

ПОЛІТИЧНИЙ ІДЕАЛ ЯК ІНТЕГРАТИВНА ФОРМА ПОЛІТИЧНИХ ЦІННОСТЕЙ

Завершальним етапом створення політичного ідеалу є узагальнення і синтезування ідеалізованих явищ і відносин у цілісний образ. На наш погляд, можна сміливо стверджувати, що диференціація виступає передумовою формування ідеалів, а інтеграція — завершальним результатом. Цей образ містить у собі не тільки такі взаємозалежні і взаємособординовані елементи, як уявлення про досконалі політичні відносини, форми правління або державного устрою, політичного режиму, особистості політичного діяча тощо. Він доповнюється моральним і естетичним ідеалами, у яких моральні і естетичні відносини створюють основу для гармонічного розвитку як суспільства так і особистості.

Це вимагає, у свою чергу, обґрунтування цінностей, їхньої ієрархії в суспільній свідомості на основі пізнання сутності людини і, насамперед, її політичної культури. Дане обґрунтування, як вважає дисертант, допоможе відповісти на питання: якою мірою в політичному ідеалі можуть відбиватися або відчужуватися ті або інші цінності сучасного суспільства? З'ясування цього питання припускає і відповідь на те, якого роду ці цінності і чи можливий їх синтез у просторі політичного ідеалу? Тут варто прислухатися до О.Черткової, яка зазначає, що «...ідеалом може виступати тільки загальнозначуща і прийнята усіма цінність. Але для кожної конкретної особистості ідеалом може бути тільки те, що нею вільно прийнято - усвідомлено й осмислено. Осмислення — головне в процесі привласнення ідеалу особистістю»[1, 101]. Тим самим від вихідного усвідомлення диференційованого окремого — свого потенціалу і теперішнього статусу у суспільстві, свідомість особистості через формування ідеалів виходить до інтегрованого загального — до розуміння того, що в цілісному світі підвищення власного суспільного статусу можливе лише з урахуванням усіх суспільних умов і за участю інших суб'єктів суспільної діяльності.

Концептуальною основою подальшого дослідження в даному розділі для дисертанта служить теза, що соціальні (у тому числі і політичні) цінності є системоутворюючими чинниками конструювання політичного ідеалу у свідомості індивіда. Водночас, найважливішим синтезуючим утворенням для даних понять може служити політична культура. І усі вони — політичні цінності, політична культура, політичний ідеал, із необхідністю, на погляд дисертанта, включені в ще більш широке поняття — людський вимір політики. За словами В. Бабкіна “людський вимір політики” містить у собі міру співвідношення інтересів особистості, суспільства і держави, сутність і зміст загальнолюдських категорій волі, рівності, справедливості і права. Той чи інший варіант їхнього вирішення лежить в основі різних політичних ідеологій — лібералізму, демократизму, консерватизму, соціалізму, соціал-демократизму, націоналізму і т.д.

Політична культура пострадянської України як сукупність різних політичних цінностей, настанов і стандартів політичної діяльності часто

гальмує процес демократичної трансформації суспільства. Такий стан політичної культури українського соціуму безпосередньо пов'язаний із нерозвиненістю демократичних політичних інститутів, недостатньою ефективністю діяльності владних структур і низькими темпами економічних реформ. У цих умовах на особливу увагу заслуговують дослідження таких важливих проблем, як роль політичної культури в становленні демократії в суспільстві, значення політичної культури в процесі формування політичної системи, її стабілізація в перехідний період від тоталітаризму до демократії.

Насамперед відзначимо, що політична культура з давніх давен була предметом дослідження багатьох мислителів: Платона, Аристотеля, Макіавеллі, Монтеस्क'є, Токвіля, Маркса, Плеханова, Леніна, Драгоманова тощо. І сьогодні дослідники політичної культури приклали значні зусилля до визначення самого цього поняття, про що свідчить хоча б той факт, що кількість визначень поняття "політична культура" сягає сьогодні понад 500 [2, 7]. Запропоновані як загальні дефініції, так і спеціальні формулювання для окремих аспектів розгляду предмета. Концептуальне осмислення феномена політичної культури було розпочате Алмондом, Вербою та їх послідовниками Паєм і Парсонсом ще в 50-60-і роки ХХ століття. Світова практика демократичних перетворень виявила залежність цього процесу від політичної культури, здатної сприяти демократичним ідеалам і практичному їх втіленню, а саме: переходу до багатопартійної системи й гарантії індивідуальних і колективних прав і свобод [3, 63]. Наприклад, Г. Альмонд та Г. Пауел вважають, що політична культура є сукупністю індивідуальних позицій та орієнтацій учасників даної системи, суб'єктивною сферою, яка в zasadничує політичні дії й надає їм значення [4, 123-133]. Польський політолог Є. Вятр під політичною культурою розуміє сукупність позицій, цінностей та кодексу поведінки, які стосуються взаємних відносин між владою й громадянами.

Учасники науково-практичної конференції "Політична культура українців" (1990р., Київ) І.Дзюба, Є.Сверстюк, В.Жмир, ВЛісовою, Є.Шудря та І.Кравченко у своїх виступах зійшлися на думці, що під політичною культурою треба розуміти взаємовідносини між практичною політикою і культурою (мораллю, наукою, мистецтвом) [5, 84-116].

Водночас В.Бебик, Н.Головатий та В.Рибкало визначають політичну культуру дещо інакше: "Політична культура - це особливий різновид культури, спосіб духовно-практичної діяльності й відносин, які відображають, закріплюють і реалізують головні національні цінності та інтереси, формують політичні погляди й навички участі громадян у суспільно-політичному житті України" [6].

В іншому аспекті розглядає політичну культуру Б.Цимбалістий, На його думку, "Політична культура - це продукт історичного розвитку та досвіду народу". Є.Головаха, Н.Паніна, Ю.Пахомов, Н.Чурилов вважають, що "політична культура є сукупністю поглядів, переконань, орієнтацій і зразків поведінки, які визначають ставлення людей до політичної сфери життя суспільства, рівень і спрямованість їх політичної активності" [7, 3]

Найбільше загальним положенням, визнаним усіма дослідниками, є утвердження в якості найважливішої складової політичної культури політичної свідомості громадян. У К. Гаджиева під політичною культурою мається на увазі система відносин і одночасно процес виробництва і відтворення складових її елементів" [8, 336], а у якості складових частин політичної культури як системи виділяють політичну поведінку, політичну свідомість, відносини суб'єктів політичної системи і моделі їхнього функціонування. Той факт, що політична культура служить системою відносин між суб'єктами політики, а також те, що найбільше істотними є стійкі і повторювані відношення підкреслює соціально-психологічну домінанту у визначенні самого поняття. "Політичну культуру можна охарактеризувати як ціннісну-нормативну систему, що розділяється більшістю населення в якості суб'єкта політичного співтовариства".

Таким чином, соціально-історичний контекст політичної поведінки реалізується через елементи політичної культури — стійкі відносини або моделі взаємодії. У свою чергу, політична культура, її стійкі елементи втілюються і відображаються в політичній поведінці, відбиваючись у політичній свідомості.

Це положення відповідає і позиції соціологів, котрі аналізують політичну поведінку через вплив таких елементів культури, як соціальні норми та цінності, й схильні розглядати культуру, по-перше, як соціальну пам'ять суспільства (особливий соціальний механізм, який весь час поновлює еталони поведінки, перевірені досвідом історії й відповідні до потреб подальшого розвитку суспільства), по-друге, як сукупність соціальних норм і цінностей, що регулюють поведінку особистості та соціальних груп.

Сьогодні досить активно маніпулюють таким поширеним поняттям, як правова культура. Цим же проблемам присвячені й праці у галузі теорії й практики нормативних систем, які регулюють життя суспільства, формування та еволюції етносу. Безперечно, що можна вважати цілком логічними та обґрунтованими і безліч інших визначень поняття "політична культура", але цілком очевидно, що існує зв'язок між політичною культурою та політичним ідеалом. На це зауважує, наприклад, В. Бебик, підкреслюючи, що українська політична культура знаходиться все ще під впливом соціалістичного ідеалу (зрівнялівка, колективізм, тоталітаризм), але демонструє тенденцію до певної деідеологізації. Він вважає, що політична культура сучасної України являє собою творчу комбінацію західних (60%) і східних (40%) компонентів. Іншими словами, вона є культурою маргінального суспільства, що виявляється також у рівнобіжній орієнтації громадян на взаємовиключні цінності: 33% вважають, що капіталістична система найбільше сприятлива для республіки, 25% — своєї позиції не визначають, і лише 42% точно знають, що західний тип розвитку їх не влаштовує. Цей феномен пов'язаний з амбівалентною [9, 299-313] "розірваною" суспільною свідомістю, що також відноситься до формування того чи іншого політичного ідеалу в політичній свідомості громадян.

За словами І. Кресіної, своєрідним різновидом амбівалентності можна вважати так зване маніхейство. Це схильність ділити світ на добро і зло, суспільство на добрих і злих людей. Маніхейський тип мислення спрямовує діяльність до інверсії маятникового циклу розвитку подій в плані “або — або”, жорстко орієнтуючи особистість на відтворення раніше сформованих ідеалів. Життя спрямовується по замкненому колу: людині залишається лише вибирати один із ідеалів минулого. Саме ж минуле панує над нинішнім і майбутнім як у культурі, так і соціальних відносинах. Тут також цілком можна погодитися з Л. Нагорною в її аналізі політичної культури і свідомості в Україні та висновками щодо наявності в масовій свідомості дивовижної соціальної апатії, різних синдромів (дистанціювання мас від політики, наприклад), індиферентності та інерційності українського соціуму тощо [10, 257].

Що стосується поняття цінностей, то слід відзначити, що питання, пов'язані з людськими цінностями, із необхідністю потрібно віднести до числа найважливіших для будь-якої з наук, що вивчають проблеми соціуму. За словами Т. Парсонса, усталеність соціальних систем пов'язана з тією особливістю, що в них має місце домінанта деяких генералізованих цінностей, більш-менш загально визнаних і домінуючих у масовій свідомості, у культурі даного суспільства [11, 240]. Дану точку зору розділяє також австрійський політолог В. Краус: "Якщо немає вищої цінності, інші цінності неминуче опиняються під загрозою, навіть якщо вони остаточно і не зникають [12, 15]. Тобто, найвищі цінності можна розглядати в якості синтезуючої основи орієнтації як окремо взятої особистості, так і будь-якої соціальної групи, нації, людства в цілому.

Але, насамперед, сьогодні може викликати подив те, що поняття цінності не займає того законного місця, що по праву йому належить у силу реальної значимості. Більш того, як стверджує Д. Леонтьєв, нелегко сформулювати і те, у чому полягає сама проблема цінностей у науках, що займаються цією проблемою [13, 16]. Не існує чіткого уявлення про те, до чого відноситься саме слово "цінність". Воно застосовується різноманітними авторами в цілком різних, часом, взаємовиключних сенсах. Ті з авторів, що прагнуть узагальнити різноманітні точки зору йдуть, як правило, по випробуваному, але і заяложеному шляху класифікації різноманітних підходів, не намагаючись привести їх до єдиної концептуальної основи. Подібний підхід можна спостерігати, наприклад у Л. Столовича [14]. Або ж фіксують різноманітні аспекти і сторони в розумінні цінностей, наприклад, суб'єктивної й об'єктивної або предметної [15].

Виходячи з аналізу наукової літератури з даної проблематики, можна виділити, принаймні, декілька характерних підходів у розумінні цінностей. Перший підхід дисертант пов'язує з підпорядкованим трактуванням цінності, де припускається їхня вторинність. Він фактично позбавляє поняття цінності самостійної концептуальності. Тут сутність цінностей виявляється не в них самих, а в інтересах і потребах, від яких вони є похідними. Фактично це трактування ставить знак рівності між поняттям "цінність" і "потреба". У

деяких працях, що відносяться до даного підходу, відзначається, що цінність є характеристикою не будь-якого бажаного об'єкта, або засобу поведінки, а такого, що є бажаним, тобто бажання або перевага якого є обґрунтованою із погляду певних стандартів або критеріїв — особистих або суспільних. Критерії "бажаності бажаного" визначаються при цьому його сумісністю зі стратегічними цілями і спрямованістю розвитку як особистості, так і соціальних груп і соціокультурних систем. Так, для К. Клакхона функціональна роль цінностей пов'язана із самим фактом життя людини в суспільстві. На питання "Чому існують цінності?" він відповідає: "Тому що без них життя суспільства було б неможливо; функціонування соціальної системи не могло б зберігати спрямованість на досягнення групових цілей; індивіди не могли б одержати від інших те, що їм потрібно в плані особистих і емоційних відносин; вони б також не почували в собі необхідну міру порядку і спільності цілей" [16, 400].

У рамках даного підходу розглядається також функціонування цінностей у різних культурах і різняться конкретні цінності або цінності конкретної культури, що слугують основою для індивідуального вибору і ціннісних суджень, і цінність узагалі як певне відчуття значення ситуації і власних дій, що пов'язані з тими або іншими вчинками, але без їхнього раціонального обґрунтування [17, 5]. Або ж у поняття цінності вкладається насамперед процес "цініння", заснований на певній "мудрості організму" [18]. Привнесені ж і засвоєні ззовні соціальні цінності розглядаються лише в якості негативного чинника розвитку особистості.

Наприклад, Н. Каган висуває свою концепцію уявлення про цінності, що він поділяє на правові, етичні, релігійні, естетичні, моральні, цінності екзистенціальні, що характеризують сенс життя, цінності художні. Він виходить з усталеного уявлення в аксіології розуміння цінності як феномена, що виникає в об'єктно-суб'єктному відношенні. Сама цінність є "значення об'єкта для суб'єкта" [19, 68].

У літературі з психології характерно розуміння цінності як атрибута, де цінність у такій інтерпретації виявляється подібною поняттям "сенс" і "значимість". На це ж розуміння спирається й аналіз цінностей у контексті так званих ціннісних суджень [20].

У науковій літературі з даної проблематики можна спостерігати і яскраво виражений інший — прагматичний підхід до цінностей, під якими мається на увазі все те, що служить реалізації потреб і інтересів. З даного поняття виводиться класичне визначення цінностей, під якими розуміється будь-який факт, що має доступний членам якоїсь соціальної групи емпіричний зміст і значення, виходячи з яких він є або може стати об'єктом діяльності [21, 343].

Третій підхід у розумінні цінностей можна визначити як статусний. Він прямо протилежний тому, у якому цінності виводяться тільки з потреб. Тут цінності мають свій особливий статус, не пов'язаний із розподілом на первинне і вторинне. Вони одержують свій ціннісний статус, виходячи з

точки зору конкретної людини, що суб'єктивує об'єкт і визнає за ним право немов би на власну автономію [22, 41].

Четвертий підхід представляє цінності як метаіндивідуальне утворення. Воно, будучи об'єктивним, усе ж припускає деяку участь суб'єктивних нівелірів, що можуть бути втілені в понятті "суб'єктивна цінність" (поняттями, що системотворюють, служить мотивація, інтерес, потреба). Проте в ієрархічній шкалі останні є вторинними стосовно метаіндивідуальної реальності. Даний підхід можна виявити в працях Е. Шпрангера [23, 298] і Л. Витгенштейна, котрий пише: "Якщо є якась цінність, що володіє дійсно цінністю, вона повинна знаходитися поза усього, що відбувається і так-буття, тому що все що відбувається і так-буття випадкові" [24, 70]. Якщо взяти за основу дану позицію, то абсолютизація цінностей як метаіндивідуального утворення виводить їхнє поняття за межі наукового аналізу. У цьому випадку можна погодитися з Д. Леонтьєвим, котрий стверджує, що єдино продуктивною в науковому плані альтернативою буде виступати соціологічна інтерпретація характеру цінностей. При цьому вони утрачають свій абсолютний характер [25, 19].

Таким чином, роботи різних авторів, що звертаються до ціннісної проблематики, не утворюють єдиної концептуальної основи. Тому дисертант здійснює свій підхід, найбільш близький його уявленню про цінність, і спробує розвинути його, базуючись на концепції політичного ідеалу як специфічної цінності, "соціальної цінності особливого роду". Тому що, як видається, завдання суміщення різних концептуальних основ, пов'язаних лише зі збільшенням знань, усе рівно поставить у безвихідь.

При обґрунтуванні даного підходу насамперед виникає необхідність визначитися з тим, чи мають на увазі під цінностями які-небудь строго позначені норми або стандарти, що необхідно додержуватися всім, або ж певну мету, що не можна зводити до алгоритму. Дисертант визначає свою позицію так: цінності виявляють себе у формі ідеалів особистості, соціальних спільностей різного рівня, включаючи і людство в цілому. Будучи породженням життєдіяльності конкретного суспільства, вони відбивають у собі основні ознаки цієї життєдіяльності в знятому вигляді. Вони можуть задавати лише загальну спрямованість діяльності особистості, групи або суспільства в цілому, але не конкретні конструктивні параметри цієї спрямованості.

Функціональні розходження між нормами і цінностями як суспільними регуляторами досить повно проаналізовані в роботі Л. Іванько, позиція якого у відомому сенсі підтримує підхід дисертанта. "Цінності в більшій мірі співвідносяться зі сторонами людської діяльності, що цілеспрямовують, — вважає він, — тоді як норми тяжіють переважно до засобів її здійснення. Нормативна система більш жорстко детермінує діяльність, ніж ціннісна, тому що... норма не має градацій: їй або дотримуються, або ні. Цінності ж відрізняються за "інтенсивністю", характеризуються більшим або меншим ступенем настійності... [26, 50-151].

Тому, по-перше, інсталюючи поняття "цінність" в "ідеал", варто визнати те, що соціальні цінності (або, вважає, — ідеали) не абсолютні і не об'єктивні в строгому сенсі слова і завжди можна знайти приклади відносності навіть вищих і, на перший погляд, непохитних цінностей будь-якої культури. Це принципове розмежування абсолютних і відносних цінностей може істотно скорегувати точку зору класика соціології Е. Дюркгейма, який рушійною силою розвитку суспільства вважав ідеали. З позицій Дюркгейма, для розуміння розвитку суспільства соціологія виходить з ідеалів, досліджує їх, створює науку про ідеали [27, 304]. А "що таке ідеал, як не уявлення про бажаний результат" [28, 349]. Для Дюркгейма суспільство — складна система об'єднань людей (груп, корпорацій, соціальних інститутів) і одночасно система колективної й індивідуальної свідомості людей (з їхніми віруваннями, почуттями, ідеалами) і несвідомого. Але науковці поки що ігнорують цю спадщину Дюркгейма й інших соціологів (наприклад, Г. Лебона) як у розумінні ідеалу і його ролі, так і в розумінні суспільної свідомості [29, 148].

По-друге, позиція, якої дотримується дисертант стосовно цінностей, може бути описана через протиставлення "норма—ідеал". Розходження складається в тому, що норма стоїть на місці і ми можемо до неї наблизитися, але це той "алгоритм-аксіома", вийшовши за межі якого, особистість, як правило, піддається різного роду санкціонуванням. А ідеали — це цінності, побачені в їхній досконалості, сублімовані в уяві досконалості, до яких можна лише наближатися; спроба ж буквально втілити їх у земному бутті може призвести тільки до краху цих ідеалів [30, 22].

По-третє, ідеалом як цінністю для людини стає те, що вабить, збагачує, спрямовує особистість і створює його буття у всіх його вимірах, проявах і устремліннях. В умовах подібної життєдіяльності ідеал стає не тільки метою, але і засобом приборкання людських примх, настроїв і капризів, засобом здійснення головного завдання людини — дати своєму життю сенс. Тієї ж думки притримується, приміром, і Н. Мудрагей: "Ідеал — і керівництво до дії, і мета цієї дії. Щоб залишатися завжди Людиною, людина змушена вибирати той або інший ідеал" [31, 53].

По-четверте, виходячи з цього, тільки розуміння цінності як ідеалу, що виводить за межі існуючої дійсності, дозволяє зрозуміти не тільки надіндивідуальний характер цієї цінності, але також надособистісний характер цінностей, що дозволяє їм виконувати і функцію вищого критерію для орієнтації в існуючій дійсності, і опори для самовизначення особистості. У цьому зв'язку цікаво зауваження З. Фрейда, котрий стверджував, що ідеал — це функція Понад-Я. "Ми повинні, — пише Фрейд, — згадати ще одну важливу функцію, якої ми наділяємо це Понад-Я. Воно є також носієм Я-ідеалу, із яким Я порівняє себе, до якого воно прагне, чию вимогу постійного вдосконалення воно намагається виконати" [32, 340-341].

Тепер про систему цінностей, що можуть бути оформлені у вигляді ідеалів. Існує досить багато підходів стосовно визначення їхньої ієрархії. Недостатня оцінка їх самим суспільством уже значною мірою призвела до

того, що масове усвідомлення цінностей відбувається досить тяжко і неповно. Розмови про цінності в основному досягають рівня досить високих і складних абстракцій. Характерним прикладом є те, що дотепер не існує усталеного визначення загальнолюдських цінностей. Можливо, справа в тому, що кожне покоління людей ставить якісь цінності вище, а якісь нижче. Щоб розібратися з цим питанням корисно звернутися, насамперед, до ціннісної теорії, розробленої ще в 70-і роки ХХ сторіччя Рональдом Інглхартом (Мичиганський університет, Інститут соціальних досліджень). Його теорія була, мабуть, ключовою у становленні і розгортанні досліджень з вивчення глобального зсуву ціннісної системи людства від матеріалістичних до постматеріалістичних цінностей [33, 991-1017].

Взагалі для наукових теорій суспільного розвитку 60 - початку 70-х років характерний акцент на соціально-реформаторську роль "нових" цінностей, покликаних утворити структурне ядро для нового суспільства, що іде на зміну старому. Так, у концепції Рейча, котра викладена ще в 70-і роки, знайшла відбиток думка, що якщо в корені змінити культуру, то в корені зміниться і суспільство. Звідси — усі надії на соціально-творчий потенціал "нової" свідомості — "свідомості III". Причому головний упор у розумінні останнього зроблений не на свідомому, науково-теоретичному освоєнні дійсності, а на чуттєво-емоційному світовідчужанні індивіда, його "тотальної конфігурації", що і утворить "його цілісне сприйняття реальності, його цілісну позицію" [34, 14].

Не можна коротко не згадати про ієрархічну концепцію людських потреб, що запропонована Абрахамом Маслоу. Сутність останньої викладена в тому, що все різноманіття людських потреб ієрархічно організовано в декілька рівнів таким чином, що задоволення потреб, які складають "нижчий" рівень, є умовою переходу до реалізації потреб наступного, більш високого рівня [35]. Відповідно до цього принципу наступний етап розвитку якогось явища став позначатися префіксом "пост", що вказує, по-перше, на генетичний взаємозв'язок двох аналізованих етапів і, по-друге, на ту обставину, що сутність наступного етапу ще не досить ясна, а різноманіття відповідних форм ще цілком не окреслено. Приміром, модернізм-постмодернізм, суспільство індустріальне- постіндустріальне тощо.

У 90-і роки австрійський політолог В. Краус у даній ідеї ціннісних відносин пропонує вичленовувати певну групу ієрархічно супідрядних понять, що утворюють систему первинних цінностей (здоров'я, злагода, безпека, любов, харчування) Коли це на певному рівні забезпечується, виникають вторинні цінності, також дуже високої значимості (свобода, правдивість, повнота життя, освіта, вигода, комфорт, насолода життям, краса). Третю істотну категорію цінностей можна визначити як цінності, що складають сенс життя (допомога своєму найближчому оточенню, естетизація власного і навколишнього життя, діяльна участь у будівництві цивілізованого суспільства, релігійні переживання. Бог).

Але очевидно одне: людина спроможна або відкинути одні цінності заради інших, або варіювати їхнім порядком у своїй свідомості, що,

безумовно, має вихід і в практику його діяльності. Якого ж роду цінності в картині майбутнього будуть фігурувати більше, ніж фігурували в мріях і надіях наших попередників? Це, мабуть, не матеріальний комфорт, не підвищення рівня життя і не гарантії певного становища в суспільстві — ці цінності досить стабільні для будь-якого покоління.

Якщо, приміром, звернутися до "Книги мертвих", створеної в Стародавньому Єгипті більш трьох із половиною тисяч років тому, то можна виявити такий цікавий фрагмент. Душа померлого тримає відповідь перед 42 богами, кожний із яких відповідає за одну з моральних цінностей. З 42 можна нарахувати до 25 цінностей, що безперечно актуальні і для нашого часу [36, 70-73].

Виходячи з концептуальної позиції автора, ідеал у цьому відношенні повинен виконувати роль своєрідного "обруча" цінностей, але таких, що конкретно відносяться до того або іншого типу ідеалу. У свою чергу, саме по собі поняття "ідеал" також не має конкретності, якщо не уточнювати який саме ідеал мається на увазі: політичний, естетичний, моральний, економічний тощо. Приміром, Й. Хейзінга писав, що ідеал "може бути чисто духовним — блаженство, близькість до Бога, відмова від усіх земних уз, або знання — логічне або містичне: знання природи, знання свого "я" і духу, знання божественної природи. Ідеал може бути суспільним: честь шляхетність, пошана, влада. Він може бути економічним: багатство, благоденство, навіть гігієнічним: здоров'я" [37, 259-260].

Російські філософи І. Нікітін та А. Нікітіна також вказують на систему ідеалів. Вони описують пізнавальний ідеал, ідеали науки, соціальний ідеал, політичний ідеал. У залежності від типу ідеалу і повинні оформлятися цінності, відповідно — політичні, естетичні, моральні або економічні. Проте досить логічно припустити, що основу того або іншого ідеалу можуть скласти не тільки ці специфічні цінності, але й універсальні, що входять у якості ознак, що системотворюють, у різноманітні ідеали. Відзначимо, що дана думка не відрізняється абсолютною новиною. У сучасній філософській літературі також підкреслюється, що основною формою, у якій функціонують цінності є ідеал. Завдяки безкрайості ідеалу можлива ціннісна ієрархія, певна градація, що визначається відповідністю ідеалу. Він являє собою гранично виражену цінність, цільовий початок людської життєдіяльності. В ідеалі ознаки цінності в більшій мірі загострені, більш чітко виявлений момент доцільності, імперативності. Найбільш яскраво в ідеалі виражена його імперативність, він виступає цементуючим початком життя, її організуючою силою, що перетворює буття людей у структурно-упорядковане ціле, цілеспрямований процес. Але які ці цінності, що оформляє саме політичний ідеал?

Насамперед відзначимо, що основною або, якщо можна так сказати, лімітрофною (від лат. *limes* "рубіж" і грецьк. *trophos* "той, що живить") формою універсальних цінностей можна вважати ідеал суспільний. Він органічно містить у собі і "живить" своїми цінностями ідеали економічний, естетичний, моральний, політичний тощо. Більш того, досвід історії показує,

що на певних етапах життєдіяльності суспільства, у залежності від рівня його розвитку, тих цілей і завдань, що воно ставить перед собою, можна спостерігати пріоритетність, домінування того або іншого виду ідеалу як у суспільстві, так і в самому ідеалі суспільному, якщо взагалі не його неподільність з останнім. Приміром, у колишньому СРСР політичний ідеал фактично приймав форму суспільного, зливався з ним, що було обумовлено, у свою чергу, наявністю однієї ідеології, однієї правлячої політичної партії фактично невіддільної від держави.

Тобто, іншими словами, суспільний ідеал являє собою "суперформу" тієї форми цінностей, що включена в той або інший ідеал (у тому числі політичний). Тут цінності можна віднести до категорії "соціальних уявлень", де вони грають різноманітну роль компонентів, що є системоутворючими. Тому суспільному ідеалу в цілому відповідає категорія "загальнолюдські цінності", що узагальнюють конкретно-історичний досвід сукупної життєдіяльності людства, деякі загальні ознаки, властиві життєдіяльності людей різноманітних історичних епох, соціально-економічний уклад, націю тощо. Хоча усвідомлення людством своєї єдності і формування світового співтовариства, що виробляє, зокрема, загальні ціннісні орієнтири — процес історично дуже недавній, що нараховує не більше сторіччя.

Проте в цьому плані також необхідно розрізняти суспільні ідеали всього людського співтовариства і суспільні ідеали конкретного соціуму. До них можна також віднести специфічні цінності професійних і демографічних груп (приміром, молоді). Але неоднорідність соціальної структури суспільства призводить до співіснування в ньому в будь-який історичний відрізок часу різноманітних, іноді навіть суперечливих цінностей, а, виходить, і суперечливого суспільного ідеалу, що досить складно конкретизувати. Проте про загальнолюдські цінності як компоненти суспільного ідеалу, що системоутворюють, говорити і можна, і необхідно.

Що стосується політичного ідеалу, що навіть приймає форму суспільного, то в строгому сенсі він "вужчий" і "конкретніший" за останній хоча б виходячи з ціннісного набору компонентів. При цьому не складно розрізнити реальні цінності соціуму й ідеали, що формулюються у вигляді ідеологічних конструкцій, тобто, безпосередньо ідеали політичні, що можуть успішно виконувати функцію консолідації і політичної орієнтації соціальної спільності лише в тому випадку, якщо вони адекватно відбивають у собі мотивацію її колективної життєдіяльності. Тому що "тільки "цінність", як-от у значенні "чогось, що хотіли б мати усі", робить ідею ідеалом" [38, 135].

Будь-яка соціальна спільність — від сім'ї до більш значної соціальної групи — може виступати суб'єктом формування політичного ідеалу на основі системи специфічних цінностей цієї спільності. Ціннісна єдність у вигляді політичного ідеалу, у свою чергу, є основою для виникнення неформальних соціальних груп. У випадку ж формальних груп і спільностей (сім'я, громадська організація, рух, нація) його наявність є запорукою і мірою згуртованості й успішного функціонування групи.

Далі, політичний ідеал може оформляти, містити в собі і цінності матеріалізовані. Але справа в тому, що соціально-політичні ціннісні уявлення, тобто політичні ідеали, при всій своїй значимості, не можуть бути пізнані безпосередньо. Ідеали дають, писав І. Кант, "необхідне мірило розуму, що міститься в понятті того, котре у своєму роді абсолютне, щоб по ньому оцінювати і вимірювати ступінь і недоліки недосконалого". Ідеологічні конструкції можуть відбивати зазначені цінності з різним ступенем адекватності. Більш прямим і адекватним виразом ціннісних ідеалів служать їх зафіксовані в суспільстві предметні втілення. У даному випадку можна говорити про форми державного правління, державного устрою, видах політичного режиму як усталених, матеріалізованих елементах політичного ідеалу, що пройшли апробацію часом і існують сьогодні в різноманітних системах державного устрою. До цього варто додати, що ціннісні ідеали можуть бути реалізовані лише за допомогою людської діяльності, причому втіленням їх може виступати або сам процес діяльності, або об'єктивований продукт діяльності — витвір.

Також необхідно зауважити, що жодне утворення матеріальної і політичної культури, котре ототожнюється з політичним ідеалом, саме по собі не є цінністю. Його цінність є системною якістю, що може виявлятися лише в процесі функціонування цього утворення в системі суспільно-політичних відносин. Цінність тим самим виявляється явно не закріпленою за тим політичним утворенням, у якому вона знайшла свою реалізацію. Тут відносний характер втілених цінностей народжується і пов'язаний із конкретно-історичним характером тих політичних відносин, відбитком яких виступають і ціннісні політичні ідеали, і матеріалізовані цінності. Із зміною політичних відносин, як правило, відбувається і переоцінка цінностей: багато чого з того, що вважалось абсолютним і непорушним, знецінюється, і навпаки, нові паростки суспільного буття породжують нові ціннісні ідеали. Відповідно до ціннісних політичних ідеалів, що змінились, переоцінюються і матеріалізовані цінності, породжені безпосереднім моментом.

Третьою формою синтезованих політичних цінностей у політичному ідеалі можуть бути цінності особистісні. Вони, як і цінності соціальні, існують у формі ідеалів, тобто, у даному випадку політичної моделі належного. При цьому важливо відзначити, що на відміну від соціальних цінностей, що усвідомлюються суб'єктом як ідеали, і можуть ніяк не впливати на його діяльність, особистісні цінності — це ідеали, що задають кінцеві орієнтири індивідуальної діяльності конкретної людини. Разом з тим, ідеали особистості — це винятково складний, у порівнянні з предметно спрямованими потребами й інтересами, духовно-практичний феномен, важковимірюваний навіть за допомогою найнадійніших інструментів соціально-філософського аналізу. Ідеали формуються особистістю, але народжуються в її тісному спілкуванні із суспільним середовищем, як у безпосередньому, так і опосередкованому іншими інтерсуб'єктними й об'єктно-суб'єктними відносинами.

Суспільне середовище особистості спонукає до формування вищої й кінцевої мети своєї життєдіяльності, принаймні на якомусь певному етапі, що охоплює обмежений сектор суспільно-індивідуального буття. Тимчасові параметри стабільності такої мети залежать, з одного боку, від якості суспільного середовища, з другого — від реалістичності вироблених ідеалів. Водночас ідеал, за словами В. Ларцева, виступає для особистості дуже своєрідним, надто мінливим ідеальним уявленням про власні здібності і про доступні шляхи та засоби їх реалізації [**Ошибка! Закладка не определена.**, 82].

Зрозуміло, що наявність цінностей у структурі особистості є не тільки емпіричною очевидністю, але і логічною умовою існування матеріалізованих цінностей. Ще раз необхідно відзначити, що предметне втілення здійснюється лише за допомогою цілеспрямованої діяльності людей, що орієнтовані на ці цінності. Скористаємося авторитетною "підтримкою" І. Канта, що відзначав, що ідеали "володіють практичною силою (як регулятивні принципи) і лежать в основі можливості досконалості певних вчинків" [**Ошибка! Закладка не определена.**, 346]. Отже, мотивація діяльності людей виходить не від абстрактних соціальних цінностей, а від особистісних цінностей індивідів. Лише прийнявши форму особистісної цінності політичний ідеал може знайти шлях до предметного втілення (про це йдеться в наступному підрозділі). Пануючи, в основному, у соціокультурному середовищі особистості, ідеал відтворює прагнення людей до кращого і більш досконалого майбутнього, спонукає їх до прогнозування шляхів еволюції суспільного середовища й особистої користі від результатів своєї діяльності. Внаслідок цього ідеал особистості (політичний, чи моральний, або естетичний), знаходить набагато менше передумов у наявному суспільному середовищі, ніж у свідомості, і тому формується, головним чином, завдяки його творчій активності [**Ошибка! Закладка не определена.**, 84].

Проте активність свідомості в конструюванні ідеалу, компенсуючи недосконалість наявної дійсності, має системний характер і базується на певній суспільній системі, яка локалізує розуміння і вплив суспільного середовища на соціальну структуру особистості. За допомогою ідеалів особистості суспільна система покликана впорядкувати або зняти протиріччя між потребами, що споконвіку зростають, нереалізованими інтересами й історично обмеженими об'єктивними умовами їхнього повного задоволення, які має суспільство на даний момент.

Таким чином, дисертант в загальних рисах розглянув існування системи цінностей у їхньому співвідношенні між собою і взаємопереходах у різноманітних ідеалах, що їх оформлюють: суспільному ідеалі, предметно-матеріалізованому і особистісному політичному ідеалі. Разом з тим, підводячи підсумки початого різнобічного інсталювання політичних цінностей у поняття "ідеал", результатом чого постало уявлення про три форми його існування, можна зробити висновок як про продуктивність даного підходу, так і про його непродуктивність. У першому випадку він

несуперечливо узгоджується з багатьма з існуючих сьогодні праць у цій області, а також із повсякденними й інтуїтивно-світоглядними уявленнями про політичний ідеал і соціальні цінності. Тим самим створюється передумова для подолання розриву між ціннісною проблематикою, що обговорюється в контексті практичного вирішення соціальних проблем українського суспільства, і тією ж проблематикою, що подана в працях з дослідження проблем ідеалу.

В другому випадку, якщо виходити з того, що "дійсними" об'єктами теоретичного знання взагалі є ідеальні об'єкти [39, 54], а звертання до цінностей (у даному випадку) служить лише засобом оперування з ними, то синтезація виглядає як дуже штучний прийом, що дозволяє досягти певних цілей, але зовсім не з'ясувати суть співвідношень, що мають місце у світі ідеальних об'єктів.

Говорячи про синтезуючу єдність цінностей стосовно політичного ідеалу, потрібно відзначити, що історія суспільної думки подає нам взагалі чимало спроб досить значних синтезів і, насамперед, в області ідейних ціннісних орієнтацій. Приміром, німецька соціал-демократія знала на виході ХІХ сторіччя щось на зразок союзу ідей К. Маркса і І. Канта. Якщо визнавати, що І. Кант усього лише формалізував заповіді Нового Завіту [40], то це була спроба зблизити в області ціннісних пошуків християнство і соціалізм. Такою є ідея соборності, що веде свій початок від слов'янофілів і розвивається Вл. Соловйовим у понятті всеєдності. Сюди ж (з істотними доповненнями і поправками) можна віднести тезу Гегеля про конкретність істини як єдності різноманітного.

Перед війною з фашизмом персоналіст Е. Мун'є (1905-1950) намагався "вписати" соціалізм у християнство, синтезуючи ідеї Сократа і Цицерона, Декарта і Лейбніца, Канта і Паскаля, Фіхте і Шеллера, Маркса і Леніна (в останніх він брав концепцію "безкласового суспільства" і ідею "звільнення праці") [41]. Ця спроба привела в один антифашистський табір у Франції католиків і комуністів.

Про необхідність одного з грандіозних синтезів ціннісних орієнтацій писав Е. Фромм: "Розквіт культури пізнього середньовіччя пов'язаний із тим, що людей надихав образ Граду Божого. Розквіт сучасного суспільства пов'язаний із тим, що людей надихав образ Земного Граду Прогресу. Проте в наше сторіччя ця уява перетворилася в уяву Вавилонської вежі, що вже починає валитися і під руїнами якої зрештою загине все. І якщо Град Божий і Град Земний — це теза й антитеза, то єдиною альтернативою хаосу є новий синтез: синтез духовних устремлінь... Ім'я цьому синтезу Град Буття" [42, 209].

У 1982 р. Жан Тиріар написав вельми красномовний лист до німецького читача за назвою «Надлюдський комунізм», де виклав програму об'єднавчого націоналізму як ефективного синтезу «не-марксистського комунізму з нерасистським націонал-соціалізмом», тобто націонал-комунотаризму. «Цей синтез має відображати геніальне розуміння суті імперії Олександром Великим і Цезарем: імперія — це інтегруючий, гнучкий

націоналізм. Переможений стає партнером, помічником і, нарешті, співвітчизником. Я говорю про «імперський комунізм», такий Новий Рим чи «Велику Прусію», про імперію, яка стане вираженням ідеї держави з досконалішою функціональною структурою, про імперію, право приєднатися до якої буде надане не кожній державі. Західна Європа і СРСР повинні створити «співтовариство долі», продиктоване географією, шлюб за розрахунком, примусовий шлюб». Дітям такого шлюбу між комунізмом і націонал-соціалізмом має стати «великоєвропейський націонал-більшовизм, інакше кажучи, елітний імперський комунізм, що відкинув Маркса як ідеолога і Гітлера як обмеженого короткозорого націоналіста». Це буде «незвичайний нащадок, своєрідне «обдароване чудовисько», «надлюдський комунізм»[43, 519-523]. Цих прикладах досить чітко простежуються особливості взаємодії таких структурних компонентів особистості і суспільства, як ідеали та соціальна диференціація й інтеграція. Дуже образно ця взаємодія уявляється Еріху Нойманну, одному з найбільш значних сподвижників і послідовників Карла Юнга. «...Ідеалом нової етики, - пише він, - є об'єднання протилежностей у межах єдиної структури. На основі множини протидіючих сил, розмаїття протилежностей необхідно створити структуру, що об'єднає ці протидіючі сили. У подібній структурі усе розмаїття пар протилежностей буде існувати в суворих межах вищої єдності»[44, 103].

Можна навести ще чимало прикладів. Проте названі ідеї не були повною мірою продовжені і розвинені їхніми авторами в соціополітичну сферу. Що ж стосується конкретного, як єдності різноманітного, то ця ідея розглядалася лише в методологічному плані, з застереженням в якості очевидного, що конкретне може бути втілене в одній теорії [45, 56; 46]. Чи може це посилення у світлі принципової установки сучасного суспільства на плюралізм виявити свою життєвість стосовно розходження ціннісних орієнтацій при формуванні політичного ідеалу?

До недавнього вважалося, що плюралістичне трактування проблеми суспільного розвитку, у тому числі проблеми протиріч, світоглядно спрямоване на заперечення суперечливої природи сучасного суспільства. Тому зворотним боком плюралізму називався універсалізм і утопізм у розумінні різноманітних форм єдності — спільності цілей, блага тощо. Подолання системи цінностей "традиційного плюралізму" із властивим йому культом особистого успіху й егоцентризму розглядалося як одна з головних передумов вирішення проблеми з'єднання індивідуалізму і загальних цілей. Для того, щоб ліквідувати плюралістичну атомарність суспільства, що насаджується культурою модернізму, була спроба переорієнтування індивіда на "загальну".

Опору для такої переорієнтації Белл, наприклад, пропонував шукати в релігії. Американський політолог Весен вважав цілком природним співіснування соціального плюралізму з ідеями сильної влади і тоталітаризму: "У неясні часи плюралістичне суспільство повинне прагнути до того, щоб забути всі блага розмаїтості і волати до "нової об'єднуючої філософії". Порядок і згода... є невід'ємними основами ліберального

плюралістичного співтовариства" [47, 8]. В. Феркіс вважав, що традиційний плюралізм виключає можливість існування загальних інтересів. Їх же визнання є вирішальним для майбутнього "постліберального суспільства XXI сторіччя", у якому автономія індивіда повинна доповнюватися реалізацією "загальних цілей" [48, 6].

З іншого боку, важко погодитися і з правомірністю приношення в жертву ідеалам соціальної перебудови і таких цінностей, що носять не чисто природний і загальний, а немов би природно-соціальний характер: приналежність до рідної землі, традицій свого народу, історичної державності і т.д. Через них людина усвідомлює свою індивідуальну духовність. Відрив же від традицій і історичних основ державності перетворює людину в ізольовану абстрактність, позбавлену цих духовних наповнювачів. Здається слушною сьогодні думка С. Грабовського: "Попри розмаїття розумінь і визначень культурного світу як світу людського буття, так чи інакше головними лишаються підходи до нього як до універсуму сенсів людського життя, до обширу життєвого світу людини, до поєднання соціально-індивідуального (сміслового) минулого, сучасного і майбутнього в річищі традиції і новації. Таким чином, цей світ постає (принаймні, у своїй ідеальній моделі) як складний структурований всесвіт, що має певну цілісність і водночас відносно автономні елементи, як система взаємин реальних суб'єктів (люди, спільноти) між собою та з квазісуб'єктами (культурні феномени) й об'єктами (або, що те ж саме, предметами — не лише у вигляді речей, і й у певних ситуаціях — людей, зведених до об'єктної функції). Такий світ ґрунтується на певних онтологічних підвалинах та ціннісних основах, які є «своїми» (раціонально чи позараціонально освоєними) для людини, які перетворюються на настанови її життєбуття [49, 51-52].

Тут, на погляд дисертанта, виникає ще один важливий момент визначення міри співвідношення загальнолюдських і національно-традиційних цінностей при формуванні політичного ідеалу. Мабуть, що ніхто не може точно визначити цю міру, та й не вправі цього робити, хоча теоретично питання про співвідношення загальнолюдського і національно-традиційного в загальному вигляді було ніби то вирішеним. У порівняно недавньому минулому в нас не раз проголошували пріоритет загальнолюдських цінностей над цінностями груповими, що знаходило, здається, загальне задоволення. Цьому можна знайти цілком логічне пояснення: абстрактний комуністичний ідеал спочивав на цінностях загальнолюдських і служив Великим Нівеліром, котрий у справі "будівництва комуністичного суспільства" не припускав перевищення, пріоритету національно-традиційних цінностей багатьох націй і народностей СРСР над цінностями загальнолюдськими. Точніше кажучи, між ними просто ставився знак рівняння й у тому числі за ідеологічними причинами. Більш того, як зазначає Ф. Канак, — легкість, з якою марксистські ідеї заволоділи масовою свідомістю в Росії на початку XX ст., як і спостережуваний нині трагізм розставання з "соціалістичними ідеалами" в пострадянських країнах, є яскравим прикладом того, як інонаціональні культурно-духовні цінності,

резонуючи з національними, легко, швидко й глибоко проникають в товщу національної духовності і як вони з часом починають ототожнюватися зі "своїми" [50, 43].

Але сьогодні варто було б помітити, приміром, відгук на це співвідношення дотепер популярної і шанованої М. Тетчер, котра говорила, що на її думку, пріоритет повинен зберігатися за приватним інтересом індивіда, за свободою особи? [51, 27]. І в якості практичного вирішення цього питання можна саме взяти приклад Англії, що прилучилася до загальнолюдської цивілізації ні в чому не відмовляючись від свого національно-традиційно. Її варіант повноправного входження у світове співтовариство залишається на сьогодні єдино перевіреним. Прикладом можуть служити також США і Японія, де національно-традиційними цінностями дорожать не менше, ніж у Європі. Визнання значної соціальної ролі національно-традиційного веде в якості наступного висновку до визнання такої ж ролі народного характеру в процесі формування політичного ідеалу і взагалі усього, що концентрується навколо поняття етнос, нація тощо.

Тому з погляду формування політичного ідеалу, дисертант вважає, що загальнолюдські і національно-традиційні цінності виконують цілком різні функції. Перші визначають моральні і правові норми відносин людей на рівні абстрактних характеристик. Тут людина подана як "людина взагалі", тому дані цінності позбавлені емоційного змісту. Якщо ж говорити про національно-традиційні цінності, то вони завжди мають яскраво виражене емоційне забарвлення. Ця остання обставина є свідченням того, що функцією національно-традиційного є функція стимулююча і творча. Абстрактний ідеал прав людини навряд чи просуне суспільство до творчості самотніх соціальних форм життя, пошуку найбільш доцільних у даних умовах форм політичної діяльності. Тому лише національно-традиційні цінності можуть претендувати на висування змістовного політичного ідеалу, основи якого і можна побачити частіше усього в історії, культурі, традиціях.

Не обійти і того моменту, що коли йдеться про абстрактні поняття, то може бути досить переконливо і логічно виправдане будь-яке насильство в ім'я якогось ідеалу. "Утіливши" і спираючись на зручні і потрібні для влади політичні ідеали ("ідеали-перевертні", як назвала їх Н. Мудрагей [52, 48]), можна більш ніж успішно вести маси в заданому напрямку, що і було в гітлерівській Німеччині і сталінському СРСР. На основі цих та інших прикладах прийшло сьогодні розуміння про нерозвиненість гуманістичних начал людського співіснування, про деформацію і руйнацію моральних принципів громадського життя. Досвід історичного розвитку говорить про те, що всяка нездатність суспільства довести гуманізацію до бажаного рівня породжує небезпеку рецидиву антигуманізму, призводить до появи антигуманістичних напрямів, що захищають усі відомі в історії його організаційні форми.

Але ми так часто вживаємо поняття "гуманізм", що і без особливого доказу зрозуміло — він буде важливим елементом політичного ідеалу щодо

майбутнього суспільства. Однак при розгляді принципів гуманізму як фундаментального в справі визначення духовних цінностей майбутнього суспільства, виникає потреба в уточненні його змісту. Така корекція набуває значення не тільки як актуальна теоретична проблема, але і як практичне завдання. Ця необхідність, можливо, базується і на тому, що проголосивши загальнолюдські принципи гуманізму, людська думка не змогла виробити єдиного теоретично обґрунтованого позитивного ідеалу. Як показала історія цієї думки, це в принципі неможливо зробити, тому що формулюванню й осмисленню піддається лише кінцеве, схоплене розумом, а в даному випадку мова йде про абсолютне. Правда, можна заперечити, що позитивний ідеал існує і давно затверджений християнською догматикою і мораллю — це особистість Ісуса Христа. Вона, ця особистість, має всі атрибути позитивного в абсолютній формі, але лише тому, що не виводиться тільки раціональним шляхом, а як ідеал, припускає наявність віри в його існування, а не логічного доказу.

Тому кращими досягненнями тут, очевидно, і є теорії "загального блага", справедливого улаштування всього людства, соціалістичні і комуністичні проекти. У своїй теоретичній формі, як дисертант намагався це показати вище, вони дійсно привабливі, але логічно дозволяють виправдати будь-які способи на шляху досягнення ідеалів, що звідси випливають. Справа в тому, що маючи абстрактну форму абсолютного і претендуючи на його роль, ці ідеали не можуть вміщувати абсолютне, а тому є негативними в зазначеному тут змісті. І справа не тільки в тих конкретних історичних ідеалах, що приймалися за ідеали історії взагалі, що у відомому практичному сенсі призводило до абсурду.

У цьому відношенні не позбавлена принадності сьогодні концепція вже згаданого В. Феркіса, що була ним висунута ще в 70-ті роки ХХ ст. Її центральною ідеєю і є обґрунтування нової політичної філософії — "екологічного гуманізму", що повинна послужити духовним орієнтиром у моральному об'єднанні людства під егідою "загального блага". У якості базисних виділяються пізнавальне і морально-оцінне відношення людини до природи. "Екологічний гуманізм" торкається реальних проблем, що хвилюють людство. Це проблеми екологічної кризи, відчуженості культури й особистості, необхідності підпорядкування техніко-економічного потенціалу інтересам суспільства. Для розуміння суті трактування Феркісом "політичних дій і інститутів" принципове значення має те, що вони виводяться зі сфери "загальних цінностей". "Не дія, — пише Феркіс, — а культура формує ідеї". І в цьому з ним можна погодитись.

Тому здається і сьогодні гідним уваги, що ми повинні переусвідомити і передбачити в політичному ідеалі цю історично нову форму — "екологічний гуманізм". Проте, сказане не слід, звичайно, приймати як варіант обґрунтування можливості вкрай раціонального коригування тенденцій поступу на основі лише цього ідеалу, а з іншого боку, ми хочемо не допустити вкрай негативних наслідків нинішнього розвитку, які сьогодні ще за горизонтом буття, а значить, можуть в певній мірі коригуватися ідеалом.

Від цього, наприклад, ніяк не слід відмахуватись, формулюючи такі ідеали, згідно з якими людство змогло б оминати екологічну катастрофу. З цієї точки зору ідеал “екологічного гуманізму” аж ніяк не втратив своєї актуальності і в якості конструктивного параметру навіть повинен бути включений в ідеал політичний. Тобто за цим може проглядатися і те, що екологічну кризу можна відвернути і шляхом певних політичних рішень навіть на рівні світового співтовариства.

Це, у свою чергу, спричиняє необхідність перегляду існуючих ієрархій цінностей (що уже фактично і відбувається), котрі просякнуті в цілому раціоналізмом і сутнісним матеріалізмом. Усі їхні концепції органічно не пов'язані із сучасним станом політичного життя, що неможливе без включення в нього екологічного чинника. У політичному ж ідеалі вирішення глобальних проблем (особливо екологічної проблеми) може бути включене в якості необхідного компонента.

До речі, у всьому процесі еволюції політичного ідеалу, стосовно минулого, знайти екологічний чинник неможливо. Щодо ж сучасного етапу розвитку суспільства, то немає, скажімо, жодної програми кандидата на якусь владну посаду, щоб екологічний чинник не був висунутий у якості найважливішого пункту. Приміром, про М. Горбачова світова громадськість дізналася не тоді, коли він став Генеральним секретарем ЦК КПРС, а набагато раніше: у зв'язку з його доповіддю про ерозію ґрунтів у період його перебування Секретарем Ставропольського крайкому КПРС. Жодний американський претендент на якусь державну посаду явно не може розраховувати на перемогу, якщо у свою передвиборну програму не включить пункт про вирішення екологічної проблеми. В остаточному підсумку, як видається, саме проблема нового гуманізму повинна викликати радикальну перебудову духовного світу суспільства і, як наслідок, вона поведе за собою й інші ідеали: добра, виховання, освіти тощо. Це той гуманізм, що буде нести у своїй основі принципово нове вирішення соціального протиріччя — між національно-традиційними і загальнолюдськими цінностями.

Разом з тим, і сама політика сьогодні повинна набути моральних вимірів. За словами В.С. Пазенка, необхідність моральних вимірів політики продиктована обставинами глобального порядку. Екологічні катастрофи, гострі міжнаціональні конфлікти, масовий голод в багатьох країнах, війни й кровопролиття наприкінці ХХ ст. потребують нової глобальної політики, загальнолюдської етики, які ґрунтувалися б на визнанні прав людини на гідне життя. Згідно з Конвенцією про захист людських прав і гідності особистості (березень 1997 р.) «інтереси і благополуччя особистості повинні мати пріоритет стосовно вищих інтересів суспільства».

Переорієнтація політики на гуманістичні цілі вимагає зустрічних кроків політики і моралі. Сучасно мислячий політик має враховувати те, що політика може бути ефективною, якщо поєднуватиме в собі орієнтацію на суспільну корисність (політична доцільність) і на забезпечення вільного розвитку особистості (моральність, гуманізм). Політика повинна визначати

межі свого втручання в суспільне життя, особливості взаємодії з такими неполітичними структурами, як громадянське суспільство, сім'я, приватне життя. Адже свобода вибору, невимушеність у діях — основні ознаки моральності людини.

Переорієнтовуючись на гуманістичні цілі, політика набуватиме певних моральних рис, що сприятиме подоланню упередженості щодо неї як «брудної справи», згідно з якою мораль може зберегти свої принципи, тільки перебуваючи поза політикою. Але в такому разі мораль приречена на відокремленість від світу, виявиться нездатною реалізувати своє соціальне призначення — узгоджувати інтереси індивіда з інтересами людської спільноти, сприяти духовному зв'язку особистості із суспільством [53, 340].

ЛІТЕРАТУРА

1. Черткова Е.Л. Об идолах и идеалах // Э.В.Ильенков: личность и творчество. - М. 1999.
2. Бебик В. Наша политическая культура // Политологические чтения.-1992.-N1.
3. Проскуріна О. Політична культура і соціальна дійсність // Нова політика.- 2000.- №2.
4. Основы политологии (наука о политике).- К.,1991.
5. Цимбалістий Б. Політична культура українців // Сучасність.- 1994.- №3.
6. Бебик В.М., Головатий М.Ф., Ребкало В.А. Політична культура сучасної молоді.- К.: А.Л.Д.,1996.- 112 с.
7. Политическая культура населения Украины /Отв. Ред. Ю.Н. Пахомов и Е.И. Головаха.- Наукова думка,1993.- 214 с.
8. Гаджиев К. С. Политическая наука.- М., 1995.
9. Мертон Р.К. Социальная структура и аномия // Социология преступности.-М.,1966.
10. Нагорна Л.П. Політична культура українського народу.- К., 1998.
11. Parsons T. The Evolution of Societies. Englewood cliffs, NJ: Prentice Hall, 1977.
12. Краус В. Нігілізм сьогодні, або терплячість світової історії.-К.,1994.
13. Леонтьев Д.А. Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // Вопросы философии.-1996.-N4.
14. Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии.- М.,1994.
15. Дробницкий О.Г. Ценность // Философский энциклопедический словарь.-М.,1989.
16. Kluckhohn C. Values and Value Orientation.
17. Lee D. Valuing the self. What we can learn from other cultures. Prospect Heights,IL.:1986.
18. Rogers C.R. Toward a modern approach to values: the valuing process in the mature person // J. Abn. Soc. Psychol.,1964,v.68, N 2.
19. Каган Н.С. Философская теория ценностей.- Санкт- Петербург,1997.
20. Дюркгейм Э. Ценностные и реальные суждения // Социологические исследования.- 1991.-N 2.
21. Томас У., Знанецкий Ф. Методологические заметки // Американская социологическая мысль.-М.,1994.
22. Малахов В.А. Культура и человеческая целостность.-К.,1984.
23. Шпрангер Э. Два вида психологии // Хрестоматия по истории психологии. Период открытого кризиса.-М.,1980.
24. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат (1921) Витгенштейн Л. Философские работы. Часть 1.-М.,1994.
25. Леонтьев Д.А. Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // Вопросы философии.-1996.-N4.-С.16.

26. Иванько Л.И. Ценностно-нормативные механизмы регуляции. Культурная деятельность: опыт социологического исследования.- М.,1981.
27. Дюркгейм Э. Социология. М.: Канон, 1995.
28. Дюркгейм Э. Об общественном разделении труда. М.: Канон, 1996.
29. Юлдашев Л.Г. Новые горизонты теоретической социологии // Социологические исследования.- 2000.- №8.
30. Краус В. Нигилизм и идеалы.-М.,1994.
31. Мудрагей Н.С. Идеал — проблема выбора, или Воля к разуму // Вопросы философии.- 1995.-N 9.
32. Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции.-М.,1989.
33. Inglehart R. The silent revolution in Europe: intergenerational change in post-industrial societies // American Political Science Review.-N 65.
34. Reich A. The greening of America.- New York,1970.
35. Maslow A. Motivation and personality.- New York,1954.
36. Книга мертвых:(125 глава) // Поэзия и проза древнего Востока.-М.,1973.
37. Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня.-М.,1992.
38. Краус В. Нігілізм сьогодні, або терплячість світової історії.-К.,1994.
39. Смирнов Г.А. Проблема непосредственного знания в истории философии и принципы формализации научных теорий // Вопросы философии.-1995.
40. Бородай Ю.М. Теологические истоки категорического императива Канта // Этика Канта и современность.-Рига, 1989.
41. Вдовина И.С. Французский персонализм.-М.,1990.
42. Фромм Э. Иметь или быть? - М.,1990.
43. Тирарер Ж. Сверхчеловеческий коммунизм (Письмо к немецкому читателю) // Дугин А. Основы геополитики.-М., 1997.
44. Нойманн Э. Глубинная психология и новая этика. Человек мистический. - СПб., 1999.
45. Шаповалов В.Ф. Плюрализм мнений и социальная истина // Вестн.Моск.ун-та.-сер.7.- Философия,1993.-N6.
46. Лассуэл Г. Как интегрировать науку, мораль и политику? // Социально-политическ. науки.-1990.-N11.
47. Wessen R.G. State systems. International pyluralism, politics and culture.-New York,1978.
48. Ferkiss V. The future of technological civilization.- New York, 1990.
49. Грабовський С. Українське буття та людина: деякі проблеми філософського розмислу // Філософсько-антропологічні читання.- К.: Стилос, 1997.
50. Канак Ф. Людська екзистенція за умов перехідного стану буття // Філософсько-антропологічні читання.- К.: Стилос, 1997.
51. Козлова О.Н. Развитие идеологий и социальные конфликты // Социолог.исследования.- 1993.-N4.
52. Мудрагей Н.С. Идеал — проблема выбора, или Воля к разуму // Вопросы философии.- 1995.-N 9.
53. Пазенок В.С. Політика в морально-етичному вимірі // Політологія: Підручник для студентів вищих навчальних закладів / За ред. О.В. Бабкіної, В.П. Горбатенка.- К.: Видавничий центр “Академія”, 2001.- 528 с.