подолав», оскільки «лише те може бути спільним для всіх, що становить надбання найбіднішого»³.

Звісно, такий мінімалізм, як змістовний, так і якісний, не може сприйматися як незмінна величина. Д. Г'юм, розглядаючи соціальні структури, відзначає їх рух на шляху вдосконалення й оптимізації щодо вирішення поставлених завдань, зауважуючи зміни від середньовічних до сучасних йому інституцій. Та і його зауваження про розширення сфери справедливості як основи моралі мірою розвитку суспільства не дають приводу розглядати змістовну наповненість як законсервований

¹ *Зіммель Г.* Социальная дифференциация: Социологические и психологические исследования: Пер. с нем. // *Зіммель Г.* Избранное. Том 2. Созерцание жизни. – М.: Юрист, 1996. – С. 394.

² *Апресян Р. Г.* Перфекционистский и дисциплинарный языки морали. – С. 44.

³ *Зіммель Г.* Зазначена праця. – С. 386.

набір правил/ норм. Сама соціокультурна практика вказує на поступове і неодмінно прогресуюче розширення кола тих, на кого поширюється справедливість – жінки, діти, представники інших (неєвропейських) рас, майбутні покоління, потім тварини, а нині «природа в цілому» залучаються у простір, який охоплюють правила справедливості.

Розвиток і вдосконалення були можливі, перш за все, завдяки діяльності самих просвітників, конкретне завдання яких – повчати співгромадян вільно використовувати свій розум, виносити зважені судження, зрештою бути моральними. Мінімалізм у тому й полягав, щоб кожен член суспільства був включений у реальну, живу моральнісну практику, щоб кожен взяв посильну участь у соціально значимій справі. Мова йде про участь усіх (а це означає – кожного) у спільній справі, соціальна значимість якої не викликає сумнівів ні у кого. Вимоги, які ставляться перед кожним, не передбачають особливих зусиль при моральному вчиненні. Але для того, щоб всі члени суспільства були включені у таку практику, моральні вимоги мають бути мінімальними.

Мінімальні вимоги до соціально орієнтованих дій індивіда, доступні й зрозумілі для виконання, втілюються у формі щоденних правил, практичних порад і рекомендацій. Традиція такого жанру моралізаторської літератури сягає ще античності. Але найбільший його розвиток припадає на Просвітництво. І зрештою, першість тут не за надзвичайно важливою і ґрунтовною працею французьких енциклопедистів, а за просвітницькою діяльністю Б. Франкліна. Він, хто найактивніше докладав зусиль для відділення американських колоній від Великої Британії і сприяв утвердженню їх незалежності, як суспільний діяч формувався саме в Англії, куди доля закинула його ще в молоді роки. Він приятелював з Б. Мандевілем, знайомство з яким відбулося в культурному осередку публічної сфери Лондона – таверні «Під оленячими рогами». Повне зібрання творів Б. Франкліна було видане лише після його смерті й становило 10 томів. Але за свого життя цей «надто англієць» для американців і «надто американець» для англійців видавав брошури, популярність яких важко переоцінити. «Поради молодому торгівцю», «Необхідні поради тим, хто хотів би стати багатим», «Як зробити, щоб у кожної людини в кишені було багато грошей» та інші твори присвячені були саме викладу соціальної етики у доступній для пересічного читача формі. У цих книжечках, як і в славетному щорічнику «Альманах», Б. Франклін повчав своїх читачів практиці добродесності у щоденних справах, наголошуючи на користі від такої практики і доступності кожному долучитися до неї.

Справді, Б. Франкліна можна з великою натяжкою назвати філософом, хіба що «доморощеним», який, не маючи спеціальної філософської освіти, розробив етичну концепцію для щоденного вжитку. Він був палким пропагандистом нормативного зразка «порядної людини»¹, посилюючи для виконання кожним. Серед його (моральних) порад найважливіші стосуються, як засвідчують самі заголовки в його творах, фінансової надійності, яку він вважав мірилом доброчесності. Б. Франклін сформулював нормативний зразок: людина, що заслуговує на кредит. Саме з цієї мінімальної вимоги він виводив основні доброчесності – працелюбство, ощадливість, порядок, обачливість, поміркованість, дотримання обіцянок тощо. У порадах чітко простежуються функціоналізм і мінімальність нормативних вимог, що впливають із практичності, звернення до здорового глузду.

Як це не парадоксально, але у такій змістовно насиченій моралізуванні концепції простежується одна риса, що її зауважили критики Б. Франкліна, – ідеал людини, як гідної кредиту, міг би задовольнитися видимістю доброчесності². Дійсно, поради просвітника стосуються тих діянь, які на виду в оточуючих, які можуть бути оцінені у соціальному просторі. І хоча захисники Б. Франкліна й зазначають, що самої видимості для успішності замало, критики, зрештою, мають рацію у цьому спостереженні. Але якщо дивитися на цей момент з вимоги функціональності, то для соціального порядку досить і такого мінімуму – зовнішніх проявів доброчесності, формального дотримання правил соціальної моралі. Тут унаочнюється вододіл, що був зазначений у філософуванні Т. Гоббса, – розрізнення між внутрішньою і зовнішньою людиною. І хоча поради Б. Франкліна прагнуть об'єднати ці два образи людини певним мінімумом, але все ж моральним, важливішою у соціальному просторі виявляється справді видимість (тобто формальність у дотриманні морально прийнятого).

За великим рахунком, Б. Франклін ніколи не входив до елітарних кіл професійних філософів. Але його просвітницька діяльність якраз і постала прикладним виміром соціальної етики британських просвітників «першого ешелону», і в першу чергу Д. Г'юма, голос якого у повчаннях звучить досить виразно³. Вплив Б. Франкліна на моральнісне вдосконалення громадян, який можна розуміти як працю з піднят-

¹*Easum Ch. Benjamin Franklin, An American of the Enlightenment.* – Gottingen: Hubert & Co., 1956. – P. 12.

² *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа. – С. 241.

³ Там само. – С. 239.

тя якісної планки етичного мінімуму, має надзвичайну силу і потужність. Публічні лекції Б. Франкліна були звернені не до вузького кола студентів, а до широкої публіки, і зали завжди були переповнені¹.

У таких порадах ефективність здебільшого пояснюється економічною обґрунтованістю – економічно вигідно вчиняти морально. За цим твердженням стоїть потужна традиція того ж британського просвітництва, хоча її витoki й губляться у глибині віків: можливо і виправдано апелювати до інтересу і вигоди окремої особи задля досягнення благого результату, результату, спрямованого на спільне благо. На спільне благо як благо суспільства, благо його громадян працюють зусилля кожного.

Відтак, нижньою межею мінімуму соціальної моралі постає законслухняність, і твердження «морально бути законслухняним» є достатнім мінімумом моральної вимоги. Верхньою межею мінімуму є включення всіх громадян у живу моральнісну практику на конвенційній основі. У дусі Д. Г'юма вибудовується логіка морального вчинення у соціальному просторі: набагато ефективнішими будуть зусилля кожного, якщо є впевненість у тому, що кожен інший є здатним і зацікавленим вчиняти так само; якщо є впевненість, що таким чином спрямована моральна практика є спільною для всіх членів суспільства.

¹ Юліна Н. С. Очерки по философии США. XX век / РАН Институт философии. – М.: Эдиториал УРСС, 1999. – С. 18.

РОЗДІЛ 4. ДОЛІ МОРАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ У ПІЗНЬОМУ МОДЕРНІ

4.1. Модерн vs постмодерн: дискусії про занепад Проекту

Питання про історичні межі Модерну лишається одним з найбільш жваво обговорюваних у філософському дискурсі від часу перших спроб людини Модерну, за влучним висловом Ю. Габермаса, «схопити у свідомості свій власний час». Окреслення початкової і кінцевої межі цієї доби, таким чином, пов'язується перш за все з необхідністю визначити свою власну приналежність до певної культурної доби, усвідомити себе в ній. І якщо початок епохи Модерну визначається і обґрунтовується достатньо несуперечливо, то щодо визначення її кінцевої межі точаться суперечки, зумовлені не в останню чергу домаганням мислителів, які визначають добу й через неї – своє ексклюзивне становище у виключних обставинах часу, – засвідчити унікальність власного історичного моменту.

Методологічною засадою дослідження історичного періоду має бути певна дистанційованість від об'єкта дослідження. Це вимагається критерієм об'єктивності наукового пізнання, породженням того ж Модерну. Самозасвідчення ж себе самого у певному історичному проміжку вже не може бути здійснене об'єктивно через неможливість фактично дистанціювати себе як «незалежного» спостерігача від себе, об'єкта дослідження. Така суперечливість самозасвідчення, обумовлена вимогами критеріїв наукового знання, помножена на домагання засвідчити унікальність свого становища у культурно-історичному процесі, особливо гостро проявляється при очевидних зрушеннях, трансформаціях у просторі культури, свідком яких стає інтелектуал, який і прагне зафіксувати у свідомості свій час.

Ю. Габермас у знаменитій промові з нагоди вручення йому премії Адорно окреслив основні віхи усвідомлення інтелектуалами своєї доби як *сучасної* (модерної), починаючи від V ст., коли перед християнськими мислителями постало завдання обґрунтувати відмінності християнської сучасності від язичницького римського минулого. Саме слово «*modern*» сягає середньовічної латини, в якій прислівник *modo*

означав «саме тепер»¹. Відтоді «модерном» називали і Каролінгське відродження, і класицизм, і саме Просвітництво, вивіряючи «модерний» стан за зразковою античністю, що лишилася в минулому. Лише романтизм ХІХ ст. полишає радикалізоване усвідомлення модерності, що розриває історичний зв'язок і в минулому залишає протистояння традиції. «Модерном, сучасним з тих пір, – зазначає Ю. Габермас, – вважається те, що сприяє об'єктивному вираженню спонтанно поновлюваної актуальності духу часу»².

Дух часу знаходить самозасвідчення і обґрунтування у Просвітницькому проекті, і відтоді феномен Просвітництва, тісно переплітаючись із феноменом Модерну, постає Проектом Модерну, суть якого полягає у поступальному і непохитному розвитку об'єктивуючих наук, універсалістських основ моралі й права, незалежного від релігії мистецтва із одночасним впровадженням досягнень у цих сферах в практичне життя задля розумної організації життєвих умов людства³. Оптимізм європейців щодо прогресу, такого поступального розвитку, що сягав безконечності у горизонті очікувань, тоді став основою світосприйняття. І стосувався цей оптимізм не лише безмежних можливостей підкорення природи, на що вселяв надію швидкий розвиток наук і заснованих на них технологій. Досягнення наук, а також і мистецтв, давали привід очікувати удосконалення природи людини та того штучного світу, який вона утворювала у процесі життєдіяльності – моральний прогрес, моральнісне удосконалення людини, її щастя у справедливо облаштованому суспільстві видавалися завданням, яке очевидно буде виконане, і питання лише у тому, скільки зусиль і розумного керівництва до цього потрібно докласти.

Райдужні очікування інтелектуалів істотно похитнулися після Першої світової війни, коли стало зрозумілим, що значні досягнення Просвітництва спрямовано не на поліпшення життєвих умов цивілізації, а на удосконалення знарядь задля її знищення. Розгубленість і безпорадність у перше повоєнне десятиліття влучно схарактеризувала Г. Стайн, назвавши сучасників «втраченим поколінням». Пригнічені очевидним колапсом просвітницьких моральних ідеалів, втративши твердий ґрунт морального оптимізму своїх попередників, вони зосе-

¹ Бринтон К. Истоки современного мира: История западной мысли: Пер. с англ. – Рим: Edizioni Aurora, 1971. – С. 3.

² Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект: Пер. с нем. // Вопросы философии. – 1992. – №4. – С. 41.

³ Там само. – С. 45.

редилися на своїх переживаннях, своїй розчарованості – вони відчували себе безталанними нащадками оптимістичного ХІХ ст., яким відмовлено у «безперечному прихистку для індивідуального розвитку», у «спокійному, чистому розкритті всіх здібностей». Х. Арендт, вказуючи на ці риси «втраченості», суттєво розширює межі «втраченого покоління», включаючи до нього й тих, хто отримав «на вибір нацистські табори, іспанську громадянську війну чи московські процеси»¹.

Врешті, декілька поколінь опинилися у перманентному стані особистого відчаю і загального розчарування. Але важливо засвідчити, що перебування у такій духовній атмосфері, особливо для інтелектуалів, виразників «духу часу», виявилось вкрай небезпечним. Обмежені переживаннями щодо очевидного для них занепаду цінностей культури Модерну, яка своїми досягненнями й призвела до колапсу, вони були неспроможні побачити реальні проблеми за межами тих осередків, у яких вони розмірковували про крах Просвітницького проекту. Оптимістична налаштованість Просвітництва і завзяття ХІХ ст. впроваджувати просвітницькі ідеї у практичне життя, на їхню думку, лишались у минулому. Тому цілком очевидним уявлялося і завершення доби, яка породила ці ідеї. Більше того, певним оптимізмом, що приходив на зміну песимістичному світобаченню інтелектуалів, було й сподівання на початок нової доби, післямодерної, *постмодерну*. Тому інтелектуали починають наполегливо засвідчувати народження нового світу на уламках невдалого проекту Модерну – культури «пост-». Після-сучасність видається їм станом культури «після трансформацій, яких зазнали правила гри у науці, літературі й мистецтві з кінця ХІХ ст.», – як підкреслив у своїй програмній праці апологет постмодерну Ж.-Ф. Ліотар².

Але чи правомірно самоусвідомленням інтелектуалів визначати наявність кризи, зокрема Просвітницького проекту? Почасти можливо, оскільки інтелектуальна еліта є завжди найбільш чутливою до будь-яких змін у духовному кліматі доби. Але якщо вести мову про кризу всієї доби, а більш точно – про чітку межу її завершення, то правомірність подібних домагань видається достатньо сумнівною. Для того, щоб засвідчити вичерпаність Модерну та зміну його на якісно по-новому узаasadничену культурно-історичну епоху, потрібно у кож-

¹ Арендт Х. Бертольд Брехт (1898–1956): Пер. з англ. // Арендт Х. Люди за темних часів. – К.: Дух і літера, 2008. – С. 259.

² Ліотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна: Пер. с фр. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – С. 9.

ній із формативних його сфер визначити, по-перше, наявність цих зрушень, і, по-друге, їх незворотній характер. Свого часу американський філософ Т. Кун представив теорію, понятійний апарат якої надає можливість пояснити ці завдання «мовою науки», можливо, найбільш адекватною для висловлення дослідницьких завдань щодо Модерну. Отже, слід визначити, чи аномалії Модерну, виявлені у засадничих напрямках розвитку Проекту, є лише спорадичними і не впливають суттєво на сприйняття цілої парадигми культури, чи парадигма вже загинула під тягарем невідповідностей/аномалій, і постмодерн є тією новою парадигмою, за допомогою якої можуть бути пояснені майже всі процеси сучасної культури? Для цього потрібно розглянути сфери науки, мистецтва і моралі, сформовані добою Модерну.

У сфері науки з XVII ст. відбулася низка «наукових революцій», які пов'язуються з різними типами наукової раціональності. Всіх їх єднає лише конституююча роль для розвитку доби Модерну – спрямованість на постійний приріст об'єктивно-істинного знання. Так, власне класична раціональність, що й ознаменувала початок доби Модерну, сконцентрована на експериментальному природознавстві та класичній механіці І. Ньютона, наприкінці XIX ст. була замінена некласичною, пов'язаною, перш за все, із визнанням теорії відносності А. Ейнштейна й тими зрушеннями в осмисленні природних процесів, які дали в результаті поняття про нелінійні закони розвитку світу. Але вже в останній третині минулого століття бурхливий розвиток синергетики, комплексних досліджень, об'єктом вивчення яких є взаємопов'язані між собою відкриті нерівноважні системи, засвідчив новий тип наукової раціональності. Російський дослідник В. С. Стьопін називає його постнекласичною раціональністю¹. І хоча В. С. Стьопін покладає великі надії на людиномірний, гуманістично-спрямований потенціал синтезуючої різні галузі знання (пост)нової, постнекласичної раціональності², його оптимізм поділяє мало хто із дослідників. Постнекласична парадигма (чи за іншими назвами – «посткласична», «постнеокласична») на практиці стимулює не універсальний еволюціонізм, на розвиток якого сподівається В. С. Стьопін, а вузьку спеціалізованість, змістовну односторонність досліджень, їхнє постійне лавірування над прірвою розпорошеності наукового знання між островами на-

¹ Стёпин В.С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. – 1989. – № 10. – С. 3–18.

² Стетин В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. – М.: ИФ РАН, 1994. – С. 226–249.

укових товариств професіоналів, надто відчужених як від сусідніх наукових міні-дискурсів, так і від цілісного осмислення явищ і процесів, лише частина яких потрапляє в поле їхньої уваги «за спеціальністю».

Принципові методологічні й світоглядні зміни у розвитку наукового знання свідчать і про трансформацію ставлення до науки як регулятиву доби, що у своїй традиційно-модерній налаштованості претендувала на світоглядний статус і керівну роль у перетворенні світу. Сьогодні наука невблаганно втрачає довіру в цих своїх якостях. А посилення різного роду форм лженауки та зростаюча довіра «широкої публіки» до псевдонаукового знання лише підтверджують цю втрату. Не застрахованим від трансформацій виявляється й саме товариство науковців, професійні параметри якого закладалися в часи Модерну. Фізична неспроможність окремої особи, навіть найосвіченішої, охопити всю систему знання, перетворюють кожен окрему сферу науки на поле можливостей для дій професіоналів/експертів надто вузької спеціалізації. І це не викликає великого здивування навіть тоді, коли знайний фахівець однієї сфери не має і найзагальнішого уявлення про стан справ у сусідній царині. У той же час, межа між посвяченими у науковий дискурс і широкою публікою ніколи не була такою чіткою. При тому, що сам професіонал виступає як профан щодо іншої сфери знань. В світлі цього науковий дискурс перетворюється на мовні ігри експертів, правила яких відомі лише посвяченим. І тоді правий Ю. Габермас, зауважуючи, що відстань між культурами експертів і широкої публіки виявляється нездоланною¹.

Трансформації у сфері *мистецтва* були не менш значущими. Відмежування мистецтва від сакрального і придворного життя сприяло виокремленню його в особливу сферу діяльності професіоналів. А досягнення у розвитку технологій досить радикально поставили питання про місію мистецтва у сучасному світі. Для образотворчих мистецтв справжнім викликом стало винайдення фотографії у середині XIX ст., що значною мірою зумовило відхід від фігуративності у художній практиці. Експерименти в образотворчому мистецтві, літературі й музиці, не кажучи вже про новації в архітектурі, сфері, можливо, найбільш чутливій до технологічних нововведень, відбувалися майже одночасно з осмисленням і обґрунтуванням художньої практики в естетичних концепціях мистецтва. Дослідження з естетики заохочували митця працювати заради чистого мистецтва (*l'art pour l'art*),

¹ *Габермас Ю.* Модерн – незавершений проєкт. – С. 45.

чи, як влучно схарактеризував таку місію митця Ш. О. Сент-Бьов, працювати у «башті із слонової кістки».

Такий стан справ на межі XIX і XX ст. цілком логічно уможлилював вихід спочатку у некласичну естетику, а згодом – у другій половині XX ст., майже синхронно із процесами у сфері науки, – у парадигму постмодернізму. Українська дослідниця Л. Т. Левчук окреслює філософсько-естетичний дискурс постмодернізму, прагнучи віднайти установлені визначення і характеристики художньої практики постмодернізму й власне естетичної теорії, що осмислює ці процеси. Але вона доходить висновку, що цей пласт культури продовжує діставати суперечливі оцінки з боку фахівців і, породжуючи безліч запитань, залишає відповіді на більшість із них «на рівні авторських інтерпретацій і оцінок»¹.

Тож очевидно, що трансформації у художній практиці початку XX ст. та їх осмислення некласичною естетикою були основою, на якій розпочав розвиток постмодерністський дискурс, який своїм предметом мав передусім наявну художню практику. Від початку сутнісною ознакою цього дискурсу стало стирання межі між художньою і критичною творчістю, й узагалі переосмислення самого поняття творчості. Запозичення позаестетичних компонентів для її обґрунтування, поєднане із взаємопроникненням художньої практики і художньої критики, призводило до ситуації, яку влучно схарактеризував П. Бурдйо: митець виявився залежним від критиків-інтерпретаторів, лише діяльність яких могла точно вказати, що «модно творити»; такою ж залежною постала і публіка – лише критики в своїх оглядах могли чітко визначити, на що «модно ходити». Провокативність критиків в аналізі естетичних якостей явищ спонукала митців продукувати провокативні твори².

Серед інших рис постмодерністського дискурсу потрібно назвати ігровий принцип і цитатність. Саме ці параметри, на думку апологетів постмодернізму, підкреслюють пріоритетність «поетичного мислення» як альтернативи мисленню «логічному», метанаративу Модерну, що виявився неспроможним наблизитися до осягнення сутності буття. У такому контексті американський дослідник І. Хассан веде мову про «іманентність» і «невизначеність» постмодернізму, підкреслюючи, що твори мистецтва тяжіють до «мовчання», тобто залишають «сутність

¹ Естетика: Підручник // Зазначене видання. – С. 360.

² Див.: Бурдье П. Производство веры. Вклад в экономику символических благ: Пер.с фр. // Бурдье П. Социальное пространство: поля и практики. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. – С. 177–271.

буття» невизначеною, якою вона й має бути, оскільки стверджувати «кінцеві істини», абсолюти, виявляється вже неактуальним – відчайдушні пошуки таких істин зазнали невдачі у проекті Модерну. Критик А. Вайлд додає до переліку сутнісних рис постмодернізму ще й іронічність. Сюди ж достатньо «органічно» вплітаються й інші постмодерністські параметри: фрагментарність і еkleктичність, поліваріативність і пограничність тощо¹. Всі вони дістають обґрунтування у філософсько-етичному дискурсі доби.

Російський дослідник І. П. Ільїн, детально вивчаючи суть постмодерністських процесів, доходить висновку, що філософсько-естетичний дискурс з 1980-х рр. розширює сферу свого впливу, претендуючи не лише на осмислення загальної теорії сучасного мистецтва, а й на виразника «духу часу» в усіх сферах людської життєдіяльності, включаючи політику, мораль і право². Сам І. П. Ільїн зазначає, що інтелектуали прагнуть охопити постмодерністським інструментарієм увесь сучасний світ культури «замість того, щоб із своєрідності цього світу вивести постмодернізм як одну із його тенденцій і можливостей»³. Натомість, загальна налаштованість постмодерністських мислителів полягає у тому, що вони охоче абсолютизують окремі і зовнішні явища, релевантні постмодерністській чуттєвості. Примітно, що про «абсолютизуючий характер» явищ ведуть мову тоді, коли будь-які абсолюти чітко пов'язуються з метанаративами Модерну, подолання яких стоїть на порядку денному постмодернізму.

І якщо І. П. Ільїн подає панораму поглядів теоретиків постмодернізму щодо визначення дати появи літературної критики як «спроби виявити на рівні організації художнього тексту певного світоглядного комплексу» (за І. Хассаном, постмодернізм розпочався у 1939 р., коли побачив світ перший постмодерністський твір, роман Дж. Джойса «Поминки за Фіннеганом», а вже у 1950-ті роки він перетворився на панівну тенденцію у мистецтві⁴), то американський дослідник Дж. Е. Вейз окреслює постмодерністський дискурс як пошук точної дати (пост)нової доби культури, що знаменує собою дату завершення доби Модерну. Так, американський критик Ч. Дженкс заявляє, що доба Модерну завершилася 15 липня 1972 р. о 15:32, коли було виса-

¹ *Ільїн І. П.* Постструктурализм; Деконструктивизм; Постмодернизм. – М.: Интрада, 1996. – С. 203–204.

² Там само. – С. 202.

³ Там само.

⁴ Там само. – С. 203–204.

джено в повітря житловий комплекс Прюїтт-Ігоу у Сент-Луїсі, для критика – «зразок високої технології, модерністської естетики й функціонального дизайну»¹, а для представника широкої публіки – звичайну похмуру «коробку», одну з тих, якими наповнені сучасні міста. Такою ж знаковою датою початку постмодерну американський дослідник Т. Оден називає повалення берлінської стіни. І хоча відбулося воно лише за 17 років після вибуху у Сент-Луїсі, конкретна дата як точка відліку виявляється неважливою – вона може бути зсунута у часі, якщо спосіб обґрунтування її видається включеним у дискурс професіоналам значущо-провокативним. Для Дж. Е. Вейза ці приклади «початку» (пост)нової доби є очевидністю абсурду і покликані проліянострувати духовну прірву, в якій опинилися як естетичний, так і загально-філософський дискурс сучасності. Але, як зазначає І. П. Ільїн, загальна ситуація симультанності й взаємопроникнення різних концепцій і точок зору є більш ніж реальною, і постмодернізм «не вигадав цю ситуацію, а лише осмислює її»².

Поліваріативність і невизначеність створюють враження, що і дискурс, і практика є грою за визначеними у середовищі «професіоналів» правилами, зрозуміти які не може майже ніхто із представників «широкої публіки», власне тих, хто за визначенням живе у добу постмодерну. І така проблематизація постає тим більш актуальною, що майже усталеною визнана з'єднувальна ланка між постмодернізмом та постіндустріальним суспільством³.

Концептуальне осмислення постіндустріального суспільства, здійснене американськими соціологами Д. Беллом у праці «Становлення постіндустріального суспільства» (1973) та А. Тоффлером у книзі «Третя хвиля» (1980), було покликане проаналізувати відмінності нового типу капіталістичного виробництва та життєдіяльності суспільства, на ньому заснованого, від капіталістичного світу, що закінчився разом із Великою Депресією 1929–1933 рр. У постіндустріальному суспільстві втрачають першочергове значення традиційні «модерні» цінності капіталізму – влада, гроші, механізоване/конвеєрне виробництво тощо. Новітні технології постіндустріального суспільства надають пріоритету володінню інформацією, розмиваючи традиційні класові межі, утворюють простір можливостей кожному досяга-

¹ Вейз Дж. Э. Времена Постмодерна: Христианский взгляд на современную мысль и культуру: Пер. с англ. – М.: Лютеранское наследие, 2002. – С. 36.

² Ильин И. П. Зазначена праця. – С. 203.

³ Руднев В. П. Словарь культуры XX века. – М.: Аграф, 1999. – С. 221.

ти професійної самореалізації. Деконструкція і децентралізація у виробництві та у сфері прийняття рішень уявляються гомологічними процесам не лише у сфері художньої практики й філософсько-естетичного дискурсу, а й у сфері науки. Всі вони ніби не вміщуються у сутнісні рамки проекту Модерну, і видається досить логічним констатувати настання цієї (пост)нової доби.

4.2. Елітарний перфекціонізм постмодерністської етики

Щоб остаточно визначити сучасність як постмодерн, тобто добу, що справді пориває зв'язок із Модерном, потрібно виявити відповідні процеси й у царині моралі, третій формативній сфері Модерну.

Здається, філософський дискурс дає широкі можливості для осмислення процесів у сфері моралі за допомогою постмодерністського інструментарію. Так, Ю. Габермас, визначаючи сутність проекту Модерну, вказує на один із його важелів – «універсалістські основи моралі». І як уже було визначено у попередньому розділі, кантівська етика, як одна із найрепрезентативніших універсалістських теорій, невблаганно трансформується у суто постмодерністську за духом ідею «смерті суб'єкта». І у цьому контексті провокативні концепції Ж. Дерріда, М. Фуко, Р. Барта, Ж. Бодріяра окреслюють той постмодерністський етичний дискурс, що осмислює причини і наслідки «смерті суб'єкта».

Український дослідник О. І. Хома, аналізуючи цей сектор постмодерністського дискурсу, виводить парадигмальним його «персонажем» ніцшеанського Заратустру. Слідом за Ж. Дерріда він повторює, що постмодернізм «живе за рахунок Ніцше», розвиваючи інтелектуальну стратегію, закладену автором образу Заратустри. Визначаючи його евристичною класикою, постмодерністи у Заратустри віднаходять легкість, несерйозність, іронічність, власне якості людини постмодерну. Тому й приваблює до себе цей образ, що за його допомогою метафорично, «поетичним мисленням», так поціновуваним постмодерністами, можливо окреслити той комплекс «турботи про себе», який проступає після подолання універсалістських домагань автономного суб'єкта. «Заратустра вчив, що гідність – у силі, сила – у здатності створювати власні цінності. Але які цінності створює Заратустра? – Легкість, танок, гру, невинність (безвідповідальність)»¹. Здатність уникати складностей,

¹ Хома О. І. Модерная и постмодерная перспективы в философии культуры. Дис... д-ра филос. наук: 09.00.10. – К.: ІФ НАНУ, 1999. – С. 329.

«танцюючи на ногах випадковості», довільно покладати власні цінності, підкреслено індивідуалістичні й позначені «інтенсивністю ставлення до себе» – у цьому сенсі Заратустра є неперевершеним «гравцем у кості», із кожним новим ходом гри породжуючи кожен раз по-новому скомпоновані цінності бажань і насолод. Залишаючи позаду себе освячені Модерном сфери моралі і права, він постійно уникає складностей, що можуть примусити його до відповідальності.

Окреслюючи таким чином стратегію вчинення індивіда у просторі, в якому відбулася «смерть суб'єкта», ці мислителі, за великим рахунком, вказують на формулу, виведену ще Ф. М. Достоевським: «Все дозволено». І у контексті цього постмодерністському індивідові немає на що рівнятися і немає до чого прагнути. Здавалося б, можна свідчити не просто про існування постмодерного світу культури, що виник у результаті подолання Модерну, а й про подолання етики, принаймні нормативної – адже у дисперсному середовищі існування індивіда жодні вимоги не можуть мати зобов'язувальної сили, оскільки всі авторитети залишилися у минулому, і будь-яка побудова нормативної системи видаватиметься спробою встановити абсолютні на кшталт модерних. На думку української дослідниці О. М. Соболь, постмодерністська філософія пропонує себе, у кращому разі, як терапевтичне мистецтво, мета якого – «вивільняти людську духовність, суб'єктивність, творчу активність... від тих настанов, норм, регулятивів, які формувалися в минулому і в наш час перетворилися на ілюзії, помилки, ідіоми, що гальмують вільний розвиток особистості»¹.

Дескриптивні концепції етики мають право на існування, коли виникає інтелектуальна потреба описувати духовні умови існування постмодерністського індивіда. Не дивно, що в етичні студії у цьому секторі постмодерністського дискурсу включаються інтелектуали, надто віддалені від професійного співтовариства етиків. Культурфілософи і лінгвісти, вони схильні віднаходити підтвердження постмодерністських тенденцій у своїх сферах і в царині моралі, охоче узагальнюючи й абсолютизуючи віднайдені відповідності.

Здавалося б, до цих інтелектуалів можна зарахувати й британського мислителя З. Баумана, етичні погляди якого концептуалізовані у програмній праці «Постмодерністська етика» (1994) й дістали розвиток у ряді наступних творів. Але з-поміж них цього дослідника вирізняє вже те, що етичній проблематиці присвячена окрема книга, й морально-етичні проблеми постають не другорядними – на них сфокусо-

¹ Соболь О. М. Постмодерн і майбутнє філософії. – К.: Наукова думка, 1997. – С. 52.

вана основна увага автора. Але, мабуть, найсуттєвішою його відмінністю від вищезгаданих теоретиків постмодернізму є конструктивна спрямованість розмислів.

З. Бауман розпочинає свої етичні студії у руслі постмодерністської традиції критики Модерну, визначаючи, що мораль Модерну виводилася з «“універсальних” тобто для всіх на всі часи [значимих] правил»¹. І сьогодні єдине, що залишилося від тієї моралі, розвінчаної разом із популярними міфами (метанаративами) Модерну, – пустота, в якій немає «суверенних, універсальних, конституюючих суспільство “згори” інстанцій». Примітно, що у цьому описі З. Бауман наводить уже згадуваний вище вислів Ф. М. Достоевського, коментуючи його у такий спосіб: «Немає сили більшої, ніж людська воля, і більш потужної, ніж людський спротив, здатної примусити індивідів бути моральними; немає авторитету більш шанованого і вартого довіри, ніж власні бажання і передчуття, здатного запевнити [індивідів], що вчинки, які вони відчувають пристойними, справедливими, правильними – моральними, – і справді є такими, і забезпечити їх від помилок, якщо вони вчиняють неправильно»². Але якщо впродовж століть такі сили/ «інстанції» віднаходилися поза самим індивідом, і їх керівництво стало традицією, то коли не лише «все дозволено», але й усе «втрачено», маса розпорошених індивідів виявляється неспроможною самотужки сформулювати «кодекс універсальних принципів етики».

З. Бауман описує духовний світ індивіда, який втратив той твердий ґрунт під ногами, що у світі Модерну надавала ідея автономного суб'єкта, виплекана просвітниками кантівської лінії. Для З. Баумана етика – це лише раціоналістична універсалістська стратегія обґрунтування моралі. Її очевидність кризи такої етики надає підстави мислителю стверджувати не лише недовіру індивідів до «експертів від етики» (філософів, освітян і проповідників), а й констатувати кризу й навіть знецінення і подальше зникнення етики як сфери діяльності експертів³.

Але, на думку З. Баумана, криза і навіть зникнення етики – найпотужнішого важеля Модерну⁴ – не веде до кризи моралі. Мислитель визначає сьогоднішня як добу, в якій існує «мораль без етики». У су-

¹ *Bauman Z. Morality without Ethics // Theory, Culture and Society. – Vol. 11. – L.; Thousand Oaks; New Delhi: Sage, 1994. – P. 2.*

² *Ibid. – P. 8.*

³ *Bauman Z. Postmodern Ethics. – Oxford, UK; Cambridge MA: Blackwell, 1994. – P. 21–35.*

⁴ Як зазначив З. Бауман, «доба Модерну була і мала бути добою етики – інакше вона взагалі не була б сучасною» (*Bauman Z. Morality without Ethics. – P. 23.*)

часному світі мораль виникає випадково за збігу обставин (емерджентно) між індивідами, які не мають у собі етичних основ, але напрацьовують їх спонтанно за гострого усвідомлення небайдужості до Іншого як прийняття особистої моральної відповідальності¹.

Такий модус актуалізації моралі З. Бауман сприймає від французького філософа Е. Левінаса, теоретичну близькість з яким він постійно підкреслює. Мораль, що здатна існувати у хаотичному постмодерному світі, може бути лише екзистенційно-жертвовною взаємодією «Я» і «Ти», «Я» і «Іншого як Обличчя» («Обличчя», а не «персони», що з античності означає соціальну маску, яка приховує обличчя Іншого²). Саме моральнісна взаємодія двох виявляється «широким полем для моралі». Цю настанову на «моральнісну взаємодію двох» З. Бауман і запозичує у Е. Левінаса як «початкову сцену моральності», в якій зароджуються і зростають наділені моральністю суб'єкти, спілкуючись «обличчям до обличчя». Простір, у якому відбувається зустріч двох, у якому кожен існує заради Іншого, і є простором моралі. Відкритість Іншому як передумова спілкування/ взаємодії уможливується завдяки почуттям і емоціям, що спонтанно з'являються у людській душі в момент появи Іншого³. До цього моменту індивід є самотнім. Але саме самотність і дає змогу розкритися Іншому, є умовою розкриття.

У такому підході достатньо відчутний мотив філософії вчинку М. М. Бахтіна, одного із тих мислителів, хто значно вплинув на формування етики Е. Левінаса. «Емоційно-вольова» складова зустрічі двох, приналежність до «єдиного буття-події» («не-алібі у бутті») орієнтують суб'єктів взаємодії у творенні простору моралі. Така актуалізація концепції М. М. Бахтіна більш ніж провокативна. Варто лише пригадати, що вся «філософія вчинку» є пошуком простору відповідального вчинення індивіда, а за великим рахунком – синтезом етики І. Канта і Аристотеля. І сама згадка про І. Канта у позитивному ключі видається досить неоднозначною при аналізі етичних поглядів автора, який прямо заявляє, що у сучасній ситуації невизначеності й мінливості «мораль не потребує кодексів чи правил, розуму чи знань, аргументів чи суджень... вона ніби “передусь” всьому цьому»⁴.

¹ *Bauman Z. Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality.* – Oxford, UK; Cambridge, MA: Blackwell, 1995. – P. 20, 55.

² *Bauman Z. The Individualized Society.* – Malden: Blackwell, Polity, 2001. – P. 179.

³ *Bauman Z. Life in Fragments.* – P. 56.

⁴ *Bauman Z. The Individualized Society.* – P. 175.

Варто навести ще одне міркування З. Баумана щодо простору взаємодії двох, тобто морального простору, для того, щоб більш емко показати суперечливість його позиції власне як постмодерністської. «Моральна взаємодія двох, – зазначає мислитель, – є широким простором для моралі. Він є достатньо великим, щоб вмістити етичне “Я” у всій його повноті. Він містить найвищі піки праведності й підводні рифи морального життя – пастки, яких слід уникати до того (так само, як і після того), як особа покладає на себе відповідальність заради відповідальності. Але така взаємодія є надто обмеженим простором для людського-існування-у-світі. У ній немає місця для більш ніж двох діячів. Вона виключає більшість справ, які наповнюють щоденними клопотами життя кожної людини... Для того, щоб перебувати у просторі моралі, потрібно... звільнитися від щоденних справ, тимчасово винести за дужки земні правила і домовленості»¹.

Останнє міркування З. Баумана доволі відчутно конкордує із неогуманістичними програмами сучасних фахівців-етиків. І це є тим більш парадоксальним у контексті його постмодерністської налаштованості, коли пригадати, що неогуманізм, зокрема як його представлено у концепції А. Рено, є одним із варіантів переосмислення все того ж І. Канта, у даному разі, через коригування, зроблені М. Гайдеггером у реаліях першої половини ХХ ст.

Неодноразова поява постаті І. Канта у спробах відшукати теоретичні основи обґрунтування бауманівської моралі провокує вийти за межі постмодерністського дискурсу при реконструкції смислів, у ній закладених. Але наразі достатньо зауважити, що фігурування цього мислителя, навіть опосередковане, вказує на тенденції самовдосконалення у концепції З. Баумана. І хоча підстава самовдосконалення суттєво змінюється порівняно із модерною (кантівською) – замість універсалізованості З. Бауман чітко наголошує емерджентність моралі, спонтанність сплеску небайдужості, – ця тенденція є вельми виразною у висловлюваннях самого З. Баумана, а не лише може бути виведена через складно побудовані умовиводи.

«Відповідальність заради відповідальності», що «гостро усвідомлюється» у момент зустрічі з Іншим, провокуючи появу моралі – це майже парафраз «абсолютної відповідальності» М. М. Бахтіна. Індивід покладає на себе відповідальність «із себе, із свого єдиного місця». Такий хід конкретизує, пояснює зміст самовдосконалення: воно полягає у самодисциплінуванні й самообмеженні, дотичних жертвовності,

¹ Ibid. – P. 180.

оскільки «моя відповідальна центральність може бути жертвовною центральністю»¹. Вимоги самодисциплінування і самообмеження є очевидними у застереженні уникати моральних пасток, що підстерігають у самоомані щодо «найвищих піків праведності» та у поблажливості при проходженні «підводних рифів моральності». А власне жертвний характер самовдосконалення знаходить підтвердження у розмислах Е. Левінаса, а за ним і З. Баумана, про асиметричність моральної взаємодії.

Така налаштованість межує з категоричністю, похідною від емоційної переконаності в її істинності. Вона обов'язково має спрямованість на постійне прагнення досконалості через невдоволеність власним наявним станом. Як відзначає з цього приводу Е. Левінас, «невдоволеність моральної свідомості є не лише болем тонких, вимогливих душ, а й... зануренням у себе»².

Подібна взаємодія можлива лише в індивідуальному просторі «Я та Іншого», на що і вказує З. Бауман. Лише там є умови для копіткої праці, що потребує самоконтролю, самообмеження і самодисциплінування. Але навіть більше – для З. Баумана принциповим є пояснення про несумісність простору моралі із щоденними справами, тобто тим світом повсякденності, у який занурені всі. Мораль можлива лише як спалах виключності ситуації (зустрічі) за межами повсякденності. І це уточнення вносить додаткові обмеження в умови можливості існування моралі. Мораль є не лише самовдосконаленням жертвовного характеру, що вже робить її доступною лише тим, хто прагне самовдосконалення і здатен на нього. За таких уточнень очевидним є її елітарний характер. Це підтверджує й левінасівське твердження про «тонкі, вимогливі душі». Лише ті, хто має змогу звільнитися від щоденних земних справ, зможе увійти у простір моралі. Логічно, що решті відмовлено у «спасінні мораллю». Відтак, можна дійти висновку, що З. Бауман пропонує модель постмодерністського елітарного перфекціонізму.

Примітно, що також елітарними, але по-іншому виведені у своєму елітаризмі, виявляються також дескриптивні студії Ж. Дерріда, М. Фуко та інших інтелектуалів-постмодерністів. Адже не дарма Ж.-Ф. Ліотар зазначав, що розчарованість у метанаративах, недовіра

¹ *Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Собрание сочинений. Т.1: Философская эстетика 1920-х годов. – М.: Русские словари, Языки славянской культуры, 2003. – С. 45.*

² *Левинас Э. Тотальность и бесконечное: Пер. с фр. // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 302.*

до них і як наслідок – деморалізація – охопили «дослідників і викладачів, які у 1960-х роках вирішили присвятити себе цим професіям... [Деморалізація] змогла істотно загальмувати на цей період продуктивність лабораторій і університетів, які не змогли вберегтися від зараження»¹. Лише освічені кола, більше того, найосвіченіші представники освічених кіл (тобто інтелектуальна еліта) можуть рухатися у ціннісному просторі постмодерну, здійснювати дрейф від тотальної самотності до випадкової зустрічі з Іншим, впадати у відчай, іронізувати, «грати на ногах випадковості» тощо. Опинилися вони у цьому просторі також *випадково*, чи то в силу індивідуально отриманих знань, чи в силу специфіки професії, у відповідності з якою індивід долучається до культури «пост-».

Тут доречно пригадати дослідження природи соціальної диференціації Г. Зіммеля, в якому, зокрема, мова йде про те, що розшарування у суспільстві за рівнем моральної свідомості його членів обумовлене рівнем освіти, яку може здобути особа відповідно до свого соціального статусу. А «середній рівень» моральної свідомості визначається не середньоарифметичними обрахунками найбільш освічених і найменш освічених прошарків, але за рівнем морально найменш розвинених груп. У контексті цього значимим є зауваження дослідника, що до того часу, коли «окрема людина зможе набути дійсно індивідуальні знання, відмінні від знань свого оточення диференційованими якостями, – характер і моральна орієнтація цієї людини будуть вже давно сформованими. У період же формування їх вона зазнає виключно впливу духу, об'єктивованого у соціальній групі, впливу тих знань, які є в ній загально поширеними»². Саме тому трансформації у моральній свідомості всього суспільства відбуваються надто повільно, а морально-практичний комплекс знань виявляється дуже громіздким. І на швидкі зміни у ньому не слід розраховувати. Описувати стан моральної свідомості окремих індивідів у постмодерному ключі, чи навіть обґрунтовувати його через визначення чинників, які до цього призвели, ще не дає підстави виводити виявлені особливості у широкі узагальнення.

¹ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – С. 26.

² Зиммель Г. Социальная дифференциация. – С. 381.

4.3. Умови можливості соціальної моралі у пізньому Модерні

Простір суспільної взаємодії, реальна жива моральнісна практика суспільства є, можливо, єдиною сферою, де очевидним є розвиток за модерними засновками, а отже відчутно власне розвиток Модерну. Але питома вага соціального простору у життєдіяльності цивілізації є такою значною, що не брати її до уваги, констатуючи постмодерний стан, чи залишати її як пережиток Модерну у (пост)новій епосі, принаймні не відповідає критерію об'єктивності наукового знання.

Саме у цьому ключі розмірковує і британський соціолог Е. Гідденс. На його думку, про постмодерний стан можна вести мову лише тоді, коли «траєкторія соціального розвитку віддалиться від модерних інституцій у напрямку нового і відмінного [від модерного] типу соціальної організації»¹. У своїй теорії структурації² він намагається досягнути принципи організації суспільного життя і доходить висновку, що переважно життєдіяльність членів суспільства складається із звичних, щоденних дій/ практик. Упорядкованість практик, що й утворюють соціальні системи, полягає якраз у їх рутинізації у повсякденності й відбувається завдяки схемам практичної свідомості. Дослідження інституціональних порядків повсякденних практик дозволяє Е. Гідденсу стверджувати, що всі вони є суто модерними, а сучасність відчуває на собі результати (наслідки) тих процесів, що були закладені ще у добу раннього Модерну. І ці наслідки стають дедалі більш радикалізованими і універсалізованими.

Власне, для цієї нової, радикалізованої і універсалізованої стадії Модерну Е. Гідденс і віднаходить назву, що стала відтоді загальновищаною: «пізній Модерн»³. Але перед тим як вказати на сутнісні риси цього етапу доби Модерну, слід зазначити одну обставину, що дасть змогу прийняти образ «пізнього», але все ж таки «Модерну», позірно відмінний від усталених параметрів «класичних» визначень модерної доби. При розробці й обґрунтуванні концепції пізнього Модерну Е. Гідденс був змушений постійно відстоювати свою позицію перед

¹ Giddens A. *The Consequences of Modernity*. – Cambridge: Polity Press, 1996. – P. 46.

² Гидденс Э. *Устроение общества: очерк истории структурации*: Пер. с англ. – 2-е изд. – М.: Академический проект, 2005.

³ Giddens A. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. – Cambridge, Oxford: Polity Press, 1995.

тими постмодерністами, котрі прагнули за допомогою «поетичного мислення» пізнати і «деконструювати» предметне поле соціології. Шукаючи аргументи на підтримку своєї точки зору, він віднаходить методологічну похибку в опонентів, на чому й засновує своє заперечення. Категорично закликаючи своїх читачів відкинути саму ідею можливості існування несистематичного знання про людські дії/ практики чи напрямки соціального розвитку як неварту серйозної уваги¹, він вважає постмодерністську критику по суті неприйнятною у науковому середовищі, оскільки вона ґрунтується на тих же успадкованих від Просвітництва засновках, що й уся попередня інтелектуальна традиція Модерну².

Фактично, Е. Гідденс поділяє у цьому аспекті позицію Ю. Габермаса про закладені у самих засадах Модерну можливості його критики. А широке використання останнім поглядів Г. Гегеля для доведення концепції «незавершеного проекту Модерну» є виправданим, оскільки гегелівська система філософії дозволяє простежити механізм самовідтворення Модерну.

Евристичність гегелівської системи у цьому питанні дістає висвітлення у праці російської дослідниці Д. Е. Гаспарян. У центрі її уваги перебуває соціальний простір Модерну, який вона узагальнено називає «лібералізм», посилаючись на свого часу популярну, але суперечливу тезу Ф. Фукуями про кінець історії із встановленням ліберальної системи³. Дослідниця виходить із того, що просторово-темпоральне мислення є природною звичкою розуму, що означає мислення про кінечність («те, що колись розпочалось, колись має і закінчитись») і альтернативу («десь має існувати щось ще, крім цього»). Оскільки історія цивілізації розвивалася поетапно, то цілком типово мислити, що кожен етап не є останнім. «Аутентичне прочитання Гегеля вимагає сказати – кінцем Абсолютного є безкінечне. Чи: іншим Абсолютного є сам Абсолют. І тоді беззмінною формою управління є та, яка сама се-

¹ *Giddens A. The Consequences of Modernity.* – P. 46.

² На цей же «самоспростовний» характер постмодерністської критики вказує також О. М. Соболев: «Справді, якщо мислитель критикує раціональність, то робить він це чи раціонально, чи нераціонально. У першому випадку постмодерніст надає своїй критиці розумової (тобто раціональної) концептуалізації. Мислитель фактично стверджує те, що експліцитно заперечує. Коли ж мислитель здійснює критику раціональності не раціонально, а афективно, тоді все стверджуване про предмет критики, з точки зору прихильників раціональності, може бути поставлено під сумнів, відкинуто» (*Соболев О. М. Зазначена праця.* – С. 64).

³ *Фукуяма Ф. Конец истории?:* Пер. с англ. // Вопросы философии. – 1990. – №3.

бе змінює. Саме у цьому полягає положення, що дискурс Гегеля (Абсолюту) вичерпує всі можливості думки»¹.

На думку Д. Е. Гаспарян, лібералізм як принцип організації суспільства здатен безкінечно себе подовжувати і відтворювати, й «вінчає собою історію» у тому сенсі, що «є тією формою, в якій Абсолют себе увінчує»². Цього висновку вона доходить, убачаючи у добі Модерну ті внутрішні протиріччя, що закладені у ньому від початку його виникнення, але які для нього і постають конструктивними чинниками, «надаючи йому того вигляду і структури, що роблять лібералізм лібералізмом і демократію демократією»³. Дослідниця звертається до осмислення словенським філософом С. Жижекком гомологічного лібералізміві феномену Модерну – капіталізму – і спирається на його інтерпретацію відомої формули К. Маркса: «Межею капіталу є сам капітал»: «Капіталізм від початку зазнає “розкладу”, він вже завжди несе на собі родимки протиріччя, розкладу, дисгармонії, іманентного дисбалансу. Саме тому він змінюється, безперервно розвивається; постійний розвиток – це, очевидно, єдиний спосіб вирішити його фундаментальний, конститутивний дисбаланс, його протиріччя. Отже, його межа виступає не стільки перешкодою, скільки рушійною силою його розвитку»⁴. Так само і соціальні системи доби Модерну не можуть наблизитися до межі своїх можливостей тому, що межа буде постійно відсуватися, оскільки «лібералізм включає в себе не лише окремі риси інших суспільних побудов, самого себе, а й свою власну смерть... Він живе не тому, що зовнішня трансцендентна смерть (у вигляді зміни суспільного устрою) ще не прийшла і не витіснила його, але тому, що він чинить опір мікроскопічним і численним смертям, розсіяним усередині нього самого»⁵.

Виходячи із цього пояснення самовідтворення Модерну, стає зрозумілим, що трансформації, яких він зазнає сьогодні, включені у саму його природу. І критика Модерну не лише сама стає частиною цього Проекту, а й сприяє його розвитку. Риси пізнього Модерну, які Е. Гідденс виводить як результати (наслідки), спровоковані епіцентром Модерну (Просвітництвом), є найбільш очевидними для сього-

¹ Гаспарян Д. Э. Социальность как негативность. – М.: КДУ, 2007. – С. 46.

² Там само. – С. 47.

³ Там само.

⁴ Жижек С. Возвышенный объект идеологии: Пер. с англ. – М.: Художественный журнал, 1999. – С. 58–59.

⁵ Гаспарян Д. Э. Зазначена праця. – С. 48.

дення: розклад еволюціонізму (ідеї прогресу), зникнення історичної телеології, визнання радикальної, засадничої гнучкості, випаровування привілейованої позиції Заходу тощо. І тривожні наслідки цього явища поєднані із колоподібністю рефлексивного характеру (*circularity of its reflective character*) у формуванні світу подій, у якому ризик і випадковість набирають незнаного досі характеру¹. Ці риси пізнього Модерну багато в чому нагадують визначення постмодерністів. Білоруський дослідник В. М. Фурс, відзначаючи такий результат гідденсового дослідження, пояснював: «Для того, щоб відстояти своє право на теоретичне існування, Гідденсу знадобилося так модифікувати образ модерну, щоб у нього можна було вписати й ті феномени, які прислужилися ґрунтом для постмодерністської діагностики часу»².

Зрештою, якщо Модерн здатен до самовідтворення, то риси, підмічені постмодерністами, цілком не суперечливо можуть бути вписані у загальний образ Модерну. Деконструкція універсалістських домагань і розвінчання помилок (ілюзій) Просвітництва під таким кутом зору виявляються внутрішньо суперечливими, але все ж каталізаторами розвитку проекту Модерну. Рефлексивність, визначена Е. Гідденсом однією із сутнісних рис сучасної доби, полягає саме у можливості критичної оцінки і коригування в процесі розгортання пропозицій щодо подальших перспектив руху. Весь комплекс знань про соціальний простір є принципово відкритим для перегляду і коректури. Помилки можуть (і мають) виправлятися в процесі розгортання Проекту, ілюзії – розвінчуватися. І стосується це не лише ревізії «просвітницького» комплексу знань – перегляду мають піддаватися всі програми, що претендують на «істину в останній інстанції». Подолання абсолютних істин стає провідною тональністю пізнього Модерну, що для етики означає подолання непорушних моральнісних істин і універсалістських домагань.

Примітно, що обґрунтовуючи дієвість і актуальність проекту Модерну, Е. Гідденс виступає за збереження його раціоналістичного духу³. Можна піддавати сумніву такого роду спробу поєднати різнорідні важелі проекту в несуперечливу систему. Але, по-перше, рефлексивність і гнучкість, визначені Е. Гідденсом як засадничі риси сучасності, роблять безпідставними закиди у неадекватності сприйняття наявної ситуації

¹ Giddens A. The Consequences of Modernity. – P. 52–53.

² Фурс В. Н. «Критическая теория позднего модерна» Энтони Гидденса. – http://club.fom.ru/books/late_mod_gidd.htm

³ Там само.

(що могло б бути зроблено постмодерністами). По-друге, ці якості не виглядають несумісними у цілісному огляді доби Модерну, оскільки очевидно є їхня гомологічність якостям процесів у конституюючих сферах доби. І останній аргумент на користь Гідденсової концепції пізнього Модерну стосується власне раціоналістичного характеру програми. Саме раціоналістичний важіль стає запобіжним засобом проти пастки «самоспростування», що чатує на кожен програму «деконструкції» і «розвінчання» в межах «пост-раціоналістичного» дискурсу. У того ж З. Баумана, за усіх його намагань уникнути розмислів у рамках тих моральних програм, які він піддає критиці й вказує на їх недовірність, при першій же спробі побудови конструктивних пропозицій щодо суб'єкта моралі, хоч і опосередковано, з'являється вихід на кантівську етику. І такі паралелі з об'єктом його критики достатньо логічно можуть бути пояснені в контексті концепції пізнього Модерну.

Але доволі несподіваною виявляється навіть не включеність З. Баумана у пізньомодерний етичний дискурс, а ретроспектива, яка з цього відкривається. Елітарний перфекціонізм, який пропонує З. Бауман як моральну програму самовдосконалення, є гомологічним усім програмам особистісного самовдосконалення, пропонованих у рамках проекту Модерну. Контексти їх реалізації та загальна налаштованість індивіда, який прагне самовдосконалення, можуть змінюватися від універсалізованості до емерджентності. Але суть програми не змінюється – мова йде про «моральність індивіда, який вдосконалюється» та її перфекціоністський характер. Про це пише, зокрема, А. В. Прокоф'єв, окреслюючи її як зусилля окремої людини, спрямовані на «удосконалення життя відповідно до спрямованості на ідеал, до піднесеного і копіткого пророблення різних форм духовної практики» засобом «бездоганної за своєю структурою і здатністю свідомості»¹. Проти такої позиції неможливо виступити аргументовано – будь-яке заперечення являтиме собою спробу обмежити добровільне моральнісне самовдосконалення людини, насильницьке втручання в індивідуальну духовну практику. Але така самореалізація особистості можлива лише в індивідуальному просторі, обмеженому особистою відповідальністю. Тому З. Бауман і зазначає, що у фокусі його уваги перебуває моральна ситуація поза межами соціальності, тобто його погляд концентрується на індивідуальному просторі індивіда, який прагне удосконалюватися.

¹ Прокоф'єв А. В. Подвижная связь межчеловеческих связей (дисциплинарный и перфекционистский элементы морали через призму политической философии Х. Арендт) // Этическая мысль. – Вып. 5. – М.: ИФ РАН. 2004. – С. 33–34.

Але навіть просте спостереження за живою моральнісною практикою дозволяє стверджувати, що кількість осіб, які практикують моральнісне самовдосконалення, є мізерною. А одвічні нарікання на «падіння нравів», старі, як і сама цивілізація, але не менш актуальні й сьогодні, свідчать про те, що кількість байдужих до перфекціоністських прагнень індивідів надзвичайно велика. Однак слід мати на увазі, що навіть серед тих, хто прагне обрати шлях вдосконалення, багато хто не може на нього ступити через різні життєві обставини. На врахуванні цього фактора свого часу наполягав один із засновників «етики індивіда» німецький філософ А. Швейцер, вважаючи великою удачею і подарунком долі сприятливі життєві обставини для реалізації подвижницької програми (моральнісного вдосконалення)¹. Однак, що робити тим, хто не може (через різні зовнішні й внутрішні обставини) полишити щоденні клопоти, вивільнитися від соціальних зобов'язань – позбавитися того соціального тягара, який З. Бауман вимагає залишити за межами моралі²?

У рамках індивідуальної етики навіть не слід шукати відповіді на це питання, оскільки перші ж кроки у цьому напрямку приведуть до необхідності констатувати існування переважної більшості індивідів поза межами (наразі перфекціоністської) моралі. Але відсутність спрямованості на самовдосконалення ще не означає тотальної аморальності суспільства, як це можна було б твердити, якщо за критерії моральності у суспільному житті брати перфекціоністські важелі.

Відповіді на це питання слід шукати поза межами бауманівського елітарного перфекціонізму та будь-яких інших програм індивідуального вдосконалення. Відповідь віднаходиться у площині соціальної етики, теоретичній інструментарій якої було розроблено саме для аналізу тих норм і цінностей, за допомогою яких організується простір моралі на рівні суспільства.

Осмислюючи теоретичну потребу розмежування індивідуальної та соціальної етики, Р. Г. Апресян обумовлює предметне поле останньої очевидною «необхідністю соціальної взаємодії у суспільстві як відносно єдиному організмі»³. Вказуючи на випадки застосування інструментарію соціальної етики, він називає, по-перше, «окремі спільноти», де «моральність може обмежуватися певними конвенційними чи контрактними формами», і, по-друге, «конкретних індивідів, ко-

¹ Швейцер А. Жизнь и мысли: Пер с нем. – М.: Республика, 1996. – С. 57.

² Bauman Z. The Individualized Society. – P. 180.

³ Апресян Р. Г. Перфекционистский и дисциплинарный языки. – С. 42.

трі не подолали конвенційної стадії моральності». Очевидно, що обидва ці приклади застосування інструментарію соціальної етики релевантні питанню про ступінь моральності спільного простору існування індивідів, не заклопотаних самовдосконаленням.

Примітно, що в окресленні соціальної етики Р. Г. Апресян активно вживає термінологію модерної етики, щоправда, не кантівської, а г'юмівської лінії узасадничення моралі («контракторний», «конвенційний», «доцільна взаємодія» тощо). І пояснення цьому слід шукати не у теоретичних перевагах автора, а в обставинах, в яких опинилась сьогодні соціальна етика, представлена у своєму найпотужнішому і найбільш ефективному крилі англо-американською традицією.

«Лінія Г'юма», – за великим рахунком, усі напрямки англомовної етики, що засновувалися на емпіризмі й здоровому глузді, сприймаючи розробки самого Д. Г'юма інколи беззастережно, інколи критично, але майже завжди спадок великого шотландця був імпліцитною основою концепцій її представників, – опинилася на узбіччі величного раціоналістичного дискурсу Модерну. Тому, коли постмодерністська критика проекту Модерну була розгорнута за всіма «фронтами» цього дискурсу, автентична англомовна традиція знову залишилася поза межами, але тепер уже розвінчання і «повалення ідолів». Автономність існування цієї філософської парадигми взагалі та її етичного сектора зокрема забезпечила, по суті, частину Просвітницького проекту від постмодерністських домагань «подолати», «деконструювати» і «розвінчати» її побудови. Не претендуючи на метадискурс Модерну, англо-американська моральна філософія продовжувала опікуватися тим комплексом проблем, які визначили як першочергові британські просвітники.

Примітна у цьому контексті «професійна доля» видатного американського постмодерніста Р. Рорті. Включений в усі постмодерністські компендіуми, він ставиться в один ряд із М. Фуко, Ж. Дерріда, Ж.-Ф. Ліотаром як критик метафізичного мислення Модерну. Але якщо уважніше придивитися до традиції, яку він представляє, то виявляється, що він, скоріше, вписаний у «лінію Г'юма», критика раціоналізму в якій відбувалася постійно, а не лише з часу, коли у континентальній філософії вона була легітимована постмодерністами. У праці «Наслідки прагматизму» Р. Рорті зауважує: «На мій погляд, Джеймс і Д'юї... чекають в кінці того шляху, яким тільки крокують зараз Фуко і Дельоз»¹.

¹ Rorty R. *Consequences of Pragmatism: (Essays:1972-1980)*. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994. – P. xviii.

Сам В. Джеймс серед видатних предтеч прагматизму називає Д. Г'юма. А концепція «радикального емпіризму» як протиположності раціоналізму взагалі своєю появою зобов'язана шотландському просвітникові. Є сенс навести пояснення, зроблені В. Джеймсом, щодо цих запозичень та їх переосмислення для того, щоб відчутти один із варіантів контексту, в який філософування Д. Г'юма входять невід'ємною складовою: «Я назвав свій світогляд “радикальний емпіризм”. Відомо, що емпіризм є протилежністю раціоналізму. У своїй системі логіки і в онтології раціоналізм схильний звеличувати універсалії і ставити ціле вище за частини. Емпіризм, навпаки, вибудовує свій пояснювальний принцип на частині, елементі, індивіді, ціле ж розглядає як зібрання частин, а універсалії вважає за абстракції... По суті, це мозаїчна філософія, філософія множинних фактів, подібна до ідей Г'юма та його нащадків, які не вважали факт проявами будь-якої субстанції чи абсолютного духу... Але мій емпіризм від г'юмівського відрізняє одна особливість, яка і примусила мене додати епітет – “радикальний”... Для подібної філософії всі відносини, що пов'язують елементи досвіду, самі мають бути дані у досвіді, а будь-які відносини, дані у досвіді, мають вважатися реальними, як і все у цій системі»¹.

У світлі такої постановки проблеми засновником прагматизму теоретичний доробок самого Р. Рорті є неопрагматизмом. А завдання, які він ставить перед собою, позиціонуючи себе постмодерністом, але спираючись на прагматизм В. Джеймса, мають принципово інше підґрунтя, ніж те, на якому засновуються не лише континентальні постмодерністи, а й континентальні теоретики пізнього Модерну. До визначення цих відмінностей слід наразі звернутися.

У своїй критиці проекту Модерну Р. Рорті зосереджується, перш за все, на «просвітницькому сцієнтизмі», який заступив витіснену ним домодерну релігійність, надавши європейцям гарантії своєї влади, що перевищувала всі людські спроможності². Сам філософ прагне показати, що поняття моралі й узагалі увесь категоріальний апарат етики не потребують зовнішньоісторичного сцієнтистського обґрунтування, а передумовою і вихідним пунктом формування морального самообразу індивіда є «усвідомлення ним власної приналежності до певної конкретно-історичної спільноти (чи традиції)»³. Тому Р. Рорті, розвін-

¹ Джеймс У. Мир чистого опыта: Пер с англ // Джеймс У. Воля в вере. – М.: Республика, 1997. – С. 374.

² Rorty R. Contingency, Irony and Solidarity. – P. 52. [У рос. перекладі див.: Рорті Р. Случайность, ирония и солидарность. – С. 89].

³ Рорті Р. Постмодерністський буржуазний лібералізм: Пер. с англ. // Логос. – 1999. – № 9. – С. 99.

чуючи раціоналістичну етику й критикуючи її універсалізм, альтернативну стратегію морального вчинення демонструє на конкретних прикладах на засадах «радикального емпіризму».

Так, виступаючи проти універсалістських зобов'язань допомоги людині (абстрактній людині), він на майже хрестоматійному для соціальної етики прикладі – діях датчан з врятування єврейської общини у період Другої світової війни, – показує ефективність допомоги конкретній людині, як звичайно, у практичному житті, конкретизовано абстрактне й узагальнене поняття «ближній». Солідарність як основа морального розвитку суспільства полягає не стільки у визнанні глибокого «Я» Іншого, його людської сутності, й зрештою, втілення у його особі всього людства. Вона є «ніби здатністю вважати все більше і більше традиційних розбіжностей... неважливими порівняно із подібністю, із визнанням болю й приниження – із здатністю вважати “нашими” людей, які мають із нами суттєві відмінності»¹.

Важливо підкреслити, що не сам по собі проект Модерну є об'єктом критики Р. Рорті, але певні викривлення, яких зазнавав він у процесі свого розгортання, а також – і на цьому слід особливо наголосити – подальші інтерпретації власне просвітницьких ідей та критика Просвітництва з боку континентальних філософів, зокрема представників Франкфуртської школи. «Розкладницька раціональність», що розвивалася впродовж двох століть тріумфу Просвітництва, на думку М. Горкгаймера та Т. Адорно, стала причиною підриву ідеї «раціональності» та «людської природи». Але погоджуючись із цим посиленням, Р. Рорті вважає хибним висновок, якого доходять франкфуртці: «Горкгаймер і Адорно виходили з того, що терміни, в яких ті, хто стояв біля джерел певного історичного руху, описували свою оборудку, лишаються термінами, які описують її коректно; із цього вони зробили висновок, що відмирання цієї термінології позбавляє результати руху можливості чи права на подальший розвиток»². Словники/ термінологія, які прислужилися просвітникам у їх розмислах про облаштування суспільного життя, були створені не з огляду на те, що ними будуть користуватися майбутні покоління, а як допоміжні до практики засоби, за посередництва яких вони вирішували власні завдання. Р. Рорті критикує М. Горкгаймера і Т. Адорно за те, що вони, захопившись за похибки розгортання Просвітництва та некоректні його інтерпретації, стверджують

¹ Rorty R. Contingency, Irony and Solidarity. – P. 192. [У рос. перекладі див.: *Рорті Р.* Случайность, ирония и солидарность. – С. 243].

² Ibid. – P. 56. [У рос. перекладі див.: Там само. – С. 86].

банкрутство проекту й не хочуть бачити його трансформаційний характер і пов'язану із цим його життєспроможність.

Для Р. Рорті коректне осмислення Просвітництва взагалі й соціально-етичного сегменту, зокрема, пов'язане із вивченням «словників» того періоду як релевантних поточним завданням тогочасних інтелектуалів. У цій дослідницькій настанові він поділяє погляди М. Оукшота, який стверджував, що «мораль є не системою загальних принципів, не зводом правил, але просторічною мовою. Загальні принципи і навіть правила можуть бути виведені з неї, але (як і в інших мовах) вона не є витвором лінгвістів – вона утворена її носіями»¹. У такому визначенні моралі, по-перше, заперечується її позачасовий і універсальний характер – вона є не метою і ідеалом, а засобом, інструментом для вирішення поточних проблем; по-друге, мораль є соціально обумовленим явищем – вона є відображенням законів, потреб і сподівань членів соціального утворення, в якому вона сама є інструментом.

Р. Рорті подає такий образ Просвітницького проекту, в якому завдання мають підкреслено контекстуальний характер. Це завдання, що інтелектуали прагнули вирішувати у сучасних їм ситуаціях. І тому Проект сповнений життєздатних імпульсів – він здатен реагувати в режимі реального часу на виклики, що ставить перед інтелектуалами доба. Зміна контекстів може призводити до переформулювання, коригування порядку денного просвітницьких завдань, але постійним лишається вектор прагнень – просвітницький лібералізм. Саме на це вказує Р. Рорті, називаючи Дж. Д'юї, М. Оукшота, Дж. Ролза прагматично налаштованими мислителями, які, відкидаючи просвітницький раціоналізм, прагнуть осмислити й удосконалити ті ліберальні процеси, що були започатковані ще у часи раннього Модерну і над коригуванням і оптимізацією яких працювало не одне покоління просвітників.

Осмислення проекту Модерну взагалі та Просвітництва зокрема у Р. Рорті суттєво відрізняється від концептуалізації Е. Гідденса. Але методологічні розбіжності не можуть приховати спільний для радикального емпіризму і пізньомодерного раціоналізму об'єкт критики: просвітницькі універсалістські домагання та прагнення абсолютних істин, представлені кантівською лінією Проекту. Спільним для цих двох підходів є також визначення загальних контурів і засадничих рис сучасності як все ще незакінченого проекту Модерну. А це означає, серед іншого, і те, що неопрагматизм/постмодернізм Р. Рорті досить несуперечливо вписується в загальний контекст пізньомодерної про-

¹ *Oakeshott M. On Human Conduct. – Oxford: Clarendon Press, 1991. – P. 78.*

блематики, а рефлексивний характер і наголошення ризиків і випадковостей Гідденсової програми виявляються дотичними до емпіризму рортівських розмислів.

Врешті, у кожному із цих підходів є і єднаюча їх зацікавленість в удосконаленні та оптимізації механізмів соціальної взаємодії. Подальше існування найунікальнішого феномену Модерну – громадянського суспільства та його структур – є об'єктом розмислів представників обох ліній проекту Модерну. І хоча вектори розгортання теорій різняться у вихідних позиціях та у постановці завдань досліджень, єднає їх саме звернення до ліберально-представницької моделі громадянського суспільства.

4.4. Соціальна мораль: пошук ефективності і надійності

Саме у такому контексті в добу пізнього Модерну у соціальній етиці актуалізується той комплекс знань, який опікується проблемами функціональності моралі. До того ж, не суспільної моралі взагалі, а тієї її форми, що осмислюється як *соціальна мораль*. Функціональність, провідний важіль соціальної моралі, що пояснює її мінімалістський характер, є продуктом Просвітницького проекту, і слід зазначити, що також – не Просвітницького проекту *взагалі*, а того його сегмента, що формувався британськими мислителями. Саме це зауваження слід мати на увазі при розгляді розробок сучасних інтелектуалів щодо вирішення завдань соціальної етики.

Як уже зазначалося, британська гілка Просвітництва від початку не претендувала на універсалістський характер своїх теоретичних побудов і ніколи не акцентувала необхідності повсюдного впровадження своїх програм. Британці напружували теорію, релевантну конкретним проблемам *свого власного* суспільства. Суспільство як предмет їх філософування було не абстрактним конструктом, а конкретно-соціальним явищем; не омріяним майбутнім, а простором досвіду. В живу тканину соціального буття вони занурювалися, виходячи за двері своїх приватних кабінетів. Тому вони й осмислювали мораль як інструмент, як засіб оптимізації горизонтальної взаємодії громадян у конкретно-соціальних обставинах. Суспільство, що складалося за волею долі зібраних разом приватних осіб, які усвідомлювали пріоритет приватності над будь-якими формами соціальних зв'язків, слід було об'єднувати у спосіб, який би не обмежував претензії кожного як ін-

дивідуальності, як власника, як громадянина. Таке завдання видавалося надзвичайно складним і майже нереалізовуваним. Можливо, тому А. Фергюсону і уявлялося, що роз'єднаність заклопотаних комерцією і байдужих до громадянських обов'язків членів суспільства врешті призведе до руйнації самого суспільства, позбавленого єднаних, спільних для всіх високих горизонтів очікування. Здатність громадянського суспільства до самовідтворення, тобто невідворотного постійного розвитку як способу подолання суперечностей і протиріч, що виникають у самому його ході, а відтак постають і його суттю, і його долею, у XVIII ст. ще не була відчута на досвіді, й не стала предметом філософської рефлексії. Тому турбота про формулювання високої суспільної мети не полишала британських просвітників, і той же А. Фергюсон мрійливо відзначав, що «щастя людини якраз і полягає у перетворенні свого соціального становища на головну рушійну силу її діяльності, в утвердженні себе як члена спільноти, в серці якого шаленим полум'ям палає турбота про спільне благо»¹. Але в міру розгортання капіталізму у Великій Британії та зануреності всіх членів суспільства у практики, прямо чи опосередковано пов'язані із цим типом господарювання, просвітникам, яких недарма було названо «поміркованим крилом», ставало дедалі більш зрозуміло, що реальних ненасильницьких методів навернення індивідів до так зрозумілої ідеї спільного блага не існує. Окрім того, залишалося достатньо дискусійним питання щодо наповнення змістом концепту «спільне благо». Чи існує тільки одна концепція добра, яку повинні визнати всі члени суспільства? Для британців було очевидно, що у суспільстві, замиреному принципом толерантності по виходу із реформаційних катаклізмів, єдиної концепції блага не існує і реально існувати не може. Скоріше, існує багато конфліктуючих концепцій блага, відповідно до релігійних переконань і поглядів, прийнятих у певних громадських осередках, що функціонують у суспільстві. Тому і виходили британські просвітники із даності суспільного життя, й засновували свої програми у тому просторі живого досвіду, в який були самі занурені. А єдино можливим у такій ситуації співіснування взаємоконкуруючих і несумісних програм доброго життя було апелювати до здорового глузду співгромадян.

Суспільство – це штучний витвір людської волі й людського розуму, і може воно успішно функціонувати через покладання певного штучного засновку (договору чи угоди) в його підґрунтя. Винайдення такого ходу думки у британському Просвітництві спричинило далеко-

¹ *Фергюсон А.* Опыт истории гражданского общества. – С. 101.

сяжні наслідки. Але потрібно зазначити, що спираючись у своїх розробках на живий досвід соціального життя у своїй країні й пропонуючи громадянам цілком посильні завдання, просвітники швидко реагували на результати впровадження програм у життя. Соціальний простір, у якому впроваджувалася соціальна мораль, постійно коригувався під час свого функціонування. Відбувався свого роду човниковий рух від потреб, що виникали у суспільстві і вирішення яких покладалося на просвітників, і у зворотному напрямку – від просвітників до суспільства, коли інтелектуали повертали у публічну сферу свої напрацювання з цих питань у вигляді друкованої продукції, публічних лекцій і звернень до співгромадян. І все це спрацьовувало на задоволення потреби в оптимізації функціонування суспільства як соціальної єдності.

Чітке розмежування публічної та приватної сфер зумовлювало розмежування способів усадищення моралі. Саме там і тоді унаочнюється вододіл між приватною/індивідуальною мораллю, системою індивідуальних вірувань і переконань, та соціальною мораллю, системою зобов'язань, необхідних для злагодженого соціального життя. Кожен є вільним у формуванні своїх смисложиттєвих прагнень і покладанні зобов'язань на себе у відповідності з ними; а у соціальний простір входить готовий до сприйняття соціальних зобов'язань, покладених на нього штучно встановленими домовленостями, покликаними, не обмежуючи інтерес кожного, сприяти задоволенню інтересів усіх. Тому соціальна мораль і є мінімальною, що урахування і задоволення інтересів усіх членів суспільства може відбутися тільки за мінімумом – у виконанні мінімальних вимог здатні об'єднатися всі члени суспільства. І це здійсненним є тому, що від соціальної моралі очікується перш за все ефективність у функціонуванні.

Сьогодні можна стверджувати, що лише досягнення у соціальних науках XIX–XX ст. уможливили адекватне сприйняття і коректне формулювання ідей британського Просвітництва, що самі просвітники не мали у своєму розпорядженні необхідного інструментарію для пояснення тих винаходів, які впроваджували у суспільну практику. Однак у такій оцінці просвітницького доробку слід бути обережними – не можна думати, як застеріг свого часу із подібного приводу російський дослідник С. С. Аверинцев, що просвітники замість того, щоб працювати над своїми проблемами, були заклопотані дослідницькою підготовкою для вирішення наших сучасних проблем, як ми їх тепер розуміємо. Скоріше, актуальність ідей британського Просвітництва свідчить про дієвість механізмів, закладених у соціально-етичні програми XVIII ст.,

їх спроможність і сьогодні вирішувати поточні моральні проблеми у житті суспільства. А просвітники, зрештою, виконали свою місію, наverting співгромадян у практикування соціальної моралі, звертаючись до них зрозумілою мовою, оперуючи зрозумілими їм смислами, використовуючи адекватні часу і обставинам «словники», засновуючись на сучасних їм досягненнях у науках про суспільство. А сьогодні звернення до того комплексу знань можливе лише з урахуванням розробок у соціології, соціальній психології, системному аналізі, тих напрацювань у соціальних науках, що були здійснені після життя просвітників.

Наприкінці ХХ ст. Е. Геллнер, який чітко позиціонує себе як послідовника британських просвітників, на основі їх соціально-етичного доробку формулює принцип модульності. Цей принцип акумулює у собі здатність моралі бути ефективною у своєму функціонуванні відповідно до трансформацій, що перманентно відбуваються у суспільстві. Здатність соціальних структур до самовідтворення і самооптимізації, визначена суспільствознавцями, віднаходить у соціальній моралі відгук у принципі модульності (функціональності).

Модульна людина, член громадянського суспільства, як її бачить Е. Геллнер, – це той індивідуаліст, який формувався століттями у модерному суспільстві. Він здатен у публічному (соціальному) просторі вчиняти, керуючись здоровим глуздом у пристосуванні до рухливих, постійно змінюваних соціальних зв'язків. На думку Е. Геллнера, соціальна мораль не зводиться до константних правил і приписів, але є ефективною у своїй перманентно змінюваній контекстуальності. Постійно перебуваючи у русі, розвитку і трансформаціях, життєдайні імпульси вона отримує лише через потребу членів суспільства в її ефективності. «І все ж, – зазначає мислитель, – такі найвищою мірою спеціалізовані, інструментальні, необов'язкові, не освячені ніяким верховним авторитетом зв'язки є надійними і ефективними»¹.

Ефективність і надійність є критеріями, за якими соціальна мораль визнається такою, що спрацьовує (функціонує) у суспільстві, тобто виправдовує сподівання, які на неї покладаються. Питання щодо надійності соціальної моралі стає предметом спеціального дослідження Дж. Ролза. Він ставить питання про сутність надійних механізмів функціонування соціальної єдності й показує їх можливості бути ефективними. Слід зазначити, що філософський спадок Дж. Ролза є достатньо багатограним, і вписувати його у «лінію Г'юма» не можна беззастережно хоча б через його чітко артикульовані претензії на синтез

¹ Геллнер Э. Условия свободы. – С. 108.

кантівської і г'юмівської етики. Однак уже сам Дж. Ролз зазначає, що «схожість структурних ознак та змісту не повинні помилково сприйматися за схожість із кантіанськими поглядами у питаннях епістемології й метафізики»¹. Далі буде показано, що й ті параметри універсализму, які Дж. Ролз свідомо залишає і вказує на їх кантіанські корені, не витримують перевірки на універсальність навіть у його власних текстах. Але наразі слід вказати на вкоріненість його філософування у «лінію Г'юма» в плані розробки теорії соціальної моралі. При тому, є сенс спиратися не тільки і не стільки на «Теорію справедливості» (1971), книгу, яка привернула увагу до проблем соціальної етики представників усіх інтелектуальних традицій західного філософування, а на більш пізні праці, в яких Дж. Ролз пояснює, конкретизує простір умов можливості застосування принципів справедливості й навіть інколи переосмислює і змінює теоретичні ходи доведення, представлені у «Теорії справедливості».

Пошуки механізмів ефективного функціонування суспільства Дж. Ролз засновує на переосмисленні й коригуванні традиційної концепції суспільного договору – первісна позиція за «завісою незнання» покладається в основу його міркувань. Уможлиблюється вона за припущення існування певної підставової інтуїтивної ідеї (*basic intuitive idea*) «справедливості як чесності». Сенс її у тому, що на основі здорового глузду за завісою незнання індивіди стануть обирати чесні умови суспільної взаємодії на початково справедливих засадах: умови чесної угоди між вільними і рівними індивідами повинні усувати будь-які переваги, які неминуче виникають у межах підставових інституцій будь-якого суспільства².

Первісна позиція та справедливість як чесність можуть видаватися достатньо гіпотетичними і позаісторичними, тобто нерелевантними соціально-етичним побудовам «лінії Г'юма». Але у Дж. Ролза є аргументи на підтримку так узаasadниченої ідеї договору як вписаної в англо-американську традицію. Стосовно гіпотетичності він зазначає, що первісна позиція є *засобом репрезентації*, вона зображує сторони, кожна з яких відповідає за важливі інтереси вільних і рівних осіб як таких, що мають чесну позицію й прагнуть досягти угоди³ на основі

¹ Ролз Дж. Справедливість як чесність: політична, а не метафізична: Пер. з англ. // Лібералізм: Антологія / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – К.: ВД «Простір», «Смолоскип», 2009. – С. 802.

² Там само. – С. 811.

³ Там само. – С. 812.

здорового глузду. Дж. Ролз розрізняє «розумове» (*reasonable*) і «раціональне» (*rational*), визначаючи розумове первинним щодо раціонального, і підкреслює, що у початковій позиції спрацьовують «не раціональні, а розумові» чинники. Щодо позаісторичного, а отже й універсального характеру первісної позиції і справедливості як чесності, то сам Дж. Ролз вказує, що інтуїтивні ідеї відображають ідеали, «наявні – імпліцитно або латентно – в публічній культурі демократичного суспільства»¹. Вже із цього стає зрозумілим, що «демократичне суспільство» – це не «суспільство взагалі»; це конкретно-історичне соціальне утворення, для якого у Дж. Ролза є спеціальний термін «добре упорядковане суспільство» (*well-ordered society*). До прояснення цього концепту є сенс ще повернутися, а наразі важливо зафіксувати, що «імпліцитні й латентні ідеали» є векторами прагнень реально функціуючої, живої публічної сфери, і в цьому сенсі вони є не абстрактно-універсальними, а конкретними орієнтирами соціального простору.

Справедливість як чесність є підставовою інтуїтивною ідеєю, що неявно присутня в публічній сфері демократичного суспільства, пояснює умови суспільної взаємодії (*social cooperation*). Взаємодія «скеровується публічно визнаними правилами і процедурами, що їх приймають ті, які кооперуються/ [взаємодіють], визначаючи їх за такі, що регулюють їхню поведінку»². Конкретизуючи умови взаємодії Дж. Ролз, по суті, рухається у руслі г'юмівських розмислів про взаємовигідність скоординованості зусиль у напрацюванні формальних правил соціального життя: «Кожен, хто входить в кооперацію/ [взаємодію] і хто виконує свою роль так, як того вимагають правила і процедури, повинен одержувати винагороду у належний спосіб, що уможливіло б застосування відповідної шкали для здійснення порівняльної оцінки... Оскільки найпершим суб'єктом (предметом – М. Р.) справедливості є базова структура суспільства, то у справедливості як чесності це досягається шляхом формування принципів, які визначають базові права й обов'язки у межах найважливіших суспільних інституцій та шляхом тривалого регулювання цих інституцій на основі справедливості – так, щоб внесок у добробут, здійснюваний зусиллями кожного, чесно б присвоювався»³.

Справедливість як чесність є джерелом, із якого розгортається політична концепція справедливості, покликана визначати чесні умо-

¹ Там само.

² Там само. – С. 808.

³ Там само. – С. 808.

ви суспільної взаємодії. Тут потрібно пояснити смисли, які Дж. Ролз покладає на термін «політична концепція». Він розрізняє два типи концепцій (доктрин): всеосяжні моральні доктрини (*comprehensive moral doctrines*) і політичні доктрини.

Уже самі ці назви вказують, що «моральними» є лише всеосяжні доктрини. Але таке тлумачення ходу думки Дж. Ролза було б надто поверховим. До всеосяжних доктрин мислитель зараховує всі релігійні й моральні переконання та (можливі) філософські їх обґрунтування щодо особистісної доброчесності та вчинення відповідно до окресленого за їх допомогою образу доброго життя¹, називаючи їх метафізичними чи епістемологічними. Вони не можуть не претендувати на істинність. І ці претензії є цілком правомірними. Громадяни майже повсякчас ідентифікують себе, спираючись на свої релігійні, філософські й моральні переконання і не можуть розглядати себе окремо від них, від власних тривалих уподобань і лояльностей. Але цей комплекс переконань належить до «непублічної або моральної» ідентичності (тобто до *приватної сфери*), допомагаючи громадянам «упорядковувати й оформлювати свій особистий спосіб життя, який включає і те, що кожен вважає себе діяльною і творчою особистістю в суспільному світі»². *Моральний* статус всеосяжних доктрин полягає у наголошенні «непублічної (або неполітичної) ідентичності»³, тобто стосується індивідуальної моралі, більше того – «моральне» у цьому різновиді постає як «філософсько-моральне».

На відміну від «всеосяжних», «політичні» концепції стосуються «політичної» ідентичності. Але слід мати на увазі, що політичні концепції, серед яких і «політична концепція справедливості» також є *моральними концепціями*. Так, щодо останньої Дж. Ролз зазначає, що ця моральна концепція пристосована для особливого предмета, а саме для політичних, суспільних та економічних установ, тобто для тих структур, які утворюють суспільство/соціальний простір як систему соціальної взаємодії в усій повноті життя⁴.

Завдання, які покликана вирішувати Ролзова «політична концепція», релевантні завданням, що покладаються на соціальну мораль, – вони стосуються ефективних і надійних шляхів впровадження публічної основи для горизонтальної соціальної згоди. «Політична концеп-

¹ Rawls J. The Idea of an Overlapping Consensus. – P. 3.

² Роулз Дж. Справедливість як чесність: політична, а не метафізична. – С. 816.

³ Там само. – С. 815.

⁴ Там само. – С. 802, 818.

ція» є практичною і не претендує на всеосяжність і на істинність. Радше, вона «може служити основою для добровільної політичної згоди між поінформованими громадянами»¹. Отже, у даному питанні Дж. Ролз міркує не стільки про власне політику, скільки про соціальну мораль. Він зазначає, що для забезпечення згоди слід не занурюватися у численні, часто взаємовиключні, всеосяжні («метафізичні») доктрини, а *уникати* їх, оскільки вирішити питання непублічних (приватних) переконань у соціальному просторі неможливо, окрім як *нав'язуючи* одну-єдину концепцію насильно (порушуючи базові свободи). Для вирішення питання єдності суспільства в умовах рухливих соціальних зв'язків, конкуруючих переконань і вірувань Дж. Ролз і представляє перехресний консенсус (*overlapping consensus*), одночасно модель і механізм пошуку публічної згоди.

Перехресний консенсус є формальним у тому сенсі, що він покликаний уможливити стабільність суспільства в його функціонуванні при плюралістичності приватних переконань його членів і їх можливостей вибудовувати особистісні життєві стратегії на основі цих переконань. Німецький політичний філософ Р. Форст, аналізуючи соціально-етичний доробок Дж. Ролза, вважає перехресний консенсус суто інструментальним засобом, позбавленим будь-якого метафізичного засновку – він є лише «мінімальним консенсусом для досягнення суспільного порядку (*social peace*)»². Тому Дж. Ролз і «тримається поверхні», не занурюючись у всеосяжні доктрини, що він наполягає на практичному механізмі досягнення «вільної згоди, замирення шляхом публічного міркування»³. Згода повинна охоплювати визнання осіб вільними і рівними й не дозволяти, щоб якісь із переконань цих осіб мали переваги у порівнянні з іншими. Окрім того, наголошує Дж. Ролз, із умов/обставин досягнення згоди «мають виключатися погроза насильства, примус, обман і лукавство»⁴. Перехресний консенсус є згодою щодо справедливості, що може бути досягнута у суспільстві, «згодою...», що може бути підтверджена конкуруючими релігійними, філософськими і моральними доктринами, що уможливлюють процвітання поколінь у більш-менш конституційній демократії»⁵.

¹ Там само. – С. 806.

² Forst R. Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism – Berkley – Los Angeles, Ca; L.: University of California Press, 2002. – P. 174.

³ Ролз Дж. Справедливість як чесність: політична, а не метафізична. – С. 807.

⁴ Там само. – С. 810.

⁵ Rawls J. The Idea of an Overlapping Consensus. – P. 1.

Тут варто пояснити, що означає у філософуванні Дж. Ролза поняття «добре упорядковане суспільство» і показати через призму цього поняття суперечності/неоднозначності щодо універсальності перехресного консенсусу. У «Теорії справедливості» філософ характеризує добре організоване/впорядковане суспільство як таке, в якому «всяк приймає і знає, що й інші приймають одні й ті самі засади справедливості, а основні соціальні інституції задовольняють і є відомими як такі, що задовольняють ці принципи»¹. У більш пізніх працях, і зокрема у статті «Справедливість як чесність: політична, і не метафізична», він пояснює, що мова йде про справедливе суспільство, де справедливість як чесність є публічно утвердженою та, що дуже важливо, успішно здійсненою у вигляді політичної концепції справедливості². Добре упорядковане суспільство – це не просто теоретичний конструкт, це існуюче суспільство, в якому практикується соціальна мораль («здійснюється політична концепція справедливості»), а перехресний консенсус виходить з урахування *наявного* балансу суспільних сил. Дієвість моделі перехресного консенсусу у добре впорядкованому суспільстві вказує на можливість соціальної єдності у довготривалій перспективі. А на функціональність суспільної згоди зважають, попри всі суперечності між всеосяжними доктринами, конкуруючими у суспільстві.

Саме тому розширення дії механізмів соціальної моралі на будь-які типи суспільств, на що має надію Дж. Ролз, має конкретно-соціальні обмеження, а перехресний консенсус спрацьовує лише у суспільствах, що виникли й існують у специфічних соціокультурних обставинах. Такі суспільства Дж. Ролз узагальнено й називає «системою чесного співробітництва і взаємного сприяння». Але у тому й річ, що у нього «узагальнено» мова йде лише про «старі західні демократії», ліберальні суспільства. Ефективність соціальної моралі, можливість функціонування перехресного консенсусу обумовлена соціокультурними обставинами, щодо яких на сьогодні у суспільствознавців існує визначення як вирішальних чинників формування громадянського суспільства Модерну: релігійні війни за часів Реформації, формування національних конституційних урядів, розвиток індустріальних ринкових економік.

Успіх соціокультурних трансформацій на півночі Європи, а потім і її заатлантичних послідовників був би неможливим без винайдення і впровадження принципу толерантності у практичну сферу. Американ-

¹ Ролз Дж. Теорія справедливості: Пер. з англ. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – С. 620.

² Ролз Дж. Справедливість як чесність: політична, а не метафізична. – С. 823.

ський мислитель М. Волцер вдало назвав толерантність «мінімалістським утвердженням цінності світу» в контексті «стандартного опису прав особи»¹. Саме визначення цього принципу уможливило співіснування різних всеосяжних доктрин, плюралістичність конкуруючих і по суті неспівставних концепцій доброго життя². Необхідність впровадження принципу толерантності була усвідомлена лише після гірких уроків Реформації і релігійних війн. Тільки після тривалого періоду громадянського розбрату європейцям стало зрозуміло, що толерантність є єдиною можливою альтернативою перманентного соціального протистояння. Таким чином, норми, практики й інституції, розвинені у процесі такого соціокультурного розвитку, створили певні форми нормативних горизонтів, визначальних для ідентичності громадян, а відповідно, і норм справедливості³. Вони засновуються на демократичних традиціях, на історичних формах соціального співробітництва, певною мірою відомих усім громадянам добре упорядкованих суспільств.

Структура демократичних інституцій і форми, в яких вони інтерпретуються у суспільній свідомості, по суті, знайомі кожному громадянину. Цей комплекс ідей у ході історичного розвитку формувався в межах політичної концепції справедливості й надав специфічного характеру універсальності цієї моделі. Тут можна провести аналогію із «Біллем про права» і його основи у свободі совісті, свободі самовираження, свободі слова, свободі віросповідання, свободі обирати, бути обраним і брати участь у політичному процесі тощо. Сутнісні значення свободи і рівності обумовлені основними правами та свободами демократичних громадян, чесною рівністю можливостей; ефективним облаштуванням інституцій, покликаних сприяти соціальній взаємодії і усвідомленню власне спільного блага. Все це в комплексі створює необхідні умови у просторі досвіду для перехресного консенсусу – механізму, завдяки якому громадяни усвідомлюють себе й інших членами одного суспільства.

Як зазначає Р. Форст, у публічному дискурсі індивіди залишаються «етичними особами», тобто носіями цінностей своїх громадянських осередків, заснованих на певних всеосяжних доктринах, і їх мова й аргументи відображають цей фон⁴. Як уже зазначалося, фонові

¹ *Уолцер М.* О терпимости: Пер. с англ. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. – С. 16–17.

² *Rawls J.* The Idea of an Overlapping Consensus. – P. 4.

³ *Forst R.* Op. cit. – P. 2.

⁴ *Ibid.* – P. 98.

культура не стала предметом спеціальних досліджень Дж. Ролза. Але саме вона є визначальною для традиції демократії, як основа навички суспільних обговорень. Саме дискусії у клітинках громадянської сфери – клубах, асоціаціях, різного роду об'єднаннях і товариствах – уможливають організацію дискурсу щодо цінностей для перехресного консенсусу, що можуть бути прийняті учасниками обговорень на основі здорового глузду, безвідносно до їх індивідуальних переконань і концепцій блага, прийнятих в осередках, до яких вони належать.

Доречно пригадати розрізнення суспільних осередків, представлених американським дослідником Р. Патнемом. В основу розрізнення він покладає поняття соціального капіталу, «щільної сітки взаємних соціальних відносин»¹, заснованої на соціальних цінностях всеосяжних доктрин. Згідно з його теорією, існує дві форми соціального капіталу: «зв'язуючий капітал» (*bonding capital*), що характеризується тісними груповими зв'язками членів осередків, і «контактоналагоджувальний капітал» (*bridging capital*), визначений назовні спрямованими асоціативними зв'язками членів осередків. Обидві форми об'єднань засновуються на всеосяжних моральних доктринах, але модуси актуалізації цінностей, так само як і змістовний набір цінностей, суттєво різняться в них. Сам Р. Патнем вважає провідним чинником першої форми об'єднань «виключеність» (*exclusiveness*), тобто непримиренність членів осередку до тих, хто перебуває поза межами їх впливу; у другій формі переважає «включеність» (*inclusiveness*), що інспірує широкі контакти членів групи з представниками інших осередків, заснованих на відмінних всеосяжних доктринах².

На основі зв'язуючої форми соціального капіталу формуються релігійні громади, недільні школи та дозвіллеві організації при церквах, етнічні братства тощо. Члени таких об'єднань мають, в основному, локальні інтереси, виключаючи із поля своєї уваги всіх «дальніх», обмежуючи свою активність «ближніми», переймаючись, в першу чергу, зміцненням зв'язків усередині групи. Натомість громадянські об'єднання, засновані на контактоналагоджувальній формі соціального капіталу, розгортають свою діяльність у значно ширшому діапазоні, звертаючись у своїй діяльності до загальносуспільних інтересів і опікуючись загальносуспільними справами. Прикладами таких осередків є університети і організації з прав людини, служби молодіжної допомоги, екуменічні релігійні об'єднання тощо.

¹ Putnam R. D. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. – N.Y.: Simon & Schuster, 2000. – P. 19.

² Ibid. – P. 20–21.

Такі принципово відмінні стратегії організації соціального життя членів осередків, що входять у громадянську сферу суспільства, за-сновуються, дійсно, на несумісних і конкуруючих всеосяжних доктринах. При тому, лише організації контактоналагджувальної форми соціального капіталу сприяють напрацюванню такого роду формальних домовленостей, що уможливають власне рухливість соціальних зв'язків, тобто залишають відкритою можливість вільного входження індивідів у діяльність осередків і вільний вихід із них у разі зміни соціальних прагнень і очікувань. У таких організаціях зв'язаність індивіда домовленостями/ згодами є достатньо формальною/ рухливою. Тісний зв'язок у громадських організаціях зв'язувальної форми соціального капіталу є більш суворим і обмежуючим щодо входу і, особливо, виходу із осередків і/ чи зміни світоглядних пошуків і переконань. Саме у релігійних спілках і етнічних братствах всеосяжність моральних доктрин проявляється повною мірою. Урахування виключності цінностей у таких організаціях є важливим для даного огляду, принаймні в двох аспектах.

По-перше, перехресний консенсус у добре упорядкованих суспільствах уможливується і при врахуванні такого роду всеосяжних доктрин. Тобто мова йде про те, що цінності, які покладаються в основу перехресного консенсусу, є не лише суттєвими для успішного функціонування соціального простору, а й реалізовуваними, здійсненими, тобто актуальними і ефективними для членів суспільства, включених у різного роду асоціації та спілки. Це також означає, що цінності мають бути співставними у ситуації існування неспівставних понять блага, що ви-сують вимоги щодо домінування чи виключності.

Але врахування цієї обставини у живій моральнісній практиці добре упорядкованих суспільств ставить під сумнів Ролзове переконання в константному характері плюралізму. З даного огляду видно, що плюралізм є, радше, історичною обставиною, випадковістю, що сприяла розбудові перехресного консенсусу, а не постійною рисою громадянської культури. При тому, основоположні закони і свободи, сформовані у процесі соціокультурних трансформацій, уже розвинені й не можуть бути перевірені ззовні тих обставин і витоків. І надалі вони не можуть реалізовуватися без історичного контексту своєї появи.

По-друге, цей контекст, фонові культура, налаштовує на інший вектор міркувань про систему засадничих цінностей – вони можуть виникати лише у суспільстві з уже існуючими демократичними традиціями. А це, серед іншого, означає, що у сучасному світі Ролзова

модель працює лише у суспільствах «старої демократії», які пройшли довгий і складний шлях соціокультурних трансформацій.

Для ілюстрації цих заперечень Дж. Ролзу можна навести конкретно-історичну унікальність обставин функціонування перехресного консенсусу в Данії, одній із найдавніших європейських демократій. Ефективне функціонування згоди щодо базових цінностей століттями налагоджувалося громадянами, які сповідували несумісні всеосяжні доктрини. Етнічні/расові й релігійні відмінності активно заохочувалися в організаціях з'єднувальної форми соціального капіталу, проте залишалися поза межами суспільного дискурсу щодо базових цінностей. Найбільш ємко датська соціальна взаємодія громадян унаочнилася в роки Другої світової війни, коли датська єврейська община майже у повному складі була врятована співгромадянами-«етнічними датчанами» за активного сприяння протестантської церкви і офіційної датської влади. Поставши символом датської толерантності, єврейська община й сьогодні, активно сповідуючи всеосяжну доктрину іудаїзму, входить до складу гомогенної датської нації, бере активну участь у практикуванні перехресного консенсусу щодо соціально-моральних цінностей. Але датська нація, з усіма своїми різномірними і різноплановими громадянськими об'єднаннями, виявила майже цілковиту непримиренність стосовно всеосяжних моральних доктрин мусульманської громади, яка останніми десятиліттями оселилася в країні. З одного боку, появу карикатур на Мухаммеда можна пояснити реакцією датчан на небажання мусульманських громадських осередків вступати в обговорення соціально-етичних базових цінностей датської нації, нехтуванням новими емігрантами соціальної моралі, напрацьованої і впровадженої у суспільну практику гомогенної ліберальної нації. А з іншого боку, цю ситуацію можна пояснити також відсутністю історичного контексту взаємодії датчан з мусульманськими об'єднаннями. Адже перехресний консенсус щодо єврейської меншини вивірявся на міцність і ефективність майже 250 років¹.

Отже, універсальність перехресного консенсусу постає конкретно-соціальною універсальністю, що означає: сповнена прикладами процедура розумного вибору базових цінностей, розвинена у «Теорії справедливості» і конкретизована у подальших працях, виявляється лише історичним, соціологічним (а певною мірою й ідеологічним)

¹ Докладніше див.: *Рогожа М. М.* Спасение датских евреев в 1943 году. Социально-этический анализ ситуации // *Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы.* – С. 397–423.

описом інтуїтивної справедливості громадян у добре впорядкованому суспільстві. Врешті, на цій позиції стоїть й інший представник «лінії Г'юма», Е. Геллнер, для якого громадянське суспільство – це кожне конкретне суспільство, з його вже традиційними інституціями та практиками. Він зазначає: «Хоча демократія має стосунок до проблеми сучасного суспільства, дійсно важливими є ті інституції і той конкретний соціальний контекст, який викликає її до життя. Поза цих інституційних умов сенс “демократії” залишається неясним, а сама вона недосяжною»¹.

Однак Дж. Ролз має рацію щодо можливості розширення перехресного консенсусу (і більш широко – соціальної моралі взагалі), що і підтверджується реаліями сучасного західного світу. Впроваджена британцями практика соціальної моралі виявилася настільки ефективною, що була запозичена рядом інших країн. У першу чергу це стосується Сполучених Штатів, країни, яка за спостереженнями ще А. де Токвіля, разом з переселенцями із Великої Британії сприйняла не лише британську соціально-моральну практику, а й за відсутності тягаря феодальних традицій змогла реалізувати програми британських просвітителів у більш чистій формі, ніж це вдалося навіть на самій батьківщині британців². Але й інші, в основному протестантські, країни активно запозичували теоретичні розробки британців з соціальної моралі, правильність/ коректність яких вони відчували з огляду на реалії своїх власних суспільств. У тій же Данії найвидатніший просвітник Н. Грундтвіг, сучасник і опонент С. К'єрегора, створив ідеологічну ліберальну програму (датське «мистецтво жити») як прикладний аспект теоретичних напрацювань британських просвітителів³.

Зауваження щодо більшої сфери можливостей функціонування соціальної моралі у протестантських країнах західного світу, ніж у католицьких, слід сприймати дуже обережно. Відоме дослідження Р. Патнема та його колег щодо традиції соціальних цінностей у католицькій Італії може стосуватися також лише збігу історичних обставин. Так, автори «Творення демократії» відзначають, що відсутність горизонтальної взаємодії громадян Італії в умовах панування всеосяжної католицької доктрини, відсутність досвіду практикування толе-

¹ Геллнер Э. Условия свободы. – С. 194.

² Токвиль А. де. Давний порядок і революція. – С. 130, 200; Токвиль А. де Демократия в Америке: Пер. с фр. – М.: Прогресс, 1992.

³ Pelican J. Grundtvig's Influence // The Rescue of Danish Jews: Moral Courage under Stress / Ed. by Goldberger L. – N. Y.: New York University Press, 1987. – P. 173–182.

рантності й законслухняності, спонукали не лише до створення мафіозних структур, а й до пошуку громадянами безпеки і захисту у «хрещених батьків», які уособлювали надійність і довіру¹. В описі механізмів функціонування мафії автори підкреслюють відсутність у соціальній практиці католицької Італії тих чинників, які ефективно спрацювали на укріплення горизонтальної взаємодії у протестантських країнах. Наразі простежується певна паралель із твердженням М. Вебера про потужний важіль протестантизму у формуванні капіталізму у північній Європі. Але як і М. Вебер у своєму дослідженні, при аналізі цього параметру соціокультурного розвитку слід уникати визначення прямих причинно-наслідкових зв'язків.

Тут доречно повернутися до теоретичного спадку Дж. Ролза, зокрема його міркування про взаємозв'язок практики перехресного консенсусу з теоретичними коригуваннями, які робляться під час розгортання самої практики. Він пише: «Доктрини, які мають вплив і здобувають прихильників, почасти залежать від суспільних умов, зокрема тих, які регулюються публічною концепцією справедливості. Тож ми змушені розглядати у певних аспектах вплив суспільних умов, що їх потребує концепція політичної справедливості, на прийняття самої цієї концепції»². З огляду на це, суспільства, *змушені* впроваджувати і практикувати принцип толерантності, вигравали, відповідаючи на питання, що ставилося реаліями суспільного життя: Яким чином потрібно розуміти суспільну єдність за умови, що не існує публічної згоди щодо раціонального добра? Найбільш ефективною відповіддю була та, що містила у собі твердження: «Суспільна єдність і лояльність громадян до їхніх спільних інституцій ґрунтується не на тому, що вони тримаються однієї і тієї ж концепції добра/ [блага], а на їхній публічно прийнятій політичній концепції справедливості, яка призначена регулювати базову структуру суспільства»³.

У цьому світлі і лібералізм, і утилітаризм, концепції, ідеї яких було значною мірою покладено в теорію і практику соціальної моралі, є лише різновидами всеосяжних моральних доктрин. І для побудови ефективною соціальною взаємодією громадян у конкретному суспільстві вони важливі так само, як й інші всеосяжні доктрини, оскільки будь-

¹ Патнам Р., Леонарді Р., Нанетті Р. Й. Творення демократії: Традиції громадянської активності в сучасній Італії: Пер. з англ. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – С. 178–179.

² Ролз Дж. Справедливість як чесність: політична, а не метафізична. – С. 823.

³ Там само. – С. 822.

який «ідеал, коли він всеосяжний аргумент, є несумісним з іншими розуміннями добра/ [блага], з різними формами особистого, морального та релігійного життя, яке відповідає справедливості і яке, отже, повинно зайняти належне місце в демократичному суспільстві». Натомість будь-яка всеосяжна доктрина, що некритично береться за основу суспільного життя, приречена на «авторитарне застосування влади»¹. Перехресний консенсус – і ширше соціальна мораль – стає запобіжним засобом проти інституціалізації монополії на моральну істину та надання їй сакрального статусу, спокуси, від якої не змогла вберегтися панівна гілка європейського Просвітництва.

Тут доречно пригадати випадок із Х. Арендт, яка півстоліття тому подала заявку до Гагінгеймської фундації на проведення дослідження з на той час кон'юнктурною, але для неї самої дуже болісною назвою: «Тоталітарні елементи марксизму». В обґрунтуванні теми вона зазначила, що прагне осмислити, чому доробок К. Маркса, німецької ідеалістичної філософії та французького Просвітництва, джерел, що давали найбільшу гуманістичну надію європейському лівому рухові, прислужився трампліном для тоталітарної ідеології СРСР². У той час фундація з різних причин не дала Х. Арендт кошти на проведення дослідження, і на поставлене питання мислителька не мала змоги відповісти. Але навіть якщо б вона й дістала підтримку цього проекту, навряд чи вона змогла б прийняти результати свого дослідження. Одного разу С. Бенхабіб, визнаний знавець творчої спадщини Х. Арендт, зазначила, що, читаючи її тексти, потрібно мислити «з Арендт проти Арендт», тобто, ставлячи перед собою арендтівські питання, слід бути готовим прийти до неарендтівських відповідей³. На поставлене Х. Арендт питання можна відповісти, користуючись теоретичними розробками соціальної моралі, традиції, яку вона особисто не могла прийняти за світоглядними переконаннями.

Надто захоплена ідеалізацією полісного життя як нормативної моделі суспільної моралі, Х. Арендт не змогла оцінити справжні причини занепаду поліса та зробити адекватні висновки з історичного факту занепаду. Колізія поліса була зіткненням абсолютних домагань на участь громадян у справах на спільне благо (типово всеосяжної доктрини) із усвідомленням окремими індивідами підпорядкування окре-

¹ Там само. – С. 819.

² *Villa D. R.* Introduction: The Development of Arendt's Political Thought // *The Cambridge Companion to Hannah Arendt.* – P. 6.

³ *Benhabib S.* The Reluctant Modernism of Hannah Arendt. – P. 198.

мих воль суспільному цілому. «Дух Гесіода» тоді здобув перемогу над «духом Гомера», що було цілком логічним результатом. Але водночас така перемога перешкодила розгортанню цієї всеосяжної доктрини до логічної межі – тоталізації індивіда як громадянина. Адже саме це було б апофеозом полісного життя, якби невідворотний колапс цієї стратегії організації соціального життя стався дещо пізніше.

У добі Модерну Х. Арендт не розрізняє дві принципово відмінні стратегії усаадничення моральних цінностей, континентальної та британської традицій морального філософування. Модерн стає об'єктом її критики за параметрами, в яких було здійснено відступ від «політичного життя» античного поліса: приватний характер громадянської сфери; конформізм; формальність соціальних зв'язків; витіснення «громадянської дії» «пристойною поведінкою»¹. Наразі мислителька виступає проти британської гілки Просвітницького проекту, і не тільки не бачить цього, але й не зважає на взаємозв'язок предмета своїх опікувань («чистої політики поліса») із явищем, що вселяло у саму Х. Арендт найбільшу теоретичну і громадянську занепокоєність – тоталітаризм, реаліями, в яких опинилися суспільства СРСР і гітлерівської Німеччини у першій половині ХХ ст. Визначаючи втрати у змісті моральних цінностей громадянської сфери модерної Європи переважно у царині соціальної моралі, мислителька не може побачити, що розмисли французького Просвітництва про громадянські чесноти і способи їх виховання в особі метою мають тоталізацію громадянських рис індивіда, позбавляючи його найменшої приватності. За великим рахунком французьке Просвітництво запропонувало модерну (модернізовану) форму усаадничення полісного життя, як його лише й можливо було артикулювати й запропонувати в реаліях континентальної Європи ХVІІІ–ХІХ ст., знехтувавши принципово відмінною від античної формою господарювання, по суті несумісною з будь-якими спробами втручання у сферу приватності. А якщо мати на увазі вплив французьких просвітників на німецьку гілку Просвітництва й сприйняття обох цих течій не лише самим К. Марксом і його учнем Ф. Енгельсом, але й марксистами-практиками, то тоталітаризм в СРСР (так само як і в гітлерівській Німеччині, але за інших модусів актуалізації тієї самої інтелектуальної традиції) був логічно і послідовно здійсненим варіантом впровадження континентальних просвітницьких ідей у суспільну практику.

¹ Арендт Г. Становище людини. – С. 48.

Тоталітарні режими в обох цих суспільствах довели не лише те, що будь-яка всеосяжна доктрина, навіть найпривабливіша з точки зору суспільної мети, буде невідворотно тяжіти до авторитаризму і тоталізації. Тоталітаризм унаочнив катастрофічність наслідків прикладання утопічних, тобто суто умоглядних, нездійснених у своїй ідеальності, міркувань інтелектуалів у живу суспільну практику.

Але є ще один момент, який проявляється достатньо виразно з огляду на всі ці міркування і висновки. Спокуса заснування будь-якої всеосяжної доктрини як єдино істинної і правильної не була подолана й після розвінчання «культу особи» та виявлення справжніх меж моральних катастроф «після» Освенціму і ГУЛАГу. Х. Арендт, досліджуючи «джерела тоталітаризму», змушена констатувати, що «тоталітарні розв'язання можуть і пережити падіння тоталітарних режимів у вигляді великої спокуси, яка щоразу виникатиме, коли здаватиметься неможливим пом'якшити політичну, соціальну чи економічну ницість у спосіб, гідний людини»¹.

Уявляється, що загроза тоталітаризму, хай навіть не у «класичних» своїх формах, а у привабливо поданому образі «нового дивного світу» буде з'являтися завжди, коли будь-яка, але *лише одна*, всеосяжна доктрина буде заповняти собою простір суспільного дискурсу, поступово знищуючи й сам дискурс, і умови його можливості. Не останню роль можуть (будуть) відігравати псевдоспільнотні мотиви у риторичі інстанцій, які можуть (будуть) замінити собою громадський дискурс. Адже досвід тоталітарних режимів уже засвідчив, що крім широкого застосування у соціальній практиці інструментів, розроблених континентальними мрійливо і умоглядно налаштованими просвітниками, ідеологи і нацизму, і фашизму досить активно зверталися до питання «ґрунту і крові». Апеляція до спільнотної складової суспільного життя завжди є сприятливою основою для задоволення «природної» потреби особи у теплоті суспільних зв'язків, з претензією поширення їх за межі осередків з'єднувальної форми соціального капіталу. В атмосфері тверезого підрахунку витрат і здобутків формальної і формалізованої соціальної моралі, мінімалістської за своєю суттю, іноді досить привабливою може стати спокуса поширити псевдоприродні єднальні зв'язки на все суспільство. Пріоритетні цінності нації чи класу якийсь час навіть можуть задовольняти підсвідому тугу індивіда за втраченими в ході історичного розвитку спільнотними цінностями,

¹ Арендт Х. Джерела тоталітаризму: Пер. з англ. – 2-е вид. – К.: Дух і літера, 2005. – С. 512.

надати йому можливість відчувати себе частинкою величної національної чи класової цілісності, «гвинтиком» потужного суспільного організму. Але все це можливо лише за умови, що індивід належить до «панівних» класу чи нації і не змінить своїх світоглядних, ціннісних пріоритетів під час свого життя. А реалізована підсвідомо туга за спільнотою єдністю не лише уможливорює суспільне єднання, а й загрожує розмиванням громадянськості у соціальній тотальності.

Запобіжним засобом проти такого роду спокус сьогодні виступає соціальна мораль, духовно-практичний комплекс норм і цінностей, призначений для ефективного функціонування суспільства як *штучного* утворення в умовах *співіснування* конкуруючих всеосяжних доктрин. Усвідомлення штучності й формалізованості/ процедурності механізмів соціальної моралі, покликаних сприяти стабільності суспільства у довготривалій перспективі, унеможливають перетворення будь-якого привабливого соціального ідеалу на єдину регулятивну соціальну ідею. За цих умов плюралізм, контекстуальна рухливість і гнучкість змістовного (нормативного) наповнення є не втратою, а здобутком соціальної моралі. Згода щодо базових цінностей є, по суті, коригуванням «живої моральності» суспільства з його «живим правом», а отже теза: «Морально бути законослухняним», – є метанормативним наповнення її змісту з підкреслено мінімалістськими вимогами.

ПІСЛЯМОВА

В одній із дискусій, присвяченій актуальним питанням суспільної моралі, А. А. Гусейнов влучно зазначив, що людство віддавна орієнтувалося і уславляло «аристократичну мораль», але практикувало здебільшого «мораль міщанську»¹. Це спостереження цікаве саме по собі, й, до того ж, знаменним є привід, що стимулював його. Осмислення змісту цього твердження і обставин його висловлення дасть можливість подивитися на колізії соціально-етичного мінімалізму не лише в контексті соціокультурної динаміки й історії етики, власне про що і йшлося у цій праці, а й пролити світло на ті невизначеності, котрі заважають адекватному сприйняттю цього явища у пострадянському етичному дискурсі, в який ми включені. Останнє саме й становить колізію, тому до нього слід звернутися в першу чергу попри зауваження, що колізії рецепцій соціальної моралі у пострадянському просторі виходять за межі завдань цього дослідження. Зрештою, у післямові є можливість пояснити обставини написання книги до того, як поставити в ній останню крапку.

Згадана дискусія відбувалася в рамках російсько-білоруського дослідницького проекту, де знані на пострадянському просторі фахівці етики висловлювали свою позицію щодо самої можливості топологічного членування моралі на індивідуальну і соціальну, та відповідного дисциплінарного поділу етики². Сфера моралі є якісно неоднорідною; і це, можливо, єдине твердження, що не викликає сумніву і заперечень. Але після такої вихідної настанови дослідники здебільшого намагаються визначити стратегії обґрунтування єдності моралі шляхом віднайдення точок дотику індивідуальних і соціальних її параметрів. І тим паче заслуговує на увагу таке зауваження А. А. Гусейнова, що сам він завзято відстоює позицію єдності моралі навіть у полі напруження теоретичної і прикладної етики³. Безкомпромисність А. А. Гусейнова

¹ Общественная мораль. –

<http://ethicscenter.ru/forum/forum/viewtopic.php?p=59&sid=13fb993315ccae6d508f0d60c4052161#59>

² Докладніше див.: Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы.

³ А. А. Гусейнов вважає, що при трансформації моральних цінностей з ідеальної форми буття у практичну, і в індивідуальному досвіді, так само і в організації суспільного життя, слід повною мірою зберігати їх вихідний зміст (*Гусейнов А. А. О прикладной этике вообще и эвтаназии в частности. – Философские науки. – 1990. – № 6. – С. 80.*).

щодо єдності теоретичних і прикладних вимірів етики є такою ж широко відомою на пострадянському просторі, як і його сумніви щодо можливостей суспільної моралі виконувати свої функції з позиції власне моралі. Але окрім підтвердження цієї позиції, дискусія засвідчила й неготовність більшості пострадянських фахівців, які брали в ній участь, сприйняти вододіл етики на індивідуальну і соціальну по лінії, запропонованій ще одним учасником дискусії, А. В. Прокоф'євим: «моральнісне самоудосконалення особистості – морально оптимальна організація суспільства»¹.

Прийняти дисциплінарне членування етики для фахівця на пострадянському просторі не означає просто погодитися з його наявністю. Дискурс професіоналів-етиків скоріше вимагає від його учасників знайти свій кут зору на можливість розведення цих дослідницьких полів, визначити свою позицію з цього питання і з огляду на це побачити власну дослідницьку місію. На основі прийняття й вибудовуються власні роздуми, з урахуванням специфіки природи кожної із царин моралі, функцій, які вони покликані виконувати, та критеріїв, що їх застосовують при оцінці конкретних вчинків.

Останній момент набуває надзвичайної ваги у прикладних дослідженнях, де теоретичні конструкції мають бути гранично зрозумілими для того, щоб аналіз конкретних ситуацій міг бути чітким і адекватним. Підміна критеріїв може призвести до розмивання системи координат оцінки. А це, в свою чергу, може зумовити або надмірну спрощеність оцінки, або недоречне завищення вимог, що веде до моралізаторства. Змішування і/чи підміна критеріїв в основному, звичайно, відбуваються в одному напрямку: настанови індивіда, що морально вдосконалюється, переносяться як моральні вимоги у соціальний простір для «морально оптимальної» організації суспільного життя. Варто поставити питання про причини несприйняття дисциплінарного членування етики, беручи до уваги, що є чимало професійних філософів-етиків, які взагалі відмовляють прикладним дослідженням в «етичному статусі».

Неготовність мислити мораль у параметрах «оптимальної організації суспільного життя» пояснюється здебільшого сумнівним досвідом радянської етики, в обґрунтування якої були включені етики старшого покоління. Від часу свого бурхливого розвитку у 1960-ті рр. радянська етика була покликана давати моральне обґрунтування та ідеологічно обслуговувати радянський спосіб життя. Саме в контексті

¹ Прокоф'єв А.В. Концептуализация понятия «общественная мораль»: некоторые проблемы и трудности. – <http://ethicscenter.ru/biblio/prokof.html>

цього завдання дослідники й розвивали ідеї про суспільну значущість моралі, її структуру та механізми функціонування. Тому після зникнення зовнішнього примусу щодо розробки й впровадження марксистської етики фахівці звернулися до того кола питань, що тривалий час лишалися поза дозволом, поза кон'юнктурою – смисложиттєвих прагнень особистості, її духовного обрїю безвідносно до соціального світу, в якому вона живе. Власне, тоді А. А. Гусейнов розпочав активно розробляти «етику ненасилля», вивчати «Золоте правило» як царини універсальної значимості моралі та їх переломлення у внутрішньому світі особистості, а провідний український етик В. А. Малахов звернувся до екзистенційно-особистісної тематики людської взаємодії «Я і Ти», досліджуючи багатий внутрішній світ людської особистості в найразливіших модусах її буттєвості. Поступово індивідуально-перфекціоністський вимір моралі, взагалі-то притаманний етиці з часів пізньої античності, у пострадянських країнах, в Україні, можливо, ще більшою мірою, ніж у Росії, утвердився як панівний і визначальний.

Досить логічно, що повернення до соціально-етичної проблематики здійснюється етиками молодшого покоління, котрі професійно формувалися вже після розвалу СРСР і були позбавлені ідеологічного примусу щодо соціальних експлікацій етичної теорії. Актуалізація проблем соціальної етики відбувалася через ознайомлення з текстами англо-американської традиції, яка активно опікувалася проблемами практичного застосування теоретичних напрацювань чи й узагалі створювала моральну теорію «під вирішення» конкретних соціальних проблем. Вважається, що сплеск зацікавленості до цієї тематики був спричинений соціально-етичними студіями Дж. Ролза. Але очевидно, що Дж. Ролз лише стимулював всесвітній інтерес до тематики, якій англо-американська етика постійно приділяла увагу. Саме тому зрозумілим є і зацікавлення соціально-етичними проблемами сьогодні тих фахівців, які ще за радянських часів виявляли науковий інтерес до ідей британського Просвітництва.

Це явище можна назвати «щепленням емпіризмом», й відоме воно далеко за межами місцевих наукових осередків. Мова йде про те, що представники континентальної філософії, через ряд обставин змушені включатися в англо-американську традицію, зверталися до практичних проблем, в першу чергу у соціальному житті, полишаючи сферу чистої теорії. Характерне з огляду на це зізнання Г. Йонаса в урочистій лекції «Наука як персональний досвід»¹, де він розповів про

¹ Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации: Пер. с нем. – М.: Айрис-пресс, 2004. – С. 13–34.

свій шлях у практичну етику, що став можливим завдяки тверезому англо-американському емпіризму, в який він занурився по еміграції до США. Такий досвід розбавив умоглядність європейського філософування, до якого він був призвичасний навчанням у німецьких університетах. Практичність етичного знання стала усвідомленим вибором і для Х. Арндт після її виїзду до Сполучених Штатів Америки. Тобто емпіризм, зокрема соціальної етики, звичний і ніби «фоновий» для англо-американського філософування, надає мислителям континентальних європейських шкіл широкі можливості здійснювати «поворот до практики», не залишаючи при тому поза увагою увесь той соціокультурний досвід, що його узасадничив, і водночас залучати у свою творчість «теоретичність» континентальної традиції, чого часто бракує самим англо-американцям.

Для адекватного розуміння англомовної етики слід враховувати, що вона формувалася не в інтелектуальній ізоляції, як іноді помилково можна зрозуміти із праць сучасних її апологетів. Просвітництво, де й закладалися її підвалини, попри національний характер представлених у ньому шкіл, було явищем транснаціональним, певною мірою *глобальним*, у тому сенсі, що циркуляція ідей долала національні межі. І обізнаність англомовних просвітників з концепціями континентальних колег була надзвичайно ґрунтовною. Інша річ, що схильність до емпіризму, від початку притаманна британцям та їхнім заокеанським однодумцям, передбачала таку верифікацію ідей на практичність, яка відбирала лише ті з них, що могли б бути актуально задіяні в облаштуванні соціального простору. Зрештою, всі європейські автори спрацювали на становлення соціальної етики в її англомовній традиції, і зрозуміти ту моральну філософію неможливо без цього врахування.

Настороженість щодо предмета соціальної етики, занадто практично орієнтованої, «заземленої», сфери моралі характерна, зрештою, не лише для пострадянської етики, а й для тієї континентальної традиції, що веде свою лінію від І. Канта. Зневажливе ставлення до інструменталізації моралі, а відтак до формалізації та емпіричної процедурності – це виклик англо-американській традиції з боку континентальної етики, на який вона звикла не зважати, розуміючи своє завдання, свою місію у принципово відмінній площині. Але якщо англомовна соціальна етика як наукова програма виявляється достатньо нечутливою щодо критики на свою адресу, то сам її предмет – соціальна мораль – постійно наражається на потужний спротив. І саме на цю обставину вказує А. А. Гусейнов, визначаючи колізію «аристократичного» і «мі-

щанського» модусів моралі як лейтмотив соціальної практики доброчесності від початку виникнення етики як наукового знання.

Здається, протиріччя було закладене у підвалини етики самим Аристотелем, який замислив створити керівництво для практичного життя своїм співгромадянам, заснувавши його на теоретичності як споглядальності. Тут варто пригадати давньогрецьку традицію вживання знайомих нам термінів, незамутнену подальшими нашаруваннями смислів. Для Аристотеля практика (як емпіризм) була надто приземленою сферою для побудови філософських розмислів. Йому як останньому представникові класичного еллінського мислення більше імпонували теоретичні міркування. Не розробка прикладних (практичних) навичок, а виявлення загальних закономірностей були більш важливими для нього. «Практичність науки» – оксюморон еллінського світу, і, зрештою, на підтвердження сумнівності вихідної ідеї Аристотеля створити етику як практичну науку спрацьовує не лише історична дійсність – перемога «духу [міщанського] Гесіода» над «духом [аристократичного] Гомера» в полісі, – а й подальша доля закладеної ним науки.

У процесі свого розвитку Флорентійська комуна потребувала практичної етики, і флорентійські громадянські гуманісти намагалися задовольнити цей суспільний запит. Впритул підійшовши до суті необхідного *інструменту*, вони вимушені були відступити, зіштовхнувшись із цим Аристотелевим протиріччям, надто призвичаєні рівнятися на його теоретичний доробок. Руйнація домодерних суспільств як громадянських утворень відбулася не в останню чергу тому, що потребували вони інтелектуального супроводу/ розумного керівництва в питанні моральної оптимізації суспільного життя. Відірвані від спільнотних форм суспільного єднання, вони потребували чітких, приземлених (адекватних) інструментів, які не могли бути надані в рамках того аристократизму духу, що могли запропонувати виховані на Аристотелі інтелектуали. Тому й практикувалася «міщанська мораль», що вона відповідала духовним запитам занурених у приземлені справи громадян. Але жили вони з усвідомленням негідності справ, у які були постійно включені в рутині свого життя.

Розрив аристократично-належного і міщанськи-сушого без адекватного теоретичного забезпечення поточних практичних потреб інтелектуалами був однією із потужних перешкод формування соціальної моралі у домодерних суспільствах. А якщо мати на увазі й спокуси спільнотної єдності, що частково могла б усунути непримиренність належного і сушого у практичному житті шляхом впровадження різ-

них за історичними формами, але подібних за потужною силою свого впливу, всеосяжних доктрин, то зрозуміло, що «морально оптимальна» взаємодія громадян була приречена не відбутися.

Сам факт формування й успішного впровадження такої форми суспільної моралі у практику модерних суспільств можна сприймати як унікальний збіг обставин. Швидка й адекватна реакція британських просвітників на запити суспільства, в якому вони жили, багато в чому зумовлена емпіризмом, інтелектуальною традицією, в яку вони були включні достатньо, щоб не боятися замутнити чистоту теорії через звернення до дійсно практичних проблем. А взявшись до справи, просвітники мусили закласти ті підвалини соціальної етики, що послідовно розвинені їхніми послідовниками, не могли не привести до утвердження мінімалізму за змістом і формою морального зобов'язання. Легітимуючи усередненість і стриманість етичних домагань, вони справді створювали практичну етику.

Без претензій на абсолютність і універсальність вони напружували програми з оптимізації реального суспільного життя, прагнучи коригувати живу моральнісну практику та скеровувати суспільну взаємодію людей нової доби. Посильність моральних зобов'язань, адекватність моральних вимог спроможностям окремого *пересічного* громадянина певною мірою уможлиблювали співмірність належного і сущого, що сприяло впровадженню соціальної моралі як інтелектуального продукту в повсякденність функціонування суспільства. Британські просвітники були заклопотані не розбудовою самої по собі величній моральної теорії – вони створювали продукт, що міг бути спожитий співгромадянами, пропонували посильні стратегії вчинення звичайним людям, не перфекціоністам, однак і не аморальним. Але у тому й полягало завдання просвітників – охопити своїми програмами всіх членів суспільства, не оминаючи «обивателів», а отже переважну більшість співгромадян. Враховуючи інтереси і прагнення *всіх* членів суспільства, вони й віднайшли етичний мінімум, здатний мати зобов'язувальну силу для кожного.

Посильність кожному брати участь у практичному втіленні моральних програм, справді, є мінімалізмом. Але зобов'язувальна сила цього мінімуму має таке напруження, що уникнути його не має змоги ніхто. Адекватність програми вимагає постійно перевіряти змістовну наповненість мінімуму, але унеможлиблює нехтування досягнутим консенсусом. Посильність і адекватність соціальної моралі, не зачіпаючи сферу приватності індивіда, до якої відносяться й програми інди-

відуального вдосконалення, є запобіжними засобами проти нехтування суспільно прийнятими правилами, відображеними у законі. Тому порушення закону є не лише кримінальним, а й моральним злочином, а отже і зникає привід «високоморальній» особистості вважати закон позаморальним, свідомо порушувати його та продовжувати виступати «від імені моралі».

Здається, представники англо-американської традиції впритул підійшли до вирішення завдання, поставленого Аристотелем перед наукою етикою, але стали вирішувати його єдино можливим способом – полишаючи споглядальний дозвільний характер міркувань і чітко вивіряючи свої теоретичні побудови у досвіді життя суспільства, розраховуючи у своїх міркуваннях не на аристократизм духу своїх читачів, а на їхній здоровий глузд і життєву практичність.

У цьому контексті питання про можливість «звичайної людини» вчиняти морально набуває виключної важливості через те, що моральна дія вимагається від конкретної людини, здатної взяти посильну участь у соціально значимій справі. Але примітно, що уточнення, прикметник «звичайний», вказує на «всякого», тобто «кожного». Мінімум соціальної моралі за формою своїх настанов уможливує моральне вчинення кожному. Мова йде про те, що у вирішенні соціально значимих проблем можуть брати (і беруть) участь всі члени суспільства. Тут найбільшого значення надається буденності, рутинності, повсякденності і, що дуже важливо, – посильності участі кожного. Вимоги, що висуваються індивідові, не перевищують вимог обов'язку, більше того, вони не передбачають особливих зусиль при вчиненні. І для того, щоб їх практикували всі члени суспільства, вимоги, що висуваються, мають бути реалістичними/ мінімальними.

Мінімальні вимоги до соціально орієнтованих дій індивіда, включеного у горизонтальну взаємодію в суспільстві, доступні й зрозумілі для виконання, зазвичай втілені у формі повсякденних правил. Значення (моральних) порад Д. Карнегі для сучасного англomовного світу неможливо зрозуміти без урахування шаленої популярності брошур і виступів Б. Франкліна. Як справедливо зазначила М. Оссовська, практичні поради непрофесійних філософів рідко отримують високу оцінку з боку етиків¹. Причину такого стану справ дослідниця побачила у ненауковості моральних програм практиків-моралізаторів, здебільшого безсистемність і теоретичну невиваженість їхніх порад. Насправді причина полягає у все тій же неприйнятності для піднесено налашто-

¹ Оссовская М. Рыцарь и буржуа. – С. 234.

ваних професійних етиків образу «середньої людини», який проглядає через ці рекомендації. Широко відома зневага, з якою М. О. Бердяєв вказував на пафос малих справ «маленької людини», котра в своїй повсякденності не може піднятися до героїчних поривів, окриленості й «духу Прометея» величних звершень¹.

Але «всезагальна применшеність» зобов'язання, зумовлена соціальною мораллю, тільки тоді може набувати негативної оцінки, коли відбувається підміна засад оцінки, про що йшлося раніше: коли від соціально орієнтованої дії очікується моральний пафос індивідуального вдосконалення, а «малі справи» як вчинки у соціальному просторі оцінюються за критеріями індивідуальної етики.

Автори (моральних) порад з практичних питань є своєрідними популяризаторами соціальної моралі. І хоча у цих порадах мова йде про такі «малі справи», які філософу-етику видається негідним навіть згадувати, та й написані вони мовою, надто віддаленою від «професійного» дискурсу навіть англо-американської етики, недооцінювати цей пласт літератури не можна. Своєю практичною налаштованістю збірки порад і рекомендацій покликані допомогти кожній людині вчиняти морально у суспільному житті, навчити її правильній поведінці незалежно від її загальноосвітнього рівня й міри спрямованості на самовдосконалення. «Малі справи», рекомендовані авторами популярних збірок, засновуються на тому рівні моральних вимог, які можна висунути всім членам суспільства.

Написані у дусі прикладного застосування ідей морального теоретизування «лінії Г'юма», популярні моральні поради є проміжною ланкою між англо-американською етичною теорією та прикладною етикою, яка, що цілком логічно, була розроблена й впроваджена у соціальну практику представниками «лінії Г'юма». Саме англо-американські етики найпершими зрозуміли, що потреба спеціальних галузей знання і практики в етичному інструментарії для вирішення дилем сучасного складно організованого і занадто технологізованого суспільства й буття у ньому людини мають бути забезпечені етиками. Звісно, за умови що самі етики не зацікавлені в тому, щоб можливість «свідчити від імені етики» була перехоплена у них представниками тих спеціальних сфер знання, що продукують моральні дилеми, тільки через те, що дилемами стають проблеми, надто приземлені й буденні, а отже й негідні бути осмисленими піднесено налаштованими філософами-етиками.

¹ Бердяєв Н. Смысл творчества. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – С. 314.

Призвичаєна до вирішення практично-прикладних проблем, англо-американська традиція сьогодні активно напрацьовує алгоритми і опікується проблемами впровадження у практичне життя питань прикладної етики. За таких обставин практичні поради з моральних проблем соціальної повсякденності є, справді, проміжною ланкою, й у них надто багато від класично просвітницького пафосу. Але в такій своїй якості вони й до сьогодні не втратили популярності й дієвості. Вони не подолані прикладною етикою, а радше існують паралельно з нею. І саме їх існування як прикладного просвітницького продукту, можливо, свідчить більше про «незавершеність проекту Модерну», ніж навіть ті теоретичні міркування на підтримку цього твердження, що були наведені у попередньому розділі.

Прийняття мінімалізму у змісті та формі морального зобов'язання мислителями, що опікуються питаннями соціальної етики, стимульоване досвідом громадянського життя у суспільстві доби Модерну, в свою чергу, зумовило прорив як у напрямку руху етики як практичної науки, так і в сфері соціальної практики суспільств Північної Європи та Америки. Стало очевидним, що розумно організована, виважено сформульована координація зусиль співгромадян у довготривалій перспективі може бути досягнута лише за допомогою соціальної етики як спеціально для цього задуманої сфери знання.

РЕЗЮМЕ

В монографии предложено философское осмысление форм общественной морали как конкретно-исторических систем норм и ценностей, призванных организовывать и упорядочивать горизонтальное взаимодействие граждан в обществе. Логика построения книги потребовала обращения к социальной практике как опыту формирования конкретных исторических форм общественной морали, а также к истории этики как теоретическому осмыслению и обоснованию этого опыта.

В первом разделе «Домодерные формы общественного бытия морали» исследуются нравственные истоки человеческого общежития и их последующая трансформация в общинной и общественной формах единства. Афинский полис и Флорентийская коммуна осмысливаются как исторические формы гражданского единства, а представленные философами-этиками программы обоснования этого единения анализируются с точки зрения их соответствия практическим вызовам соответствующих эпох. Исходя из этого, исследуются особенности реализации и возможные причины неудач проектов, направленных на достижение и сохранение общественного единства.

Второй раздел «“Фоновая культура” эпохи Модерна как условие возможности практической социальной этики» посвящен определению основополагающих социокультурных факторов Модерна в исторических обстоятельствах их формирования. В этом контексте выявляются реальные социальные запросы на построение этических программ упорядочивания гражданской жизни и обосновывается мысль о том, что социально-этическая проблематика национальных школ Просвещения обусловлена живой практикой гражданского общества в конкретной европейской стране. На этом основании определяется степень полноты социально-этических ответов западноевропейских философов на запросы эпохи о разработке практической социальной этики.

В третьем разделе «Стратегии обоснования морали в эпоху Просвещения» определены две конкурирующие стратегии обоснования морали и проанализированы задачи, которые ставили перед собой их основоположники – И. Кант и Д. Юм. Особое внимание уделяется «линии Юма» как практически настроенной этике, ориентированной на особую, непосредственно связанную с формирующимся буржуазным обществом, форму общественной морали. В разделе представлены аргументы, которые обосновывают целесообразность применения к истори-

ческой форме морали Модерна концепта «социальная мораль». Этот концепт приобретает специфическую смысловую наполненность в реалиях его практического оформления, а также в динамике его теоретического осмысления и корректировки британскими просветителями.

Четвертый раздел «Судьбы моральной философии в позднем Модерне» открывается обзором социокультурных трансформаций западноевропейского мира XX в. и обусловленных ими дискуссий о постмодерном состоянии. Прослеживаются судьбы конкурирующих стратегий моральной философии «линии Канта» и «линии Юма» в современном этическом дискурсе и доказывается мысль о специфике социально-этического философствования англо-американской традиции, обусловленной ее нечувствительностью к провозглашенному континентальными мыслителями краху проекта Просвещения. Значительное место в разделе отводится выявлению непрерывности «линии Юма» в разработке и корректировке этических программ общественного взаимодействия.

SUMMARY

The monograph presents a philosophical understanding of social morality forms as concrete historical systems of norms and values, essential for organizing and regulating horizontal interaction of citizens in a society. Logic of the book composition required addressing social practice as the experience of constructing concrete historical forms of social morality and dealing with the history of ethics as theoretical reflection and substantiation of this experience.

The first chapter “Pre-modern Forms of Social Being of Morality” is focused on moral sources of human coexistence and their subsequent transformation to communal and civil forms of unity. Athenian polis and Florentine commune are interpreted as historical forms of civil unity. Philosophical and ethical programs that substantiate this unity are analyzed from the point of view of their correspondence with practical challenges of respective epochs. Hence characteristic properties of realization of these projects and possible causes of their failures are investigated.

The second chapter “Background Culture of Modernity as a Pre-Condition for Practical Public Ethics” is dedicated to definition of basic socio-cultural factors of Modernity in historical circumstances of their realization. In this context real social demands for a development of ethical regulating programs of social life are revealed. It is proved that social and ethical orientation of national schools of thought at the Age of Enlightenment was determined by live practice of civil society in a definite European country. On this base the completeness of ethical answers of European philosophers to challenges of the epoch is analyzed.

In the third chapter “Strategy of Grounding of Morality at the Age of Enlightenment” two rival strategies of morality are defined; the tasks that were set by their founders – I. Kant and D. Hume – are analyzed. Special attention is given to the “tradition of Hume” as practically oriented ethics directed toward specific form of social morality, concerned with raising bourgeois society. Arguments that prove the expediency of using the concept “public morality” for labeling historical form of Modernity morality are given. This concept acquires its semantic fullness in reality of its practical legalization and also in dynamics of its theoretical comprehension and real-time proof-reading by intellectuals of the Enlightenment.

The fourth chapter “Destinies of Moral Philosophy in Late Modernity” begins with the survey of socio-cultural transformations of the Western European world in the 20th century and discussions on Post-Modern condition, that were caused by them. Development of the rival strategies of moral philosophy, “tradition of Kant” and “tradition of Hume” are analyzed as traced in contemporary ethical discourse. Peculiarities of social ethics in English-speaking tradition are observed in the light of the idea on its insensibility to the bankruptcy of the project of Enlightenment, which was declared by continental philosophers. Substantial attention is given to the continuity of “tradition of Hume” in elaborating and correcting of ethical programs for public interactions.

Рогожа М. М.

P59 Соціальна мораль: колізії мінімалізму. Монографія. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2009. – 216 с.
ISBN 978-966-8210-88-4

У монографії представлено філософське осмислення форм суспільної моралі як конкретно-історичних систем норм і цінностей. Основна увага приділяється суспільній моралі, сформованій у громадянському суспільстві доби Модерну і обґрунтованій у режимі реального часу в етиці британського Просвітництва. Аналізуючи передумови і наслідки впровадження мінімалістської у своїх засадах суспільної моралі доби Модерну як ефективного практичного механізму горизонтальної взаємодії, автор вводить термін «соціальна мораль» для позначення цієї історичної модифікації суспільної моралі. Доводиться думка, що соціальна мораль як продукт англо-американської просвітницької соціальної етики виявилася нечутливою до проголошеного континентальними мислителями краху Просвітницького проекту і являє й до сьогодні надійну основу суспільної взаємодії, завідаючи собою «незавершеність проекту Модерну».

Книга розрахована на науковців, викладачів, аспірантів, студентів, усіх, хто цікавиться моральними проблемами суспільного життя.

УДК 172:130.2
ББК 87.7

Наукове видання

РОГОЖА Марія Михайлівна

СОЦІАЛЬНА МОРАЛЬ: КОЛІЗІЇ МІНІМАЛІЗМУ

Монографія

Редактор: *В. В. Хопта*

Дизайн обкладинки: *Ю. В. Романенкова*

Комп'ютерна верстка: *О.В. Василенко*
Коректор *А.М. Лебедева*

Видавець ПАРАПАН

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
Суб'єкта видавничої справи ДК №922 від 22.05.2002.

Довідки щодо придбання сучасних
Філософських видань вітчизняних авторів
(підручники, навчальні посібники, монографії)
за тел. (044) 238-65-23

04070, м. Київ, вул. Фролівська, 1/6 (ст. м. «Контрактова площа»)

Підписано до друку 22.12.2009 р.
Формат 60x84/16. Друк офсетний. Папір офсетний.
Гарнітура Times New Roman. Обл.-вид. арк. 15,12.
Ум. друк. арк. 12,56. Тираж 300 прим.
Зам. № _____

Віддруковано у ТПК "Орхідея"
16600, Чернігівська обл., м. Ніжин, вул. Леніна, 13 а.
Тел.: (04631) 5-15-05,
E-mail: holdingvv@gmail.com