

Корнієнко Валерій Олександрович

Еволюція політичного ідеалу (від плюралізму до синтезуючої єдності)

В монографії розкривається зміст процесу еволюції політичного ідеалу від античності до нашого часу. Пропонується періодизація його розвитку, аналізується внутрішня суперечливість та вплив на суспільну практику. Проводиться аналіз плюралізму політичних ідеалів, вироблених історією, діалектика меж їх існування в суспільній свідомості, духовних основ плюралізму в умовах НТП. Узагальнюються еволюційноусталені елементи і принципи політичного ідеалу, виявляються його сутнісні і структурнофункціональні характеристики, форми і типи, шляхи еволюції. У світлі сучасних завдань і сучасного досвіду структури механізмів і передумов ідейної регуляції основ людської життєдіяльності переусвідомлюється плюралізм політичних ідеалів у просторі констатуючої і пізнавальної, конструктивнопроективної функції свідомості у світоорієнтації людини.

Монографія адресована філософам, соціологам, політологам, історикам. Може бути використана як навчальний посібник студентами, аспірантами, викладачами вузів і науковими працівниками.

Сторінок 430

ББК Ю 62

ISBN 966-7199-42-8

ЗМІСТ

ВСТУП.....	4
РОЗДІЛ 1 ПОЛІТИЧНИЙ ІДЕАЛ: КОНЦЕПТУАЛЬНИЙ ВИМІР	
1.1 Теоретичний статус та методологічний арсенал дослідження політичного ідеалу	14
1.2 Плюралізм політичних ідеалів та політична істина.....	45
1.3 Межі раціонального та ірраціонального в політичному ідеалі.....	57
1.4 Субординаційні та координаційні зв'язки політичного ідеалу: національні ідея, ідеологія, мрія, політичні віра та міф	70
РОЗДІЛ 2 АНТИЧНІ КОРИННЯ ПОЛІТИЧНОГО ІДЕАЛУ ТА ЙОГО ВТІЛЕННЯ В УМОВАХ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ	
2.1 Політичні ідеали Стародавньої Греції докласичної доби.....	84
2.2 Класики античного політичного ідеалу.....	95
2.3 Практична природа політичного ідеалу Стародавнього Риму.....	109
2.4 Плюралізм політичних ідеалів античності та їх синтез в ідеалі релігійному.....	122
РОЗДІЛ 3 СУСПІЛЬНИЙ ПРОГРЕС І ФОРМУВАННЯ ЗАСАД ДЛЯ РОЗВИТКУ ГРОМАДЯНСЬКОГО ПОЛІТИЧНОГО ІДЕАЛУ	
3.1 Гуманістична спрямованість політичного ідеалу епохи Відродження.....	150
3.2 Конструктивні параметри політичного ідеалу Нового часу й епохи Просвітництва.....	158
3.3 Особливості розвитку ідеалу соціалізму у Новий час.....	183
3.4. Соціалістичний ідеал в українській соціально-політичній думці новітнього періоду.....	197
РОЗДІЛ 4 СИНЕРГЕТИЧНІ АСПЕКТИ ВИБОРУ ПОЛІТИЧНОГО ІДЕАЛУ	

4.1 Синергія політичного ідеалу в просторово-часовому континуумі.....	224
4.2 Еволюційно-усталені елементи політичного ідеалу як продукт суспільного вибору.....	247
4.3 Рецепція і креативні можливості реалізації ідеалу соціальної, правової держави в сучасному суспільстві.....	274

РОЗДІЛ 5 ПОЛІТИЧНИЙ ІДЕАЛ — СИСТЕМА ПРИНЦИПІВ ЛЮДСЬКОГО ВИМІРУ ПОЛІТИКИ

5.1 Політичний ідеал як система цінностей	297
5.2 Смысловиттєві принципи особистості в процесі вибору та втілення політичного ідеалу.....	322
5.2 Політична модернізація та принцип ефективності функціонування політичного ідеалу в сучасних умовах	344
ВИСНОВКИ.....	371
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	384

ВСТУП

Дослідження проблеми еволюції політичного ідеалу обумовлено теперішньою суспільною ситуацією, яка потребує вивіреного знання, має потребу в ідеалі, як путівникові, в якому переосмислюються розхожі констатації із приводу найкращої облаштованості суспільства сьогодні. Згідно енциклопедичного визначення, політичний ідеал — це “ціннісно-світоглядне відображення та впорядкування соціально-політичних реалій у вигляді мети, образів, уявлень про майбутнє; взірць досконалості, котрий виступає для суб’єктів політики й широких верств населення моделлю бажаного, критерієм оцінки дійсності з позицій віддаленої мети” [1, 139-140].

Отже поняття ідеалу виражає одночасно найвищу цінність і найвищу мету. Проте ця граничність ідеалу є конкретно-історичною. З кожною новою епохою вона видозмінюється, причому, відбувається переоцінка, уточнення, конкретизація фундаментальних цінностей і цілей. Політичний ідеал ніколи не залишався незмінним і історія людства не знає статичних ідеалів, що застигли у власній досконалості. У відповідності з принципом історизму, що є одним із найбільших відкриттів філософсько-політичної думки, ніякий ідеал не може бути створений одного разу і на всі часи, а "вічність" ідеалу полягає лише в тому, що людство має потребу в ньому, як в принципі бажаного [2, 142]. Образ бажаного майбутнього є невід’ємною приналежністю людини, а, виходить, їй потрібна опора на певні ідеали. Ідеал, як правило, і виражає спрямованість у майбутнє, притому у таке майбутнє, яке вільне від негативних властивостей минулого і дійсного. Звідси — важливість розгляду ідеалу під кутом взаємозв’язку дійсного, минулого і майбутнього. Актуальність цього пов’язана також і з тим, що постсучасне суспільство, як показують сучасні дослідження [3], навіть якщо воно формується фрагментарно, як це відбувається в Україні, здатне стати носієм і репрезентантом епохальної зміни ціннісних орієнтацій. Разом з тим, як вважає В. Воронкова, задля збереження нерозривності тканини суспільного організму минулої, сучасної і наступної епох замало введення у контекст сучасності елементів минулого. Потрібні “мобілізація пізна-

вального потенціалу попередньої епохи”, а також “рівноправ’я пізнавальних парадигм і стилів мислення, визнання їхньої самоцінності” [4, 62].

Всякий ідеал неодмінно відображає окремі властивості, тенденції об’єктивної дійсності і базується на певних знаннях. Тим часом, сучасний стан нашого теоретико-політичного знання визначеністю ніяк не відрізняється. І не тільки тому, що історія останніх десятиліть змусила засумніватися в безумовній надійності й універсальності якогось конкретного (приміром, комуністичного) ідеалу. На його прикладі історія ще раз виявила, як важкі соціальні, інтелектуальні, етичні наслідки поклоніння ідеалу як ідолу, коли люди ставали, по суті, його заручниками. Крім того, ще однією причиною, яка ставить під сумнів універсальність будь-якого політичного ідеалу, пов’язана з тим, що світ радикально змінився. Соціальна історія стрімко прискорює свій біг і також стрімко перетворюється в глобальну історію. Тому питання сьогодні полягає в тому, чи можна в принципі прикладати ідеали, "сконструйовані" у минулі епохи, до цього якісно нового світу, у якому всі країни і народи виявилися тісно взаємозалежними? Відбулося якісне зрушення у самих основах світосприйняття, загальноцивілізаційної ментальності [5, 15].

Отже, з одного боку, оцінка дійсного стану будь-якої системи, що розвивається, не буде повною і глибокою, якщо не розкриті об’єктивні тенденції її розвитку, не виявлені перспективні її сторони і стан. Але, з іншого боку, людина не може керуватися лише прагматикою і при цьому залишатися людиною, а без відповідного ідеалу суспільство не зможе створювати свого власного буття: невідомі резерви і джерела суспільного самовідтворення, шляхи і лінії колективної творчості. Інтегральна оцінка перспектив розвитку суспільства також відбувається за допомогою ідеалів, що акумулюють у собі політичні інтереси різноманітних індивідів, соціальних груп населення. Тому пошук політичного ідеалу, можливо, навіть якоїсь політичної утопії, без якої не може існувати людство — відбувався в будь-якому суспільстві [6]. Звідси – соціально-політичний контекст актуальності дослідження.

Проте для того, щоб зрозуміти, як можуть ідеали впливати на розвиток людини і суспільства, виникає необхідність у дослідженні діалектичного змісту полі-

тичного ідеалу. Так, серйозні питання виникають при дослідженні проблеми відчуженості і присвоєння ідеалів, коли практично на кожному соціально-значимому етапі розвитку суспільства можна спостерігати спроби перетворення конкретного історичного ідеалу в ідеал історії. Це вказує на практичну актуальність дослідження, пов'язану в тому числі із виявленням помилкових ідеалів, якими можуть керуватися у своїй життєдіяльності індивід, соціальна група або суспільство в цілому. Воно відкриває можливість для прогнозування подій у соціально-політичній сфері, що також має істотне практичне значення.

Сьогодні існує певний дефіцит в уявленні про засоби регуляції ставлення до ідеалів. Для нашої колишньої нормативної комуністичної конструкції характерно було виховання "правильного" ставлення до ідеалів, для чого використовувалися певні технології, орієнтовані по суті, на маніпулювання свідомістю. Практика показала в одних випадках їхню ефективність, в інших — неефективність. Проте, і сьогодні маніпулювання свідомістю громадян із боку владних структур не втратило своєї актуальності, що вказує на необхідність розібратися в технологіях конструювання політичних ідеалів. Для розв'язання саме практичних вузлів відношень до політичних ідеалів, у розвитку самих ідеалів сьогодні не можна просто продовжувати удосконалення теоретичних уявлень про них, пов'язаних із якимось консервативним синдромом, із технократичними ілюзіями, з обґрунтуванням "дисциплінарного ентузіазму" тощо. Сьогодні необхідна нова основа для іншої точки зору на процеси, що визначають існування і функціонування політичного ідеалу. Потрібна реальна картина визначення діалектики його меж у політичній свідомості. При цьому слід мати на увазі, що сама постановка питання про дослідження суб'єктивної спроможності до побудови віяла бажаних перспективних станів, спроможність вибору контролю є викликом для представників теоретичних концепцій, що захищають закон непогрішності вищих рівнів управління, хоча у явній зовнішній формі дію цього закону сьогодні виявити не просто. У ситуації, коли ідеали і групи, що контролюють звертання до них, сакралізуються, досить важко визначити реальний ступінь розробок практичних проблем регуляції ставлення до ідеалів. Немаловажною серед них є і проблема зняття відчуженості ідеалів.

Виявляється суперечливою ситуація й у методологічному відношенні: з одного боку, ідеали — це предмет діалектичного дослідження, що представляють собою специфічну форму вирішення соціальних протиріч. З іншого боку, сам ідеал, своєю еволюцією визначає розуміння діалектики, особливо в її центральних фрагментах — про протиріччя і теорію заперечення. Тому пошук і використання різноманітних засобів дослідження визначає його методологічну актуальність.

Саме ступінь втілення ідеалу, як видається, є критерієм переходу від менш "досконалого" до більш "досконалого" стану суспільства. Так, однією з негативних тенденцій сучасності є сила інерції індустріалізму та пов'язаних з ним загальносвітових стереотипів, зокрема орієнтацій на ідеї прогресу і поступального розвитку, особливо стійких на теренах Незаходу. В Україні такі стереотипи залишаються стійкими "навіть на парламентському рівні, продовжуючи використовувати спрощену догму, по-перше, про формаційну структуру історичного процесу, і, по-друге, про лінійно-висхідну природу цього процесу" [7, 9]. Така ситуація потребує переорієнтації економічних відносин, конвергентного переходу до постсоціалізму і посткапіталізму з метою подолання індустріалізму, зміни у світовому масштабі і в Україні, як невід'ємній частині світової спільності, характеру ставлення людей до природи, техніки і праці, що може відбуватися на основі певних соціальних ідеалів. Звідси стає очевидним, що не може бути ніякого "об'єктивного" критерію соціального прогресу, незалежного від соціальних ідеалів [8, 112]. Тут виникає аксеологічний ціннісний зміст ідеалів: їх можна розуміти як цінності із складною структурою [9], що також ще чекають свого концептуального оформлення.

Незважаючи на різноманіття ідеалів, що виробила людська свідомість, можна назвати основні з них, біля яких зосереджувався в кожен історичну епоху розвиток політичної думки. Дисертант виділяє три основних типи політичного ідеалу: античний, релігійний (християнський) і громадянський (правовий). Він свідомо йшов на те, щоб показати розвиток широкого спектра ідеалів у соціально-культурному контексті, не диференціюючи різко саме політичний ідеал. У наступні епохи можна спостерігати тенденцію до такої диференціації ідеалу в духовній діяльності відповідно до диференціації форм суспільної свідомості. У зв'язку з

цим з'являється можливість більш конкретного, але і більш вузького висвітлення суті саме політичного ідеалу, відособленого і самостійного щодо ідеалів гносеологічного, релігійного, естетичного, морального тощо.

Тому, продовжуючи дослідження еволюції політичного ідеалу дотепер, автор у заключних підрозділах доведе визначення політичного ідеалу до його виразу в принципах політичного мислення, що можуть стати конструктивними параметрами розробки основних концепцій політичного ідеалу сучасності.

Обраний напрям дослідження пов'язаний з проблематикою Науково-експертної ради Міносвіти за фаховим напрямком “Філософія” і включений в координаційний план: “Українська філософська антропологія у контексті світової філософії”. Автор дисертаційного дослідження був у 1996-1998 рр. керівником науково-дослідної фундаментальної роботи “Філософсько-антропологічні принципи як основа розбудови українського суспільного ідеалу” (шифр 90-Д-190), затвердженою Міністерством освіти; відповідальним виконавцем фундаментальної НДР “Політичний ідеал в системі філософсько-антропологічних принципів” (шифр 90-Д-209), що також включена в координаційний план Міносвіти на 1999-2000 рр.

Метою дисертаційного дослідження є виявлення на основі критичного аналізу еволюції політичного ідеалу та теоретичних узагальнень варіантів його вибору, більш монолітного та інтегративного політичного ідеалу, такої його моделі, котра органічно пов'язана з національною ідеєю і має підстави для втілення в умовах сучасного суспільного розвитку.

Досягнення сформульованої вище мети дослідження, на погляд дисертанта, потребувало вирішення таких дослідницьких завдань:

- виявити теоретичний статус та методологічний арсенал політичного ідеалу;
- дослідити, якою мірою співвідноситься плюралізм політичних ідеалів сучасного суспільства із політичною істиною;
- визначити межі раціонального та ірраціонального в політичному ідеалі;
- визначити спільність функцій, принципів та закономірностей політичного ідеалу, національної ідеї та національної мрії; ідеології, політичної віри та міфу;

- простежити античні коріння політичного ідеалу та їх подальший розвиток в умовах суспільного прогресу;
- розкрити синергетичні аспекти еволюції політичного ідеалу в просторово-часовому континуумі;
- виокремити еволюційно-усталені елементи політичного ідеалу, що пройшли апробацію часом та існують сьогодні, переплітаючись у розмаїтті систем політичного устрою;
- дослідити креативні можливості реалізації ідеалу соціальної, правової держави в сучасному суспільстві;
- розкрити сутність політичного ідеалу в системі людського виміру політики через принцип цілісності і формалізації соціальних цінностей у просторі політичного ідеалу; принцип морального плюралізму, свободи особистості в проблемі вибору політичного ідеалу; принцип критичної рефлексії;
- показати співвідношення політичної модернізації та ефективності функціонування політичного ідеалу в сучасних умовах;

Наукова новизна одержаних результатів. В загально-пізнавальному аспекті вона пов'язана із приростом нових знань з досліджуваної проблеми. У ході розробки даної теми фактично вперше здійснено комплексне дослідження еволюції політичного ідеалу в філогенезі та онтогенезі.

Автором запропоноване його власне визначення та періодизація розвитку, обґрунтовано положення про те, що соціально-правовий тип політичного ідеалу виступає відносним завершенням історичного процесу і одночасно є критерієм оцінки всього еволюційного процесу.

В дослідженні розроблено концепцію політичного ідеалу, котра спирається на класичну теорію розвитку суспільства, сутність якої розкривається в процесі порівняльно-історичного аналізу прояву та вибору політичного ідеалу в різні історичні епохи, виявленні головних політологічних характеристик в його формуванні, серед яких головними є технологізація мислення, антропологічні принципи його формування, гуманізація, синергія, характерні межі існування в політичній свідомості, вплив моди тощо. У процесі розробки та апробації концепції було сфор-

мульовано і розкрито наступні положення, котрі, на думку автора, містять наукову новизну та у вигляді тез висуваються на захист:

1. Комплексно досліджено еволюцію політичного ідеалу та здійснено його періодизацію.

2. Створено та обґрунтовано концепцію політичного ідеалу, згідно з якою політичний вибір нерозривно пов'язаний із політичними ідеалами, а розуміння розвитку суспільства припускає розгляд політичного ідеалу як частини суспільної (колективного) свідомості.

3. Розкрито та обґрунтовано теоретичний статус та методологічний арсенал дослідження політичного ідеалу, з філософсько-політологічної точки зору проаналізовано співвідношення плюралізму політичних ідеалів з політичною істиною; виявлено субординаційні та координаційні зв'язки політичного ідеалу з національною ідеєю, ідеологією, мрією, політичною вірою та міфом.

4. Розкрито джерела виникнення політичного ідеалу, які лежать у процесі діяльності людей, породжуючи потребу в управлінні виробництвом і обміном в організаціях, у тому числі політичну діяльність по управлінню державою, яка не можлива без певного політичного ідеалу.

5. Суттєво уточнено зміст політичного ідеалу, який містить у собі велику кількість нормативів діяльності, рекомендацій, що робити, щоб втілити ідеал у дійсність; способи його втілення в реальність, а також різноманітні ритуали (від пісень до смолоскипових ходів уночі); міфи; пропаганду; обґрунтування необхідності жертв в ім'я майбутнього і т.п.

6. Уточнено, що у відповідності видам діяльності виникають різні види ідеалів і їхня ієрархія. Уся сукупність цих ідеалів створює струнку систему, що утворює в свою чергу суспільний ідеал, який представляє собою лімітрофну форму універсальних цінностей. 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.

7. В межах синергетичної теорії суттєво переосмислено проблему критеріїв соціального прогресу. Показано, що останній являє собою ланцюг таких мутацій соціальної системи, за яких досягається певний ступінь реалізації деякого загальнозначущого ідеалу. Саме ступінь реалізації ідеалу і є критерієм переходу від менш "досконалого" до більш "досконалого" стану суспільства. Не може бути ніякого "об'єктивного" критерію соціального прогресу, незалежного від соціально-політичних ідеалів.

8. Розкрито положення про те, що розвиток суспільства породжує різні можливості в співвідношенні соціального порядку і хаосу: політичні ідеали, які абсолютизують соціальний порядок, приводять до появи різних видів тоталітаризму (комуністичного чи нацистського). Політичні ідеали, що перебільшують хаос (свободу), ведуть до анархізму. А ідеали, засновані на синтезі соціального порядку і свободи, породжують можливість побудови соціальної правової держави.

9. Вперше обґрунтовано принцип граничності, відповідно до функціонування політичного ідеалу в суспільній свідомості. Спираючись на принципи синергетичної теорії, обґрунтовано вибір політичного ідеалу як універсального механізму розвитку соціальної системи.

10. Досліджено механізм вибору того чи іншого політичного ідеалу окремою особистістю та соціальною групою, механізм функціонування політичного ідеалу, що є дієздатним у двох відношеннях — як стимулятор задуму, політичної моделі і її здійснення і як свідчення її невдачі.

11. Вперше досліджено, що в умовах політичної модернізації політичний ідеал являє собою артефакт (тобто штучне утворення), він спеціально "виготовляється" владою і при цьому використовується нею для досягнення певних задумів і цілей.

12. Дістало подальший розвиток положення про те, що складність проблеми вибору політичного ідеалу може бути визначена не стільки різноманіттям ідеалів, скільки наявністю ідеалів помилкових і істинних. Помилковий ідеал — той, що об'єктивно веде до руйнації й особистості, і суспільства. Істинний ідеал — той, що

дозволяє людині удосконалювати саму себе і намагатися зробити світ чистішим, світлішим, добрішим.

Новизна відображається також в принципових засадах вирішення проблем дослідження: по-перше, це відзначено в тому, що автор пропонує не якийсь новий конкретний історичний ідеал соціального розвитку, а в тому, що йдеться про роботу з соціальними моделями, в яких реалізуються своєрідні тенденції. В свою чергу, в цих тенденціях існує внутрішній логічний каркас, котрий автор насамперед намагався виявити в процесі дослідження, відповідні елементи "усталеності" політичного ідеалу, що пройшли своєрідну апробацію часом та існують сьогодні .

Дослідження, що проведено дисертантом, не може претендувати на рекомендації будь-яких постанов та наказів. Воно являє собою лише розробку певних моделей політичного ідеалу, котрі можуть послужити як основою для розробки політичних програм так і орієнтирами політичної діяльності.

В методологічному аспекті автор переходить до вирішення відповідного протиріччя, де під еволюцією політичного ідеалу мається на увазі його перехід від плюралізму до синтезуючої єдності в процесі вибору, що вирішує вказане протиріччя, а не лише відзначає факти, що його обумовлюють.

Висновки, що отримані в результаті дослідження, а також зібраний автором матеріал можна використати як базу для подальшого дослідження проблем політичного ідеалу, у процесі викладання соціально-політичних дисциплін, розробки курсів в лекцій з політології, соціальної філософії, історії.

Результати дослідження та його матеріали доповідалися на II Українському Конгресі філософів (червень 1995 р.), на наукових семінарах кафедри соціології, соціально-політичних відносин та права Вінницького технічного університету, засіданнях Філософського товариства м. Вінниці, кафедрі філософії гуманітарних наук Київського національного університету ім. Тараса Шевченка, кафедрі філософії національного педагогічного університету ім. М. Драгоманова.

Основні ідеї роботи апробувалися також в процесі читання лекційного курсу "Історія розвитку соціально-політичної думки" з теорії соціально-політичних відносин на кафедрі соціології Вінницького технічного університету.

Основні результати дослідження були використані для підготовки доповідей та виступів на Міжнародній науково-практичній конференції "Політика і влада" (Запоріжжя,1993); науково-методичній конференції "Методологические проблемы инженерной деятельности" (Вінниця,1993); міжнародній науково-практичній конференції "Шляхи підвищення ефективності підготовки педагогічних робітників" (Бар,1993); республіканській науково-практичній конференції "Етика управління та сучасний менеджмент" (Запоріжжя,1995); міжнародній конференції з проблем стародавньої грецької філософії "VII Аристотелевські читання" (Маріуполь,1996); міжнародній конференції з проблем стародавньої грецької філософії "VIII Аристотелевські читання" (Маріуполь, 1998); філософських читаннях пам'яті П. Копніна (Київ,1996); міжнародній конференції, присвяченій 400-річчю від дня народження Рене Декарта (Київ,1996); 4-й міжнародній науково-практичній конференції "Творчість як предмет міждисциплінарних досліджень та навчання" (Київ,1997). "Творчість, духовність, гуманізм в просторі освіти" (Вінниця, 1998) тощо. Більшість з цих виступів опубліковано повністю чи у вигляді тез.

Розробка теми дисертації в основних розділах здійснювалась як виконання держбюджетних тем "Філософсько-антропологічні принципи як основа розбудови українського суспільного ідеалу" (шифр 90-Д-190), та "Політичний ідеал в системі філософсько-антропологічних принципів" (шифр 90-Д-209), включених в координаційний план "Українська філософська антропологія у контексті світової філософії". Робота виконувалась у Вінницькому державному технічному університеті.

Результати дисертації опубліковано у 2-х індивідуальних монографіях, 38 статтях, матеріалах і тезах конференцій, у 2-х звітах з науково-дослідної роботи. Дисертація складається із вступу, п'яти розділів, поділених на підрозділи, висновків, переліку використаних джерел. Обсяг дисертації складається з 413 сторінок та списку використаної літератури з 485 найменувань.

РОЗДІЛ 1

ПОЛІТИЧНИЙ ІДЕАЛ: КОНЦЕПТУАЛЬНИЙ ВИМІР

1.1 Теоретичний статус та методологічний арсенал дослідження політичного ідеалу

Зміст цього підрозділу в значній мірі обумовлений тим, що в сучасній науковій літературі не існує єдиної концепції політичного ідеалу. Аналізуючи стан наукової розробки теми, дисертант не керується якоюсь суворою періодизацією, що пов'язана з певними етапами виникнення того або іншого політичного ідеалу. Власне кажучи, сама структура історичного дослідження еволюції політичного ідеалу буде частковою відповіддю на це питання. Вивчаючи політичні ідеали, що змінювалися в історії, можна відзначити їхню велику розмаїтість, в залежності від конкретних умов середовища і особливостей "конструкторів" політичного ідеалу. У минулому ідеал вивчався переважно в рамках ідеалістичної філософії. Це можна пояснити рядом причин і, зокрема, тим, що ідеалізм за первинне брав свідомість, ідею, а звідси, природно, легко визначити роль і особливість ідеалу, що виступає в уявленні ідеалістів як найбільш адекватне втілення ідеї в дійсність.

Проблема ідеалу була предметом уваги багатьох вчених; її розробляли Платон, Аристотель, широкий аналіз ідеалу міститься в працях Канта, Шіллера, Шеллінга, Гегеля тощо.

Матеріалісти критикували ідеалістичне тлумачення ідеалу, який уявлявся недосяжним і протилежним життю, що розумілося як "гріховна" й "низька" матерія. Вони виходили з того, що життя людей має бути правильно організованим тут, на землі, а не в потойбічному світі. Так, Фейєрбах писав: "Наш ідеал – не кастрована позбавлена тілесності, далека від дійсності істота, наш ідеал – це дійсна, всебічна, досконала, освічена людина" [10, 778]. Російські революціонери-демократи також виступали проти ідеалістичних умоглядних ідеалів, що відірвані від життя. Шлях до здійснення ідеалу вони бачили в революційній боротьбі знедоленого народу проти гнобителів, наголосивши, що ідеали пов'язані з реальними потребами людей.

Взагалі кожна окрема ідеальна побудова мала свій особливий характер, часове забарвлення, що залежала від політичних тенденцій даного періоду. Але виділення типів політичного ідеалу, з одного боку, і представляє основні етапи його історичного розвитку, а з іншої сторони — вони існують і в наші дні, породжуються нашою політичною свідомістю, переплітаючись у широкому різноманітті систем політичного устрою. Можна було б скористатися будь-якою попередньою періодизацією і з погляду подій сьогоденного дня, що відбуваються. Але в той же час варто знайти інтелектуальну мужність, щоб змінити її. Якщо, виходячи зі специфіки проведеного дослідження, взяти за основу ті ідеологічні установки, що мали місце в радянському суспільстві, націлюючи його на “побудову комуністичного суспільства”, то своєрідною точкою відліку є післяжовтневий період історії нашої країни, що являв собою своєрідне судилище над політичними ідеалами багатьох сторіч. Цей "суд" існував у тому значенні, що тут практично були відкинуті всі колишні ідеали, а з іншого боку, у якості імператива був висунутий ідеал комуністичний, що став керівництвом до дії не одного покоління людей.

Так, вже у 20-50-ті роки ХХ сторіччя уявлення про ідеал практично цілком базувалися на марксистсько-ленінській ідеології. Перераховуючи можливі трактування поняття "ідеал", К. Маркс і Ф. Енгельс у свій час писали, що він є або "... уявленням про революційні завдання, що диктуються матеріальними умовами якому-небудь пригнобленому класу; або... ідеально вираженими в законах, у моралі тощо умовами існування панівного класу,.. котрі ідеологи цього класу, більш-менш свідомо, теоретично перетворюють у щось самодостатнє... " [11, 420-421]. Тому в літературі цього періоду в основному починалися спроби осмислення походження і сутності лише естетичного і морального ідеалів, їхньої ролі у формуванні особистості, визначення їхнього місця в системі моральних цінностей, співвідношення цих ідеалів між собою. Подібного роду спроби проявили себе тільки в 60-ті роки.

Проблема морального ідеалу висвітлювалася в працях Л. Архангельського, О. Жеманової, Л. Каліннікова, Т. Козьминої, О. Целікової, О. Яценка та ін. Естетичний ідеал явився предметом дослідження О. Бурова, С. Гольдентріхта, Є. Гро-

мова, О. Зорової, О. Ларміна, В. Столовича тощо. Спільним для всіх цих робіт є визнання того, що ідеал як нормативний взірець відрізняється від повсякденної дійсності, спонукає до дії, має власну структуру. Дослідники проблеми ідеалу і морального, і естетичного лише вказували на значимість політичного ідеалу в структурі суспільного.

У результаті цих досліджень поняття "ідеал" увійшло в число категорій переважно марксистсько-ленінської етики. Одержали певне вирішення питання про ціннісну природу ідеалу, його структуру і функції, про співвідношення класового і загальнолюдського в ідеалі в моральному аспекті.

Кінець 50-х - початок 80-х років ХХ сторіччя в контексті даного дослідження цікавий тим, що відбувається осмислення самотності політичного ідеалу в системі суспільного і відчуженість його від ідеалу комуністичного. Проте не були визначені його сутнісні характеристики стосовно останнього. У цей період проблема ідеалу займає одне з центральних місць у дослідженнях, безпосередньо пов'язаних із практикою ідеологічної боротьби. У працях Ф. Бурлацького, Л. Гуцаленка, Р. Косолапова, В. Печенева, а також авторів ряду колективних монографій велася розробка питань про зміст поняття "комуністичний ідеал", про співвідношення реального соціалізму і соціалістичного ідеалу, про роль ідеалу у формуванні радянського способу життя і комуністичного світогляду.

Деякі істотні аспекти проблеми ідеалу: про співвідношення ідеалу й утопії, про місце ідеалу в структурі ідеології, про зв'язок ідеалу із соціальним часом, про діалектику мети і засобів стосовно ідеалу, аналізувалися в працях О. Володіна, Е. Баталова, Б. Григорьяна, О. Дробницького, О. Лосєва, Н. Мудрагей, Т. Розової, Н. Трубнікова, В. Тугарінова, Е. Шацького, В. Ядова.

У цей період зростає інтерес і до загальнометодологічних досліджень проблеми ідеалу, котрих фактично не було у 60-ті роки, якщо не брати до уваги робіт Є. Ільєнкова й Є. Громова. Подальша розробка даної проблематики була здійснена в працях Л. Ерьоміна, В. Давидовича, Ю. Осічнюка, Є. Фрумової, Д. Черкашина, О. Яценка. За рубежем цією проблемою займалися П. Андреї, А. Георге, Т. Ярошевські, Ф. Гронські, Є. Фаркаш, А. Бауер, П. Гиндєв, А. Курелло, Д. Льюїс, Р. Міл-

лер, Л. Сев, Е. Хаан і інші. У їхніх працях була розкрита багатоаспектність суспільного ідеалу, але в межах останнього не були намічені контури концепції ідеалу політичного. Суттєвий внесок у розробку такої концепції політичного ідеалу внісла праця Б. Рассела "Політичні ідеали" [12], в якій автор з'ясовував які політичні ідеали повинні прийти на зміну існуючим, щоб вирішити проблему політичних протиріч і конфліктів як на міжособовому рівні, так і на рівні соціальних груп і держав.

Соціальні зміни, що відбулися в суспільстві з другої половини 80-х років, гласність, розпад СРСР і утворення нових незалежних держав, руйнація старих ідеологічних постулатів тощо, не могли не позначитися на характері дослідження проблем ідеалу. Насамперед відбувається злам самих основ поняття "суспільний ідеал", що має безпосередній зв'язок із запитамі реального життя. Суспільний ідеал потребує вже більш чіткої конкретизації, а не популістського обґрунтування, яким він підмінявся. Цінності і капіталізму, і соціалізму однозначно не сприймаються, але замість комуністичного ідеалу суспільну свідомість націлюють на ідеал соціально- правової держави і громадянського суспільства. Економічною ж основою йому служить прагнення до розвитку ринкових відносин і зачатки їхнього розвитку.

Серед публікацій 80-90-х років з проблем ідеалу можна назвати праці В. Баркова, В. Белоуса, В. Гуторова, В. Лекторського, Н. Мудрагей, О. Новікова, В. Павлова, М. Розова, В. Поруса, Є. Прошина, К. Сипновича, О. Скидана, Ю. Хайрулліної тощо, які виходять за рамки традиційної марксистсько-ленінської методології стосовно суспільного ідеалу і є реалізацією переосмислення минулого накопиченого теоретичного матеріалу. В 1991 році перевидається фундаментальна праця «патріарха» досліджень з проблем суспільного ідеалу П. Новгородцева «Про суспільний ідеал».

Виникла і об'єктивна потреба в усвідомленні сутності політичного ідеалу. Звертаючись до історії соціально-політичної думки, ми лише частково можемо задовольнити цю потребу дослідженнями В. Волгіна, В. Гессена, О. Гілярова, О. Гуревича, М. Довнар-Запольського, О. Кірхенгейма, Є. Трубецького, О. Менгера, П.

Новгородцева, О. Ладиженського, О. Фойгта, Г. Ейкена, що проведені на початку ХХ сторіччя.

Сучасні ж дослідження, з урахуванням їхньої специфіки, вносять певну ясність у розкриття окремих характеристик політичного ідеалу, але не дають цілісного уявлення про його сутність, а тим більше про його еволюцію. Лише окремі праці С. Андрєєва, М. Аріпова, Є. Байрамова, Н. Бутенко, В. Галкіна, Ю. Градчина, І. Ісаєва, В. Крауса, Ю. Кувшинова, В. Ларцева, В. Лекторського, В. Макаренка, В. Медикова, Н. Мудрагей, О. Новікова, В. Поруса, М. Розова, Г. Сорвіної, В. Устименка, С. Уткіна, Л. Четирєва, В. Швирьова, В. Шпака можуть дати обмежене уявлення про стан розробки даної проблеми. Таке "зневажливе" ставлення до дослідження сутності політичного ідеалу можна пояснити, на наш погляд, деякими суб'єктивними історичними моментами. Насамперед, мабуть, тим, що до 1930 року з легкої руки Й. Сталіна всі розробки проблеми влади в соціологічній, та й у філософській літературі були припинені, а політичний ідеал у своїй основі завжди містить питання про владу. Досліджувати цю тематику було, по-перше, небезпечно, а, по-друге, саме поняття "влада" трактувалося достатньо вузько — як вольове відношення. Ні Й. Сталін, ні М. Хрущов, ні Л. Брежнєв не були зацікавлені в публічному обґрунтуванні своєї влади й у прогнозуванні різноманітних політичних аспектів життя суспільства. У той же час поступальне прямування суспільства було ідеологічно вивірено.

Сконструйований "суспільний ідеал" поглинав і фактично виступав у якості політичного, що було обумовлено також наявністю однієї політичної партії, що фактично зрослася з державою. Вважалося, що в умовах "будівництва комуністичного суспільства" функції суспільного ідеалу поступово перейдуть до морального, а потім до інтегративного, універсального за своєю суттю комуністичного ідеалу. Тому в ряді робіт проблема ідеалу одержувала спрощене тлумачення, тому що її рішення будувалося, як правило, на структурному підході при ігноруванні історичного. Головна увага приділялася дослідженню теоретичної структури готового, заданого ідеалу, а не процесам його самостійної активності. Перевага надавалася

функціональному, а не генетичному варіанту дослідження. Це характерно для більшості робіт цього періоду.

Сьогодні існує гостра потреба не тільки в розширенні історичних досліджень з проблеми політичного ідеалу, але й в удосконалюванні їхньої структури. Якщо основні ознаки і закономірності розвитку буржуазних і комуністичних суспільних ідеалів стали предметом спеціального аналізу, то дослідженням суспільного ідеалу попередніх епох (античності, середньовіччя, епохи Відродження) присвячено робіт значно менше. Так, небагато публікацій присвячено античному ідеалу. Серед них слід назвати праці М. Блецкана, В. Гуторова і Ю. Чернишова, а християнський ідеал узагалі досліджувався тільки релігійними філософами М. Тареевим, О. Волконським, О. Вязігіним, В. Меліховим. Проте той факт, що релігійний ідеал християнства зіграв істотну роль у формуванні ідеології цілої епохи, і не тільки наступної за ним епохи Відродження, а те, що до нього звертаються представники різноманітних прошарків суспільства, робить завдання його вивчення досить актуальним сьогодні [13].

У цілому, недоліки, що властиві працям в умовах нормативного підходу і пріоритету з проблем ідеалу, можна визначити словом "споглядальність", як наслідок відсутності емпіричних досліджень і відношень до ідеалу, а, головне, прогностичної спрямованості його вивчення. Тим часом, у суспільстві й у суспільній свідомості проходять процеси, котрим необхідно дати реальну оцінку з наукової точки зору, розкрити механізм цих процесів, що, можливо, вкаже суспільству вихід із духовної кризи, у якому воно сьогодні знаходиться. Тому не можна не зауважити, що останнім часом зазначені прогалини у вивченні проблем суспільного і політичного ідеалу істотно усунуті виходом у світ чотирьох фундаментальних досліджень. Це, насамперед, праця російського колективу науковців: "Идеал, утопия и критическая рефлексия" [14]; праці авторів Дж. Себайна і Т.Торсона — "Історія політичної думки"[15], а також — "Сучасна політична філософія" [16], у яких автори конкретно торкаються як проблем формування і розвитку політичних ідеалів, так і функціонування різноманітних сучасних політичних доктрин.

Наступним фундаментальним дослідженням слід вважати, на погляд дисертанта, монографію В. Бранського «Искусство и философия» в якій викладено вчення про природу й універсальні закономірності формування і реалізації ідеалу [17, 242], розглядаються найважливіші проблеми ідеалу, що були відсутні до цього часу в науковій думці, а саме: основні види ідеалів і їхня взаємодія; процес формування та їх реалізації в дійсності; співвідношення ідеалу і цінності, ідеалу і культури, і т.п. Фактично цим автором створено нову концепцію культури, що ґрунтується на її розумінні як системи цінностей і навичок по їхньому виробництву і споживанню, обумовленою певним загальнозначущим ідеалом. Розуміння культури, її видів, розвитку і т.д. виявляється зв'язаним з ідеалом. Дуже важливою для розуміння сучасності є запропонована в книзі концепція тоталітаризму [17, 622-640].

У цілому співвідношення дослідження з наявністю праць у науковій літературі, дозволяє дисертанту більш повно представити їх перелік на основі такої типологізації:

Загальнонауковий напрямок у дослідженні проблеми ідеалу подано в працях В. Баруліна, О. Булигіна, Ю. Бухалова, О. Гуревича, Д. Дубровського, О. Єрахтіна, Л. Єрьоміної, Н. Жукової, М. Князева, В. Крауса, В. Лекторського, В. Лоскутова, С. Лодкіної, Т. Малькової, О. Мітропольського, Н. Мудрагей, О. Новікова, В. Поруса, О. Прутської, М. Розова, Т. Розової, М. Сьомочкіної, С. Смагіна, В. Татарінцева, Ю. Філіппова, О. Шарапова, В. Швирьова й інших. Воно обмежено в основному рамками психофізичної і психофізіологічної проблематики й акцентує увагу на ідеальному, як внутрішньому, суб'єктивному стані людини, що обумовлено матеріальними процесами його життєдіяльності.

Загальнотеоретичний напрямок — у працях Н. Андрєєва, О. Борзенка, І. Бестужева-Лади, Г. Ващенко, Ю. Волкова, О. Гендіна, Л. Грифена, Є. Дерев'янка, Б. Ковалю, О. Козлова, І. Кравченка, О. Менгера, М. Мчедлова, М. Руткевича, Л. Соловья, В. Стюпіна, Є. Трельча, О. Уледова, П. Флоренського, О. Циганова, П. Циганова, О. Шморгуна. Їхні праці присвячені вивченню проблем пізнання, прогнозуванню духовного життя суспільства, системності як принципу пізнання станов-

лення цивілізації, що опосередковано відносяться до проблеми політичного ідеалу.

Загальнофілософський напрямок — у працях О. Амеліної, Н. Ващікової, О. Гілярова, В. Давидовича, Е. Ільєнкова, О. Колоса, Л. Курбатової, В. Ларцева, О. Ладиженського, В. Ляхова, Ю. Осічнюка, В. Павлова, О. Рагімова, О. Скидана, С. Смагіна, С. Туманова, С. Уткіна, Ю. Хайрулліної, Д. Черкашина, В. Шпака, О. Яценка тощо. У даних працях подається аналіз і класифікація суспільного ідеалу, спільні принципи аналізу його змісту, співвідношення із соціальною дійсністю, тенденції реалізації, на які звертав увагу й дисертант даного дослідження еволюції політичного ідеалу.

Соціолого-політологічний напрямок — це, як правило, праці, у яких розглядається становлення і розвиток суспільних формацій, різноманітні форми політичного режиму, що є ідеалотворчими основами, сутності і технології політичної влади, стан політичної культури і політичної свідомості як конструктивних параметрів політичного ідеалу. Це праці Т. Алексеєва, С. Андрєєва, В. Андрущенко, М. Антоновича, В. Бабкіна, О. Бабкіної, Е. Байрамова, О. Борзенка, В. Борзих, Ф. Бурлацького, О. Бутенка, В. Бачинського, В. Бебіка, Д. Безнюка, Д. Видріна, С. Вінокурової, О. Вороніна, К. Гаджиєва, Є. Головахи, В. Горбатенка, Т. Господиної, Ю. Градчіна, М. Довнар-Запольського, С. Дуделя, О. Кабачинського, Е. Кассіра, О. Ковальова, О. Ковлера, Р. Косолапова, В. Козловського, В. Кремня, І. Кресіної, Ю. Кувшинова, В. Мазурика, В. Макаренка, В. Малахова, О. Міграняна, В. Печенева, Дж. Себайна, Н. Селезньова, Д. Табачника, Л. Четирьова, В. Шинкарука, В. Шевченка та інших.

Морально-естетичний напрямок поданий ученими, що вели дослідження в близьких до зазначеної теми галузях знань, займалися дослідженням конкретних видів ідеалу — морального і естетичного. Це праці Л. Архангельського, Д. Афіногена, О. Бурова, С. Гольдентріхта, Є. Громова, Н. Девятайкиної, О. Дремова, Я. Дригала, О. Жеманової, А. Зорової, Л. Калінникова, Т. Козьминої, П. Косимовського, М. Макарова, В. Мілюкова, О. Ларміна, Л. Морозової, В. Пазенка, В. Столовича, Є. Столбуна, О. Столяренко, Г. Тарасенко, С. Творун, О. Целікової тощо. У

даних працях здійснювався аналіз концепцій категорій ідеалу в естетиці, підкреслювалася своєрідність функціонування естетичного ідеалу в системі культури, була підкреслена багатозначність естетичних ідей, їхня інформативна цінність для кожного покоління і будь-якого етапу культури, пізнавальний і ціннісний потенціал.

Слід зазначити цінний внесок ряду вчених, які вели дослідження в близьких до теми галузях знань: філософська антропологія, філософія техніки, континуальність буття, філософська теорія цінностей, ідеологічний і філософський плюралізм, методологічні та світоглядні засади творчості, проблеми креативності та гуманізму в національній культурі. Це праці Б. Адам, І. Андреева, Т. Бояджиева, М. Бузького, І. Василішина, В. Войтенка, О. Вороніна, В. Воронкової, В. Гайденка, С. Грабовського, Л.Губерського, Ю. Давидова, О. Дробницького, Д. Зільбермана, О. Зотова, Л. Іванько, Ф. Канак, Н. Кагана, В. Князева, Д. Лакса, В. Лекторського, Д. Леонтьєва, Н. Ліствіної, О. Лоя, В. Ляха, Б. Новікова, В. Одінцева, Т. Ойзермана, Х. Ортегі-і-Гассета, В. Пазенка, О. Панаріна, В. Пантіна, І. Прігожина, В. Розіна, В. Соловйова, Є. Сідоренка, В. Стьопіна, Г. Сучкової, В. Табачковського, Н. Тарасенко, В. Фрумкіна, О. Циганова, П. Циганова, В. Шаповалова, О. Шлезінгера, Л. Ягодовського, В. Ядова, П. Яніха тощо.

Близькими до теми даного дослідження дисертант вважає праці, в яких розкривається роль і значення національної ідеї і національної мрії для життя українського суспільства, висвітлюється комплексний історико-політологічний та соціально-філософський аналіз проблем української державності. До таких сьогодні можна віднести дослідження Є. Бистрицького, Д. Видріна, В. Заблоцького, І. Кресіної, Ю. Канігіна, В. Ляшенка, В. Медведчука, П. Павловського, І. Поліщук, О. Свидзинського, З. Ткачука, фундаментальні дослідження: «Україна: альтернатива поступу: критика історичного досвіду / Кремень В., Табачник Д., Ткаченко В.- К., 1996; “Українська державність у ХХ столітті /О.Дергачов, Є.Бистрицький, О.Білий.-К., 1996, "Нація і держава" авторського колективу інституту Держави і права (ред. Ю. Римаренка). – К.,1998;

Особливе значення мають дослідження, які містять конструктивні елементи політичного ідеалу, що пов'язані з комплексним аналізом громадянського суспільства і його взаємовідносин з соціальною, правовою державою, національних і соціальних проблем українського суспільства, а також завдань, змісту та форм політичної діяльності, спрямованої на реалізацію соціальних прав і політичних свобод громадян. Серед авторів цих досліджень маємо назвати В.Авер'янова, В.Бабкіна, О.Бабкіну, К.Гаджієва, В. Горбатенка, В. Гошовської, В.Денисова, М.Ігнат'єва, Т.Ковальчук, В. Костицького, І. Кураса, В. Мадіссона, В.Медведчука, О.Мироненка, В. Погорілко, М. Поповича, О.Проценка, В.Селіванова, В.Скибу, О.Скрипнюка, В. Співака, В. Тимошенко, І.Усенка, В. Храмова, В. Цветкова, В. Чепиногу, В. Чеховича, Ю. Шемшученка, Г. Щедрову та ін.

Неабиякий інтерес викликають праці М. Булатова, И. Бойченко, Г. Горак, Н. Єрмолаєва, В. Пазенка, В. Табачковського, Л. Сохань, В. Шинкарука, О. Яценка, де розглядаються особливості функціонування масової свідомості, значення соціально-політичного ідеалу та специфіка відображення в ньому громадянських відносин.

Слід відзначити, що започаткований Ю. Римаренком новий напрям досліджень — етнодержавознавство цікавий з точки зору досліджуваної проблеми тим, що генерує теоретичні та концептуальні розробки, присвячені українському державотворенню. Цей напрям сам по собі може служити певною теоретичною основою для формування політичних ідеалів у суспільній свідомості українського народу виходячи з того, що він фактично започатковує нову світоглядно-методологічну переорієнтацію, розширює та поглиблює царину етнополітичних поглядів, впроваджує етнодержавознавчі підходи, поглиблено історіософські, націологічні висхідні положення, розроблює новий етнополітологічний понятійний інструментарій, зокрема, поняття «етнос», «нація», «народ», «етнонаціональний розвій», «етнічність», «нація-держава» та інші.

Якщо ставити за мету розробку методологічних аспектів політичного ідеалу, спираючись на аналіз його історичної еволюції, то, мабуть, це виявиться недосяжним без попереднього уточнення методів "добування" адекватних знань про нього.

Сукупність цих дослідницьких методів, у широкому розумінні, і можна назвати методологією. У вузькому значенні, стосовно досліджуваної проблеми, під методологією варто розуміти, на погляд дисертанта, сукупність таких методів по вивченню явищ, процесів, фактів, що приводять до конструювання політичного ідеалу в суспільній свідомості; принципів організації самих досліджень феномену політичного ідеалу; світоглядних, пізнавально-теоретичних, суспільно-політичних оцінок феномену політичного ідеалу; специфічних форм його вираження, основних закономірностей еволюції його змісту, а також духовних основ плюралізму політичних ідеалів, вироблених історією. У такому розумінні методологія покликана мобілізувати і підкоряти собі ряд різноманітних дослідницьких принципів стосовно політичного ідеалу таких, як пояснення, доказ, системність, елементаризм тощо; давати можливість описати й аналізувати об'єктивно необхідні стадії наукового дослідження феномена політичного ідеалу; відповісти на три основні запитання будь-якого дослідження: а) яка його загальнопринципова конструкція; б) які його іманентні джерела саморозвитку; в) яка його система зв'язків з іншими ідеалами; визначити закони і закономірності, яким підпорядкований розвиток досліджуваного феномена; зазначити сферу застосування знань про ідеал; сприяти рефлексивно-критичному перегляду поняттєво-категоріального апарату, що використовують соціально-політичні науки при вивченні феномена політичного ідеалу і т.д. На цій основі практична політика могла б більш успішно, більш компетентно здійснювати свої функції в суспільстві, досягати тих або інших політичних цілей.

У цілому історичний аналіз еволюції політичного ідеалу, поставив, на погляд дисертанта, завдання проведення класифікації політичних ідеалів, що фіксувала б їхні сутнісні сторони, тобто, фактично дозволила б виділити власне політичний ідеал із усього різноманіття ідеалів. Звертання до його природи, виділення його соціального суб'єкта обумовили і виділення специфічних функцій ідеалу, реалізація яких може бути найважливішою умовою перетворення політичного ідеалу того або іншого мислителя в політичний ідеал якоїсь значної групи суспільства, а то і всього суспільства в цілому.

Але оперуючи поняттям "політичний ідеал", слід, насамперед, визначитись з тим, що насправді мається на увазі. Під політичним ідеалом можна розуміти і форму державного правління, і форму державного устрою, і певний політичний режим. У дане поняття можна включити також і особистість державного діяча, вихід із певної політичної ситуації тощо. Тобто, потрібно підкреслити, що поняття "політичний ідеал" досить ємне за своїм змістом.

При дослідженні процесу його еволюції в історичному аспекті можна здійснений досить вузький підхід до проблеми: розуміти під політичним ідеалом форму державного правління або державного устрою (древні греки, до речі, практично не розділяли подібні поняття). Сьогодні, проте, виникає необхідність конкретизувати найбільш важливі елементи політичного ідеалу, більш того — дати йому більш повне визначення. Необхідність у цьому обумовлена тим, що протягом тривалого історичного процесу політична думка вводила розмаїтість систем понять, а історична практика зазначила на необхідність більш поважного відношення до їх "автономії". Цю "автономію" надбали певні форми політичного режиму (авторитарний, тоталітарний, ліберальний, демократичний); державного правління (монархія, республіка); державного устрою (унітаризм, федерація, конфедерація). Досліджено історичну сутність і зміст понять "політична культура", "політична діяльність", "політичне лідерство" тощо. З'явилися технології здійснення політичної влади в цілому, що самі по собі можуть вважатися за політичний ідеал. Тому, як основне для всіх подальших міркувань, дисертант пропонує своє визначення політичного ідеалу:

Це особливий тип мети, конструктивний елемент утопічної свідомості, пов'язаний з системою поглядів та уявлень, що конструюються технологічно, про найбільш досконалу форму держави, атрибути політичної влади, що відбивають "зняття" у свідомості суб'єкта об'єктивних протиріч, котрі стосуються його корінних інтересів та потреб.

Зрозуміло, що й у такому вигляді визначення політичного ідеалу не вільно від похибок, що, у свою чергу, можна пояснити як об'єктивними, так і суб'єктивними причинами. По-перше, необхідно відзначити, що політичні ідеали виникли

лише на зрілих стадіях суспільної свідомості і набагато пізніше ніж які-небудь ідеали взагалі. "Вільність" же дисертанта в поводженні з ними виявилася можливою лише завдяки їхньому плюралізму, коли ідеалів в історії виникло досить багато і сформувався такий рівень саморефлексії, щоб узагалі судити про них.

По-друге, включення у визначення політичного ідеалу категорії "утопічна свідомість", на думку дисертанта, правомірно тому, що саме по собі поняття "ідеал" — суттєвий конструктивний елемент утопічної свідомості, а не навпаки. І варто погодитися з О. Чертковою, що "сама орієнтація на ідеал, а не просто спрямованість у майбутнє є відмінною ознакою утопії" [18, 72]. За визначенням Шацького, утопія — це протест проти абсолютизації актуальних політичних ліній розмежування, це спроба почати наче знову спір про форму суспільства. Вибір між двома варіантами дійсності вона прагне замінити вибором між дійсністю та ідеалом. Ця втеча від політичних альтернатив епохи, масових рухів постійно загрожує їй мрійливістю, сектантством. Проте утопісту історія колись дає можливість перетворити свою альтернативу ідеалу та дійсності на політичну альтернативу, і в певні епохи саме він виявляється найбільш далекоглядним політиком. Тобто межа між утопією та політикою не є неподоланною [19, 133].

Дехто взагалі ототожнює утопію з ідеалом, вбачаючи в ній недосяжну мрію людства про "золотий вік" [20, 202]. Але існує принципова відмінність ідеалу від утопії. Утопія є такий ідеал, родова специфіка якого визначається не можливістю його практичної реалізації, не ступенем трансцендированості, не функціями і не хронотопічними особливостями, а способом продукування ідеалу. Утопію можна визначити як довільно сконструйований свідомістю образ соціуму, що виступає або в якості об'єкта споглядання, або мети практичної діяльності людини. Затвердження ідеалу як факту емпіричної дійсності, "факту досяжного майбутнього," або "майбутнього факту" [21, 84] складає суть утопізму. У цьому виявляється специфіка розуміння природи політичного ідеалу, як "вічної перспективи" [22, 154], як "історично негарантованої мети" [23, 31], як ціннісного орієнтира, що перетворюється в утопічній свідомості в ідеал-проект, у план досконалого суспільства, у керівництво до дії.

Водночас, на думку дисертанта, немає необхідності докладно зупинятися на етапі визначення ідеалу: тут уже багатьма авторами пророблено велику роботу.

Насамперед, слід вказати на детальне дослідження сутності ідеалу в працях В. Баркова [24; 25; 26; 27]. За його словами, “соціальний ідеал представляє собою абстракцію дуже високого ступеню. Це уявний образ соціального об'єкту, котрий, відповідаючи корінним інтересам і актуальним потребам людей, функціонує у формі ідеї досконалості, вищої та кінцевої мети. Одночасно ідеал виступає для людини певною вказівкою для предметно-практичної діяльності, спрямованою на досягнення цієї мети. Ідеал втілює у собі єдність емоційного — відчуття бажаного та небажаного, інтелектуального — поняття досконалого та недосконалого, і вольового — альтернативу належного сущому” [28].

Отже, вихідним пунктом усіх подальших міркувань, на погляд дисертанта, повинна стати вказівка на зв'язок між змістом ідеалу і мірою досконалості предмета, що розвивається. Ідеал і варто розуміти як ставлення до цієї існуючої в об'єктивному світі. Він не є деякою довільною побудовою. Це оформлена на певній соціальній і гносеологічній основі воля, це — мета, що інтегрує людей організаційно. Ідеал завжди виявляється в діяльності людей. І ставлення до нього — це сторона практичної діяльності людей.

Водночас, у процесі своєї подальшої еволюції, політичний ідеал насичується новими категоріями, доповнюється виявленими якісно новими принципами, не властивими історії. Все це з необхідністю окреслює поле дослідження, у центрі якого виявилось родове поняття політичного ідеалу, проблеми його істинності, досяжності, необхідності і можливості.

Насамперед, цілком очевидно, що в діалектичному розумінні політичний ідеал є відображенням об'єктивної реальності, тих його ознак і тенденцій, що виходять із закономірностей і корінних можливостей розвитку суспільства. Тому можна цілком погодитися з Д. Черкашиним, котрий відзначав, що ця особливість ідеалу відрізняє його від таких категорій як уявлення, сприйняття, судження, умовивід і т.д. [29, 7]. Останні характеризуються відбивною спроможністю, у той час, як у процесі еволюції політичного ідеалу можна було спостерігати його прямий

взаємозв'язок із пізнанням, як відображенням дійсності, спонукальними мотивами і практичною діяльністю людей. Безперечно і те, що політичний ідеал межує із категоріями "інтерес", "мета", "потреба" і ін. Ув'язуючи перераховані категорії між собою, він визначає ціннісне ставлення людей до дійсності, володіє суттєвою направляючою спроможністю до досягнення певної мети. Тому одним з основних питань, що постає у зв'язку з проблемою політичного ідеалу, є питання про його гносеологічний базис.

Загальною теоретико-пізнавальною основою політичного ідеалу є здатність свідомості до випереджаючого відбиття і передбачення в ньому результатів людської діяльності, що у найбільш яскравому вигляді виявляється у вищій формі теоретичного освоєння дійсності — в ідеї. Ідея — це форма відтворення реального світу в інтелекті людини і засіб впливу самої людини на свій же практичний досвід із метою перетворення реальності. З найбільш древніх часів ідеї, як правило, виконували триєдину задачу: вони узагальнювали практичний досвід; сприяли відтворенню різноманітних форм реальності; відображали реальне в ідеальному. Дійсно, якщо поняття являє собою лише форму знання про об'єкт, ідеальний образ останнього, то, як вважає П. Копнін, — "в ідеї об'єктивно піднімається до рівня цілей і прагнень суб'єкта, створений об'єктивно-істинний образ стає його внутрішньою потребою, тим, що він повинен внести у світ за допомогою своєї практичної діяльності" [30, 248]. Про співвідношення ідеального і реального у свій час вишукано висловився видатний мислитель першої половини ХХ сторіччя С.Франк: «Справжній реаліст не той, хто бачить лише те, що безпосередньо стоїть перед його носом; навпаки, він здебільшого приречений бути доктринером, тому що бачить не широкий Божий світ, яким він є насправді, а лише маленький і штучний світ, обмежений його інтересами й особистим становищем; справжній реаліст - той, хто вміє, піднявшись на висоту, оглянути широку далечінь, побачити реальність у її повноті й об'єктивності» [31, 18]. Отже, ідеали не настільки непримиренні до реальності, як це може здатися на перший погляд.

Стосовно політичного ідеалу слід зазначити, що він і має цінність тільки доки присутній у діяльності людей у формі мети. У цьому дисертант поділяє

точку зору Л. Курбатової, котра відзначає, що ідеал як мета вступає в людське буття передбачанням, передбаченням, припущенням складу результатів — якості людської діяльності в майбутньому [9].

З іншого боку, практична діяльність людей виступає основою активного характеру мислення. Дана специфіка мислення має визначальне значення в становленні політичного ідеалу в тому відношенні, що творчий характер людської свідомості розвиває і творче уявлення, мрію, здатність до судження, тобто ту ідеальну сторону діяльності людини, що є основою формування в нього ідеалу. Що стосується мети, то в наявній науковій літературі дається ряд визначень даного поняття, виражаються його найрізноманітніші аспекти [32; 33; 34; 35]. Але дисертанта в даному випадку цікавить лише один аспект, як-от — мета як ідеальний образ майбутнього результату людської діяльності, спрямованої на перетворення існуючої дійсності відповідно до усвідомлених потреб. У цьому плані необхідно відзначити, що в працях О. Яценка був у свій час проведений, мабуть, найбільш результативний у нашій літературі аналіз понять цілепокладання й ідеалу. Він з'ясував теоретико-пізнавальні "механізми" формування ідеалу, "умови реальності ідеалу", особливості його виникнення на рівні повсякденної свідомості і на теоретичному, ідеологічному рівні підкреслював центральну роль ідеалу у вирішенні питань про сенс життя і людського щастя, розкривав діалектичний характер його втілення в дійсність. О. Яценко показав важливість урахування специфіки ідеалу в рамках кожної форми суспільної свідомості, загального й особливого в структурі соціального, морального, естетичного, гносеологічного [36].

Якщо відволіктися від різноманіття конкретних актів цілепокладання, то мета містить у собі три складових — істинні, об'єктивні знання про сутність об'єкта, а, виходить, і про тенденції його розвитку; спонукальні мотиви діяльності, що цілепокладає — інтереси людини (або суб'єкта — в абстрактному вираженні); нарешті, уявлення про майбутній стан об'єкта, котрого необхідно досягти в результаті практичної діяльності суб'єкта. Очевидно те, що в меті містяться в ембріональному стані всі основні компоненти політичного ідеалу, а розвинена діяльність, що цілепокладає, містить у собі можливість його формування. Таким чином, ідеал ви-

никає з незадоволеності людини існуючою дійсністю: як його окремими частинами, що можуть бути удосконалені, так і його сутністю, виникає з потреби в цьому удосконалюванні. Звичайно, формування ідеалів нерозривно пов'язане з такими структурними компонентами особистості, як її потреби й інтереси. Треба визнати, що ця думка не нова: «...ідеали в їхній конкретності повинні визначатися не тільки загальними вічними принципами громадського життя, — цілком справедливо відзначав С.Франк, - але і характером того емпіричного матеріалу, до якого вони додаються: доцільність тих або інших заходів залежить від матеріальних умов життя даного суспільства, від духовного (морального, релігійного, розумового) стану суспільства і його окремих прошарків, від відносин між різними прошарками (класами, національностями і т. ін.) суспільства, нарешті, від того історичного завдання, що у даний момент стоїть перед суспільством» [31, 104-105].

Проте розглядаючи в історичному аспекті еволюцію політичного ідеалу, можна стверджувати, що далеко не будь-яка потреба може бути пов'язана з ідеалом, включатися в нього і виражатися через нього. Мабуть, у цьому складається одне з відмінностей ідеалів від інших цілей людської діяльності. Деякі дослідники, що займаються проблемою ідеалу, вважають, що з ідеалом може бути пов'язана лише вища потреба [37].

Проте, внаслідок соціальної диференціації залишається більш ніж реальною незадоволеність інтересів і потреб окремих людей і їхніх спільнот. Це відчужує особистість від ідеалу-вищої мети і на індивідуальному, і на суспільному рівнях, що, у свою чергу, буквально «вибиває» з її структури важливий компонент і, отже, веде до деформацій. Значення ідеалу-вищої мети обумовлене тим, що його відсутність або девальвація (він примирює людей із хибами дійсності надією на краще майбутнє) не тільки не знижують ефективність впливу інтересів і потреб на структуру особистості, але й посилюють його, нерідко виводячи спроби їхньої реалізації за межі моральних, правових і соціальних норм [38, 84].

Проте, по-перше, категорія "підвищене" скоріше відноситься до естетики, за допомогою якої можуть бути обумовлені потреби, що лежать в основі естетичного ідеалу, що, зрозуміло, не може вичерпувати всього різноманіття поняття "ідеал".

Специфіка естетичного ідеалу, його відмінність від політичного, на погляд дисертанта, не тільки в тому, що формула "як прекрасно" замінюється формулою "як повинне", але й у тому, що прекрасне виражається не у формі загальної ідеї, а в індивідуальній конкретно-почуттєвій формі. Проте ідеали є специфічними рівно настільки, наскільки специфічне суспільне середовище особистості, як місце її народження, разом із неминучою проекцією шаблів індивідуального життя на суспільний розвиток.

По-друге, якщо говорити про ідеал взагалі, то варто погодитися, що це дійсно найбільш абстрактна категорія, що найменше піддається впливу випадкового, несуттєвого, а тому найбільше глибоко виражає сутність процесу. Наприклад, як у Тлумачному словнику В. Даля: ідеал — "уявний зразок досконалості чого-небудь, у якомусь роді; первообраз, прообраз, представник; зразок-мрія" [39, 8]. Але якщо говорити конкретно про ідеал політичний, то, як показав аналіз його історичної еволюції, він не тільки сам по собі є специфічним, але і найбільш динамічним у порівнянні з іншими ідеалами. Це, мабуть, можна назвати одним із вихідних установлених чинників, щоб йти до теоретичного узагальнення. Він формується в лоні уявлень про політику, що, як багато хто вважає, справа брудна, тому що у своїй основі вона в меншому ступеню пов'язана із питаннями справедливості, ніж із питаннями влади; безпосередня мета політичної дії — загальне благо — може підмінюватися іншою метою — зберіганням і посиленням власної влади політика. Крім того, вона ж зобов'язана задовольняти й інтереси маси, що, як правило, неоднорідна і досить мінлива у своїх уявленнях і смаках (чого тільки варта, приміром, особистість М. Горбачова, політичні інновації якого в суспільній свідомості порівняно швидко пройшли діалектику від сліпого обожнювання — до глухого нерозуміння, а то і до презирства). У свою чергу, і політичний ідеал повинен виробляти уявлення цієї неоднорідної маси, потреби котрої аж ніяк не завжди підвищенні.

У цьому відношенні цікавою й основною можна вважати докладну статтю В. Швирьова, що ставить перед собою завдання переосмислити у світлі сучасних завдань, ролі ідеалів у світоорієнтації людини [40, 12-85]. Заслугує підтримки його думка про необхідність розробки науково орієнтованого світогляду, що може

бути відображено в ідеалі. Дійсно, сьогодні політичний ідеал формується в таких умовах, що були невідомі попереднім поколінням: екологія, проституція, наркоманія, корупція, погроза ядерного знищення і взагалі так званого "цивілізаційного зсуву". Порятунком від цих бід — це скоріше навіть не підвищена, а загальна корінна потреба, що закладається в ідеал і визначає його раціональний початок. І в цьому випадку потрібно погодитися з Д. Черкашиним, який підкреслював, що "... об'єктом ідеалу стає тільки те, що пов'язано з корінними потребами людей" [41]. Отже, саме корінні, тобто, гранично усталені потреби й інтереси, на відміну від тимчасових, минутих, повинні визначати зміст політичного ідеалу. Але з огляду на його динаміку, пов'язану із сутністю самої політики, політичної культури мас, також не можна цілком ігнорувати і минуті інтереси, що можуть впливати на формування політичного ідеалу. При цьому безпосередньою причиною його створення є навіть не інтерес або сукупність інтересів, що направлені на об'єкт, а якась сформована на їхній основі духовна потреба в ідеальній моделі об'єкта, тобто в ідеалі. У цьому зв'язку досить важливе питання, що пов'язане з об'єктивністю політичного ідеалу. Дисертант може висловити лише часткову згоду із С. Тумановим, котрий вказує, що "правильне усвідомлення суб'єктом своїх інтересів є вихідним моментом формування реальних цілей його діяльності, а головне, об'єктивності політичного ідеалу" [42, 12]. По-перше, уже було відзначено, що в умовах нашої колишньої нормативної комуністичної соціальної конструкції характерно було саме виховання "правильного" ставлення до ідеалів. По-друге, справа в тому, що категорія "правильне" і з погляду об'єктивності найчастіше не завжди таке, як із погляду особистості. Хоча сам по собі ідеал існує тільки в людині. Поза нього і крім нього ніякого ідеалу немає. Іншими словами, ідеал — це форма речі, але поза нею, як-от у людині у вигляді форми її активної життєдіяльності, у вигляді мети і потреби. І навпаки, це форма активної життєдіяльності людини, але поза людиною, як-от у вигляді форми створеної нею речі. "Ідеальність" сама по собі й існує в постійній зміні цих двох форм свого зовнішнього втілення, але не збігається з жодною з них, якщо взяти їх порізно [43]. Більш того, категорія ідеального повинна і не може не зберігати у всіх теоретичних контекстах свого основного значення су-

б'єктивної реальності. Це її специфічне значення відображає особливості людської свідомості, через які, як крізь сито протікає духовна діяльність і унікальний внутрішній світ людини, що знайшло підтвердження в багатьох дослідженнях, присвячених проблемі ідеалу [44; 45]. Категорія ідеального виражає своєрідну "розкутість" суб'єктивної реальності. І поки діяльна здатність людини ще не припинена, не закостеніла у формі зовнішньої об'єктивності, ідеальне живе. У протилежному випадку, воно вгасає, наштовхуючись на поріг матеріального, обволікається коконом об'єктивних зв'язків і відносин предметного світу. Можна сказати, що процес постійної реалізації ідеалу рівноцінний життю, а результат цього процесу, або стає, пов'язано зі смертю. Через антропологічне мислення намагається сьогодні розкрити це протиріччя ідеалу О. Новіков. Він відзначає: як невичерпна віра людини в ідеал, так і невикорінне його бажання бачити ідеал здійсненим. Проте лише постійне обертання ідеалу навколо "емпіричної осі" людського буття з постійним утриманням оптимальної дистанції збереже йому ціннісний статус і не дозволить перетворитися ні в ідола, ні в утопію [2].

У концепціях М. Розова, В. Поруса, В. Лекторського — ідеальне, що розуміється як духовний акт суспільно-чинної людини, характеризує стан його абсолютної протиставленості об'єктивній дійсності [46]. Це дозволяє зберегти за ідеальним якийсь нерозчинний залишок суб'єктивності. Певною мірою під соціальним суб'єктом можна мати на увазі і все суспільство, якщо воно перейнято єдиним політичним ідеалом. Сьогодні, як уявляється, політичний ідеал не може бути позачасовою конструкцією, що розрахована на абстрактну людину й абстрактне суспільство. Як найдинамічніший ідеал, стосовно інших, що формуються в політичній свідомості, він повинен бути життєвим і максимально довгостроковим, щоб являти собою основу виходу із соціально-політичної кризи суспільства, тому що лише те суспільство може домогтися і домагається успіхів в економічних, соціальних, політичній сферах, що сповідує систему усталених цінностей, у тому числі політичних ідеалів, що з необхідністю породжує проблему з'ясування умов сталості й ефективності політичного ідеалу в суспільній свідомості.

У існуючій науковій літературі, присвяченій проблемі ідеалу, це питання фактично не розглядалося, якщо не вважати досить загальної думки Д. Черкашина про те, що "ефективність впливу ідеалу на історичну необхідність залежить від того, наскільки тісним є його зв'язок із потребами, інтересами, ідеальними мотивами, метою діяльності людини..." [29, 90]. Якщо обумовити, що під стабільністю політичного ідеалу слід вважати тривалість його існування в суспільній свідомості і масштабність сприйняття, а під ефективністю політичного ідеалу — мораль, на якій він засновується і відповідність національному менталітету, то в тому й в іншому випадку політичний ідеал являє собою певну екстраполяцію в майбутнє тенденцій розвитку об'єкта. У свідомості особистості відбувається своєрідне "доконструювання" його до досконалого стану, тобто, до такого, у якому він досягне своєї міри. Під останньою на даному зрізі необхідно розуміти єдність якісних і кількісних характеристик, причому в такому аспекті, де будь-яке подальше поліпшення об'єкта призводить тільки до його погіршення.

При цьому, на погляд дисертанта, можливе формування трьох істотно відмінних один від одного типів ідеалу. Можна створити політичний ідеал або вже існуючої форми держави, політичного лідера, певного типу політичного режиму (як це відбувалося в умовах Стародавнього Риму, де політичним ідеалом був сам Рим), або виробити такий ідеальний образ, що виходить за межі даної системи ("град божий" Августина, "царство розуму" просвітителів, комуністичний суспільний ідеал). І, нарешті, невірно говорити про ідеали, що переносяться тільки в прийдешні епохи: у дійсності політичні ідеали можуть бути з однаковим успіхом "розташовані" й у дійсні, і в давно минулі часи, а також можуть бути позачасовими, тобто не прив'язаними до якоїсь історичної хронології. У цьому також виявляється специфіка політичного ідеалу, хоча всі дослідження, присвячені його проблемі, як правило, підкреслюють спрямованість ідеалу лише в майбутнє. На думку дисертанта, неодмінною умовою майже всякого політичного ідеалу є лише те, що він відокремлюється від реального життя яким-небудь тимчасовим бар'єром. І все це незалежно від того, чи будуть це нині існуючі, але майже недосяжні країни або острови, далеке міфічне минуле, або образи майбутньої існуючої дійсності, що

малюються уявою. Як евристичне значення цих трьох типів ідеалів, так і їхня соціальна спрямованість різноманітні, але метод їхнього конструювання подібний — це ідеалізація як специфічна форма відбиття. Це ще раз підкреслюють сьогодні українські філософи: "прийомом конструювання ідеалу є ідеалізація, що абстрагується від полярності позитивного і негативного. Ідеал є завжди уявним запереченням існуючого недосконалого етапу дійсності, і, як ідеалізоване відображення, має свої обмеження. Формуючись у запереченні дійсності, він деякою мірою відбиває історично обмежене уявлення про бажане життя" [47, 527-528]. Ідеалізуючи ті або інші моменти даних явищ, індивід має можливість оцінити в них головний позитивний зміст, що у реальному житті може бути переплетеним з багатьма іншими другорядними моментами. За допомогою ідеалізації формуються уявлення про досконалі конструктивні параметри політичних відносин, що виступають для даного індивіда зразком або нормою. Іншими словами, за допомогою ідеалізації створюється немов би ідеальне в ідеалі.

Таким чином, політичний ідеал є продуктом єдності пізнавального, ціннісного й емоційно-почуттєвого аспектів ставлення до дійсності, тому що він завжди був результатом романтичного розуму, фантазії за допомогою яких особистість може виходити в думках за межі існуючої ситуації і навіть пануючої в суспільстві ідеології, проголошувати нові, часом, цілком несподівані політичні ідеали. Якщо ж провести ієрархію відповідних аспектів ставлення до дійсності, то, мабуть, визначальною стороною цієї триєдності є все ж ціннісна установка. Власне, як уявляється, навіть питання про те, наскільки далеко в майбутнє або в минуле буде поширюватися область ідеалу, у більшій мірі відносять до аксіології, ніж до гносеології. Але в будь-якому випадку вибір одного з трьох названих вище типів ідеалів визначається, насамперед, характером протиріч між інтересами суб'єкта і здатністю об'єкта задовольнити ідеалізацію першого. Зрозуміло, що співвідношення цих аспектів — аксіологічного і гносеологічного постійно варіювало на різноманітних етапах людської історії і це пов'язано у великій мірі і зі специфікою політичного ідеалу, і з інтересами суб'єкта.

Мабуть, слід більш розгорнуто зупинитися на аналізі останнього, тому що, як правило, ідеал прийнято визначати тільки через тенденцію розвитку об'єкта, а інтереси суб'єкта ігнорувати. Як видається, сьогодні і до слова "тенденція", стосовно розвитку суспільства як об'єкта, виходячи зі звичного формаційного підходу, необхідно відноситися більш обережно. Формаційний підхід із його презумпцією "вирішальних переваг" нового ладу і раніше створював суттєві гносеологічні труднощі, бо виходило, скажімо, що Куба, Монголія або В'єтнам на "цілу епоху" випереджають США й інші розвинені країни Заходу. Проведений дисертантом порівняльний аналіз різноманітних категоріальних основ історичного розвитку політичного ідеалу показав, що подібний підхід із необхідністю призводить до спірних висновків, тому що жодної з запропонованих класичних типологій недостатньо для побудови концепції сучасного політичного ідеалу. Відштовхуючись від класової теорії суспільного розвитку, у межах типологізації різноманітних періодів, можна знайти настільки широку гаму політичних ідеалів, що вона практично не пов'язана з даним критерієм розподілу, та й прогресивність того або іншого класу, як показано рядом сучасних досліджень, поняття відносне [48; 49].

Хоча в більш ранньому дослідженні проблем ідеалу О. Лармінім і визнається, що передові класи "стихійно сприяли історичному прогресу, спираючись у своїх діях на ще не пізнані науково суспільні закономірності" [50, 46-47]. Але справа в тому, що вони спиралися скоріше не на закономірності, котрих ще не пізнали, а замість боротьби за високі, але абстрактні ідеали віддавали перевагу боротьбі за свої конкретні повсякденні інтереси. Один характерний приклад: свого часу К. Каутський не раз скаржився на англійський робітничий клас за те, що він "плює на свої ідеали і відхиляє всяку мету боротьби, що не відливається у форму фунтів і шилінгів" [51, 81].

Видається також, що визначення політичного ідеалу поза зв'язком із суб'єктом, його потребами й інтересами породжує не тільки певні термінологічні труднощі, але і взагалі заперечує саме поняття "політичний ідеал". Справа в тому, що за такий підхід уявлення про ідеальне суспільство, скажімо, у Платона, Аристотеля, Августина, Томаса Мора, Томазо Кампанело, Джеральда Уінстенлі та ін., на-

віть якщо вони і зафіксовані в письмових джерелах, навіть якщо і поділяються широкими масами громадськості, навіть при всій цінності їх "геніальних здогадок", як прийнято говорити, не можна розцінювати як ідеали, тому що вони не виражали тенденцій розвитку суспільних відносин. Більш того, при такому підході більшість розумових утворень, за якими у філософській науці міцно закріпилося право називатися "ідеал", це право втрачають.

Аналіз історичної еволюції політичного ідеалу дозволяє стверджувати, що існують і такі політичні ідеали, що не виражають дійсної тенденції розвитку свого об'єкта. З іншого боку, звідси виникає протилежна думка, що ідеали є лише ціннісними утвореннями, що виражають належне в існуючому. І тут варто погодитися із С. Тумановим, котрий відзначав, що " ... при такому розумінні ідеалу його здатність відбивати тенденцію свого об'єкта повинно бути винесене за рамки наукового визначення як здатність не загальна і не суттєва. Прагнення до формально-логічній несуперечності теорії в даному випадку може призвести тільки до її спрощення" [42, 17]. Отже, з одного боку, необхідно чітко розрізняти дійсну тенденцію розвитку об'єкту а також ідеальне уявлення, що міститься у ній, про цю тенденцію. А з іншого боку, слід також враховувати і те, що дане уявлення може бути адекватним, а може бути і вкрай ілюзорним. На цьому рівні можна зробити висновок про те, що політичний ідеал може служити стимулом суспільних перетворень тільки в тих випадках, коли він, відбиваючи виявлену тенденцію розвитку суспільних відносин, відбиває також інтереси і потреби соціального суб'єкта, включається в практичну діяльність в якості кінцевої мети.

Значимість того або іншого політичного ідеалу багато в чому визначається його функціями, сутність котрих і донині залишається в числі дискусійних. Деякі автори виділяють у якості головних функцій ідеалу пізнавально-перетворюючу, регулятивно-орієнтуючу, ідеологічну і комунікативну [52, 22-23]. Інші автори виділяють інші домінуючі функції політичного ідеалу: виховну, оціночно-регулятивну, програмну і предметно-практичну та інші. В деяких працях, що написані ще в 70-ті роки, виділяється від трьох до восьми різноманітних функцій ідеалу [53; 54; 55; 56; 57]. Причому однозначно йшлося лише про ідеал комуністи-

чний. Ситуація свідчить не тільки про недостатню розробленість проблеми, але і про складність самого об'єкта дослідження — політичного ідеалу. Хоча, мабуть, справа не у визначенні кінцевої множини функцій ідеалу, якщо розуміти під ними зовнішній прояв властивості якогось об'єкта в даній системі відносин. Будь-яка виявлена кількість функцій, навіть взятих у єдності, навряд чи може вважатися вичерпною. Тому, на погляд дисертанта, значно важливіше сьогодні виділити специфічні функції політичного ідеалу, що властиві тільки йому й у яких розкривається його відмінність від інших розумових утворень. Відсутність у даний час спеціальних досліджень функцій політичного ідеалу обмежує можливість дисертанта в більш повному їхньому виділенні. Проте, дисертант вважає, що серед них можна назвати такі: гносеологічну, (теоретико-пізнавальну), методологічну, критичну, світоглядну, інтегративну, функцію моделювання, прогнозування міри об'єкта, оціночну, програмну, прикладну функцію тощо.

1. Під теоретико-пізнавальною функцією політичного ідеалу мається на увазі вивчення, аналізування, систематизація, узагальнення і пояснення основних законів і закономірностей розвитку і функціонування політичного життя суспільства, що приводять до появи того або іншого політичного ідеалу в суспільній свідомості.

2. Методологічна функція передбачає визначення засобів, методів і принципів пізнання політичного ідеалу і його впливу на суспільно-політичні процеси, розробку й уточнення понятійно-категоріального апарату, пов'язаного з конструюванням політичного ідеалу.

3. Критична функція за своєю суттю полягає в критичному аналізі теоретичних і практичних основ політичного ідеалу. Тому що істинний ідеал покликаний просвітлювати життя, облагороджувати його, піднімати. Щоб зробити правильний вибір, людина повинна постійно працювати над собою — одержувати знання, розвивати саморефлексію, самоаналіз, самосвідомість.

4. Світоглядна функція політичного ідеалу полягає в тому, щоб у спілці з певною політичною культурою і свідомістю, впливати на політичні орієнтації і поведінку окремих особистостей, партій, співтовариств, еліт тощо.

5. Інтегративна функція політичного ідеалу полягає, по-перше, у теоретичному аспекті — в інтеграції знань, отриманих різними суспільними науками про можливі конструктивні, системотворчі параметри політичного ідеалу. По-друге, у практичному аспекті — відбивається в духовному зімкненні різноманітних груп, партій і інших соціальних утворень із приводу досягнення тієї або іншої політичної мети.

6. Функція моделювання передбачає розробку формальних, евристичних і інших моделей політичного процесу. У даних моделях існує внутрішній логічний каркас, що необхідно насамперед виявити в процесі дослідження, тобто, фактично мова йде про виявлення певних елементів "усталеності" політичного ідеалу, що пройшли певну апробацію часу й існують донині, переплітаючись у широкому різноманітті систем політичного устрою.

7. Безперечно, що відбиваючи свій об'єкт, ідеал виконує прогностичну функцію. Але специфіка політичного ідеалу, як і ідеалу взагалі, складається в тому, що він не просто дає випереджаючий відбиток об'єкту, а представляє об'єкт в образі його досконалого стану, прогнозує об'єкт, що досяг своєї міри. Тому, мабуть, більш правильно говорити не просто про прогностичну функцію ідеалу, а про функцію прогнозування міри об'єкту. Взагалі досить складно ототожнити ідеал із якоюсь однією його стороною. При більш докладному дослідженні міри досконалості, що представляє ідеал, виявляється, що в ньому виражається не сама міра, як така, а розбіжність нормальної міри оптимуму, що передбачається законом існування даних суспільно-політичних відносин і реальної міри, пов'язаної з наявністю деяких дисфункцій у суспільному організмі, що саморозвивається. Гносеологічний же зміст ідеалів виникає в результаті заперечення негативного, визначеного межами міри. Таким чином, в ідеал вноситься реальне протиріччя, але в перетвореній формі. У ньому є присутнім і єдність збільшеного позитивного і перебільшеного заперечення негативного.

8. Специфіка нормативної функції ідеалу полягає не стільки в регуляції поведінки особистості, скільки в приведенні особистісних норм у певну ієрархічну

систему, тому що в рамках будь-якої ідеології ідеал виступає як вища цінність, найбільш загальна норма.

9. Ще однією специфічною функцією політичного ідеалу є програмна функція. Вона пов'язана з тим, що ідеал визначає способи, мету, а також проміжні етапи своєї реалізації. Наприклад, зміст політичного ідеалу державного устрою може визначати сутність і структуру програми його реалізації. При виділенні аксіологічної, або оціночної функції політичного ідеалу необхідно мати на увазі специфіку механізму її формування.

10. Прикладна функція політичного ідеалу пов'язана з тим, що він, поперше, указує на те, як варто жити в суспільстві, не конфліктуючи з ним, тому що таке існування ненормальне і важко переносимо, а люди самою природою створені, щоб жити у світі з узвичаєними ідеалами; по-друге, ця функція ідеалу пов'язана з підтримкою нормального життя суспільства. Наявність подібного ідеалу в суспільстві є чинник, що серйозно впливає на моральність людей, що, у свою чергу, забезпечуючи стабільність суспільства, визначає специфіку ціннісних орієнтацій, цілей життя, моральних норм і т.д. Як зазначає О. Ахієзер, кожен ідеал несе програму відтворення, тяжіє до певної версії філософствування (чи дофілософських узагальнень), а усі разом дають картину розміщення ціннісної системи суспільства, що включає взаємопроникнення і розкол [58, 17].

По-третє, прийняття ідеалу допомагає людині уникати конфліктів і стресів, переборювати їх, знайти своє місце в суспільстві.

Дослідження еволюції політичного ідеалу припускає виділення його з усього різноманіття ідеалів, а це, у свою чергу, потребує вирішення питання їх класифікації. Якщо за її основи взяти, приміром, мету дослідження, то в цьому значенні можна говорити про ідеали, що зафіксовані в письмових джерелах і у фольклорі, що здійснили вплив на розвиток тієї або іншої особистості тощо. Проте дисертанта в даному випадку цікавила класифікація не на основі зовнішніх моментів, а на основі сутнісних сторін самого політичного ідеалу. При такому підході ним виділяються наступні основи класифікації:

а) за суб'єктом ідеалу — у якості його виступають особистості, групи, історичні спільноти людей. У цьому випадку можна виділити особисті, групові, національні і класові політичні ідеали. Очевидно, що політичні ідеали всього суспільства можуть існувати лише в суспільстві, не поділеному на групові і класові інтереси, й у цьому випадку можна говорити про політичний ідеал як ідеал суспільний. Ідеали ж особистості цікавили дисертанта остільки, оскільки їм вдалося знайти відбиток у свідомості досить широких мас населення;

б) за об'єктом ідеалу. Оскільки предметом філософського дослідження є ідеал політичний, то об'єктом ідеалу може бути особистість політичного діяча, певна форма державного устрою, державного правління, певний тип політичного режиму тощо. Змістом політичного ідеалу можуть виступати й окремі форми ідеологічних суспільних відносин, тобто таких, що являють собою надбудову над відносинами матеріальними;

в) за спрямованістю інтересів суб'єкта. Така класифікація зазвичай застосовувалася лише до політичних ідеалів класового суспільства. Вона являє собою розподіл ідеалів у залежності від відповідності інтересів суб'єкта до об'єктивного перебігу розвитку людського суспільства. При дуже сміливому узагальненні слід сказати, що всі політичні ідеали можна підрозділити на два основних типи: еволюціоністські і конфліктологічні. Перші пов'язані з об'єктивною потребою до збереження життєдіяльності суспільства шляхом вироблення більш тонких і лабільних принципів, що впливають на суспільну свідомість і представляють своєрідну реакцію на провокуючу нестабільність зміни в суспільстві. Інші являють собою протиставлення особистостей, народів, націй, класів тощо. У цьому випадку під еволюцією політичного ідеалу можна розуміти подолання одних ідеалів іншими не тільки в суспільній свідомості, але й у реальній практиці політичної боротьби за них. Причому, перемагає, як правило, або найбільш передовий ідеал, що уособлює майбутнє даного суспільства і людства, або ідеал, що технологічно сконструйований і впроваджений у суспільну свідомість за допомогою засобів соціальної інженерії. Питання, проте, може полягати в тому, наскільки універсальним є кон-

фліктологічний ідеал, що “переміг” у суспільній свідомості, якщо розглядати його як узвичаєний, тобто, фактично мова йде про ідеал суспільний;

г) за формою відбиття. У залежності від форми відбиття об'єкта — політичні ідеали можуть підрозділятися на повсякденні і теоретичні (концептуальні). Перші являють собою нерозвинену форму ідеалів, що, як правило, є стихійно складеною сукупністю психологічних утворень (наприклад, народні вірування). Теоретичні, або концептуальні ідеали, є результатом теоретичного осмислення повсякденних ідеалів або ж свідомого формування цілісного образу майбутнього на основі якоїсь концепції державного устрою. Даний ідеал виводиться з певних теоретичних принципів і являє собою продукт високого теоретичного аналізу.

Аналіз еволюції політичного ідеалу говорить про те, що можна провести класифікацію ще по двох основах: за ступенем адекватності відбитку — істинні (об'єктивні) і помилкові ідеали, а також за ступенем розвитку творчого початку — продуктивні і репродуктивні. Розглянуті вище суттєві характеристики політичного ідеалу так чи інакше відбиваються в поширених у науковій літературі визначеннях поняття “ідеал”.

Отже, визначення, уточнення і розроблення методологічних основ є надзвичайно складною і відповідальною справою. Тим більше, в умовах перехідного періоду і браку власного досвіду, чого, із зрозумілих причин, і не могли набути колишні радянські суспільствознавці. Справа ускладнюється й тим, що покладатися на західну науку тут особливо не доводиться, бо вона сьогодні переживає певну методологічну кризу. Однак, багато її принципів, підходів і методів може стати в пригоді. Теж саме стосується і добре відомих загальних методів суспільних наук, зокрема таких як конкретно-історичний, комплексний, об'єктивності, аналізу й синтезу, індукції й дедукції, кількості і якості. Назвемо лише ті з принципів, підходів і методів, що є найцікавішими і ефективними з точки зору дослідження політичного ідеалу.

1. Принцип критичного аналізу вимагає критичного ставлення до об'єктів і методів дослідження, а також до його результатів. Палкими прихильниками цього методу були М. Грушевський, М. Драгоманов та багато інших представників попе-

редніх поколінь українських вчених. У колишньому СРСР цей метод дозволявся і навіть всіляко заохочувався, але винятково до теорії і практики так званого «загниваючого капіталізму» і «міжнародного імперіалізму».

2. Цивілізаційний принцип має замінити або доповнити формаційний підхід і дає можливість аналізувати всі явища і тенденції не з позицій абстрактної ідеологічно-пропагандистської періодизації історії людства (відома марксистсько-ленінська «п'ятичленка»), а з позиції об'єктивної і конкретної її періодизації, доіндустріальне, індустріальне, постіндустріальне, технотронне та інформаційне суспільства.

3. Принцип гуманізму повинен остаточно витиснути партійно-класовий підхід і дозволить аналізувати ті чи інші явища й процеси не з позицій пріоритету партійно-класових інтересів, а з позицій нерозривності і єдності інтересів людини, етнічної спільноти і людства.

4. Принцип єдності системного та синергетичного підходу. Він полягає в тому, що об'єкт дослідження сприймається як цілісна система і вивчається саме як така. Системний підхід виступає істотним моментом діалектичного методу пізнання. Він дає змогу глибше пізнати суть політичних явищ, повніше розкрити й усвідомити роль та функції компонентів системи [59, 22]. Поряд з діалектичним методом у наукових дослідженнях набуває поширення синергетичний метод, який базуючись на ідеї не лінійності та застосування міждисциплінарних досліджень передбачає багатоваріантність політичних ідеалів, альтернативність їх вибору.

5. Принцип системно-історичного підходу. Його реалізація передбачає виділення певних типів політичного ідеалу, що виникають у суспільній свідомості у процесі історичного розвитку людського суспільства. Надзвичайно важливе значення має й питання про основи його наукової класифікації, про яку йшлося вище.

6. Метод порівняльного аналізу схожих, однопорядкових і однотипних об'єктів дослідження може проводитися на будь-якому рівні, але найбільш вдалим вони можуть бути на мезо- та макрорівнях. Цей метод дає найбільший ефект у поєднанні з наступним методом.

7. Метод дослідження випадку, що передбачає всебічний і глибокий аналіз якогось одного окремо взятого конкретного явища, процесу чи ситуації.

8. Метод прийняття рішень передбачає аналіз всіх тонкощів дії механізму прийняття рішень з того чи іншого питання.

9. Біхевіористський метод (від англ. — поведінка) акцентує увагу на доцільності вивчення поведінки окремих осіб, груп та спільнот під впливом тих чи інших обставин, того чи іншого ідеалу.

10. Метод моделювання, тобто створення моделей суспільно-політичних процесів, сприймається і застосовується далеко не всіма навіть західними вченими, перш за все, через надзвичайну його складність. Але він є напрочуд цікавим і корисним, особливо при прогнозуванні якихось явищ, тенденцій тощо.

10. Метод «аналізу втрат і надбань» передбачає ретельне вивчення і проведення підрахунків втрат і надбань, що вже принесли чи можуть принести ті чи інші ідеали в процесі їхньої реалізації. Застосування цього методу особливо корисне при наявності кількох альтернативних варіантів вирішення тієї чи іншої політичної проблеми.

11. Принцип наукового плюралізму є одним з найпопулярніших методів, згідно з яким всі теорії і методи дослідження розглядаються як рівноправні й рівноцінні до того часу, поки їм на зміну природнім шляхом не придуть нові, досконаліші й ефективніші.

Отже, можна дійти висновку, що в наявній науковій літературі нагромаджено певний досвід у розробці проблем ідеалу. Проте наявні праці практично обминають проблеми, які досліджуються у дисертаційній роботі. Це пояснюється, на думку дисертанта, такими обставинами:

— відсутністю фундаментальних праць, присвячених дослідженню теоретико-методологічних аспектів формування політичного ідеалу;

— спрощеним тлумаченням проблеми політичного ідеалу, рішення яких будувалося, як правило, на структурному підході при ігноруванні історичного. Головна увага приділялася дослідженню теоретичної структури готового, заданого ідеалу, а не процесам його самостійної активності.

- недосконалістю й суперечливістю за змістом понятійно-термінологічного інструментарію стосовно сутності політичного ідеалу;
- відсутністю синтетичних розробок, присвячених спеціальному аналізу плюралізму політичних ідеалів та їхнього впливу на формування суспільної свідомості;
- недостатньою науковою розробленістю ролі політичного ідеалу в процесі розбудови української державності.

1.2 Плюралізм політичних ідеалів та політична істина

Міра істинності політичного ідеалу є одним з основних критеріїв при його оцінці як із погляду відповідності дійсності, так і з погляду його дієвості, функціональності й ефективності. В історії філософії ідеал ототожнювався з істиною. Тому вчення про ідеал не могло розвиватися. Разом з тим, ідеал зв'язаний з істиною, знаннями, світоглядом носіїв ідеалу. Але відразу слід зазначити, що сам по собі ідеал не є істина. Дисертант вважає слушною точку зору В. Бранського, який вважає, що "ідеал є точне представлення про бажану зміну реальності..., відповідність знання суб'єкту, тому що він дає нам картину світу не таким, який він є, а яким він повинний бути відповідно до нашого бажання" [17, 243-244]. Світоглядна "картина світу", що дає філософія, у тому числі знання про суспільство, спотворюється (ідеалізується) відповідно до інтересів соціальної групи, її бажанням і стає представленням про бажане майбутнє. Тому люди втілюють у життя не істини знання, а ідеали, що виражають бажання соціальних груп. І можна не дивуватися тому, що маси людей усупереч науковим знанням і здоровому глузду приймали комуністичні чи нацистські ідеали і сприяли створенню тоталітарних суспільств. Отже, цілком була прийнятною точка зору, що "істинність ідеалів... залежить від ідеології класу, що є їхнім носієм, обґрунтовує теоретично, від тієї методології, що використовується для одержання відповідного знання" [29, 120]. Сьогодні ж мало хто вирішується відкрито оспорювати тезу про те, що плюралізм думок, ідей, ідеалів є нормальним станом суспільства, що всякий диктат і монополізм під час обго-

ворення соціальних проблем неприпустимі, тому що ведуть до застою і загнивання. І в той же час сьогодні загальна ейфорія щодо так довго бажаного і нарешті досягнутого плюралізму відсунула на задній план питання про політичну істину. Політична істина — це адекватне відображення нашими знаннями навколишньої політичної дійсності. Але як визначити відповідність політичного ідеалу цій дійсності, якої в об'єктивній реальності не існує?

Почнемо з того, що політичний плюралізм — це “ідейно-регулятивний принцип суспільно-політичного і соціального розвитку, що виходить з існування декількох (або багатьох) незалежних основ політичних знань і розумінні буття; система влади, заснована на взаємодії і протилежності дій політичних партій і суспільно-політичних організацій” [1, 225]. Під політичним плюралізмом, як наголошує С.Лукаш [60, 13], слід розуміти не що інше, як рівні, гарантовані конституцією і законами України можливості боротьби за державну владу, а також впливу на неї різних соціальних груп через відповідні політичні партії та інші інститути громадянського суспільства, конституційно-правовий статус яких врегульовано законом.

Але в практичній площині в наявності сьогодні розрив між плюралізмом політичних ідеалів, що намітився, який проповідують ці організації, і їхньої інституціоналізацією. Багатопартійність України, як зазначають В.Кремень та Д.Безлюда, на жаль, й досі «характеризується нерозвиненістю» [61, 49]. Українські політики ще надто слабо цінують такі цінності демократії і соціальної, правової держави, як повага до прав людини, пріоритет інтересів особистості щодо інтересів держави та нації, повага до прав меншості, прагнення до компромісів. Тому серед теоретиків існують різноманітні оцінки плюралізму. Одні ставляться до нього негативно, інші — розглядають у якості соціального ідеалу [62; 63; 64; 65]. Проте й оптимістичні і песимістичні версії політичного плюралізму відрізняються методологічною неспроможністю при вирішенні питання про його сутність і тенденції розвитку. Оптимістичні концепції, що розглядали плюралізм у якості політичного ідеалу, вказували на реалізацію гармонії особистих і суспільних інтересів. Роздавалися голоси про те, що майбутнє за “плюралістичною демократією”, в умовах котрої групі

й особисті інтереси розвиваються "убік взаємного узгодження" [66, 13]. Або ж можна зустріти твердження, що плюралістичне суспільство є типом політичної системи, що найбільше відповідають людській гідності. Якщо в оптимістичних концепціях акцент робиться на ототожненні ідеологічного плюралізму з "вільним" розвитком соціальних груп і індивідів, то в песимістичних концепціях абсолютизується інший момент: соціальна сегментація, відчуженість, особистісна індиферентність. Ті дослідники, що методологічно спиралися на принцип плюралізму, не завжди в явній формі проголошували свій негативізм стосовно проблеми взаємозв'язку. У більшості випадків вони, навпаки, усіяко підкреслювали значення цієї проблеми, усвідомлення в тій або іншій формі її рішення. Такий підхід був характерний, наприклад, для "критичного раціоналізму" Поппера, онтологічного плюралізму Уайтхеда, соціологічних теорій Белла, Феркіса тощо. У сучасній науковій літературі питання ставиться ще більш жорстко — плюралізм або відокремлення цивілізацій? [67, 18-34]. Суть проблеми, як уявляється, пов'язана також і з усвідомленням соціальних основ плюралізму політичних ідеалів, у котрих може стати долею як подальший плюралізм, так і єдність. Яким чином розуміти політичну істину стосовно формування політичного ідеалу, що не тільки припускає, але і засновується сьогодні на плюралізмі? Це питання, яке має сьогодні не тільки теоретичне, але і важливе практичне значення. Адже зрештою ми прагнемо не тільки до інтегративного, але і до монолітного політичного ідеалу, що, набуваючи в чомусь національний відтінок, містить у собі більше, ніж особисте бачення світу, підкреслюємо, насамперед, його значення, що є мобілізуючим для життя суспільства [68]. У цьому відношенні варто погодитися і з О. Новиковим, котрий вважає, що ідеал, котрий легко руйнується від часу, або, того гірше, під впливом кон'юнктури, — усе що завгодно, але тільки не ідеал. Виробляти політичні ідеї і нормативи, що називається "під себе" — значить знецінювати і дискредитувати їх [2, 140]. У свою чергу, його " значення, що мобілізує," із необхідністю поставить особистість перед вибором реальних форм державного устрою, державного правління, політичного режиму тощо.

Не ставлячи за мету в даній роботі здійснювати докладний аналіз історичного матеріалу, відзначимо лише, що в історії філософії плюралізм не завжди грав реакційну роль. Наприклад, у філософській системі Демокрита або в середньовічному номіналізмі (у порівнянні з реалізмом) у плюралістичному підході була зосереджена прогресивна світоглядна функція. Тому інтегруючи різноманітні точки зору, у даному підрозділі дисертант спробує відповісти на поставлені питання в рамках так званої моноплюралістичної концепції істини стосовно політичних ідеалів, вироблених історією (сам термін "моноплюралізм" належить М. Бердяєву (1874-1948 р.) [69, 259]. Моноплюралізм відбиває правомірність наявності різноманітних суджень по тому самому питанню. Його можна пояснити множинністю історичної реальності у всіх її проявах. Потрібно відзначити, що моноплюралістична концепція істини політичних ідеалів не відкидає класичну (монізм), а з урахуванням сучасних досягнень включає її в більш широкий пізнавальний (когнітивний) контекст. У той же час вона виявляє межі придатності останньої. З цієї позиції з'ясовується, приміром, що так звана абсолютна точка зору, що лежить в основі класичної концепції, не що інше, як пізнавальний прийом, специфічна ідеалізація граничного ступеню допустимості. Цей прийом цілком виправданий і необхідний, але лише при розумінні його умовної природи. Зауважимо, що й у рамках класичної традиції існували ідеї, близькі до моноплюралізму. Така ідея соборності, породжена слов'янофілами і розвинута Вл. Соловйовим у понятті всеєдності. Сюди ж можна віднести тезу Гегеля про конкретність істини як єдності різноманітного. Якими ж чинниками обумовлений плюралізм політичних ідеалів і наскільки він необхідний? Звертання до аналізу деяких вчень, насамперед філософського толку, наштовхує на думку про те, що плюралізм політичних ідеалів, вироблених історією, має прямий зв'язок із плюралізмом самих вчень. Тому що цілком очевидний той факт, що останні в цілому впливали на формування суспільної свідомості і суспільної думки в різноманітні історичні періоди.

Посилаємося, приміром, на античний скептицизм, котрий підтверджував, що вчені, які обґрунтовують несумісні один з одним точки зору, ніколи не досягають істини і тим самим демонструють неспроможність будь-яких наукових положень.

Супротивники скептицизму, навпаки, відкидаючи тезу про рівноцінність усіх наукових висловлень, прагнули до створення істинної філософії, що могла б покінчити з цією розмаїтістю філософських вчень — так званим "перманентним філософським скандалом" [70; 71].

Абсолютне заперечення правомірності плюралізму різноманітних вчень було, мабуть, пов'язано з відсутністю діалектичного розуміння історичної спадкоємності в розвитку наукового пізнання. Наприклад, у свій час А. Шопенгауэр писав, що "люди, подібні Фіхте, Шеллінгу, Гегелю, повинні бути вигнані з царства філософів, як негідники, торгаші і міняйли були вигнані з храму Ієрусалимського..." [72]. Звичайно, у цьому випадку суб'єктивність вченого коренилася не стільки в об'єктивній логіці історичного розвитку, скільки в особистості, психології самого мислителя. Це накладало відбиток і на конструювання у свідомості різноманітними мислителями уяви про майбутній устрій суспільства.

І. Кант у свій час також починав спроби систематичного обґрунтування неспроможності плюралізму різноманітних вчень. Більш того, він висував вимогу про те, щоб "... вирішити питання: чи може існувати більше, ніж одна філософія?.. критична філософія проголошує себе такою філософією, до котрої ще взагалі не існувало ніякої філософії..." [73, 112-114]. Далі він проводить думку про те, що такою повинна бути позиція будь-якого вченого, що створює свою систему, але в цьому випадку заперечення Кантом плюралізму вчень стає і двозначним і непослідовним, що відноситься і до сконструйованого ним політичному ідеалу, який буде описано нижче.

Навпаки, Г. Гегель, мабуть єдиний у Новий час, позитивно оцінював плюралізм різноманітних вчень і концепцій, що, на його думку, виражав органічну систему, цілісність, що містить у собі множину щаблів і моментів, між якими розходження необхідні. Але вони повинні розумітися діалектично як ті, що містять у собі тотожність. За Гегелем, наука, щоб бути істинною, повинна бути побудована за принципом "кола кіл". Якщо окрема доктрина вбирає в себе одну лінію на пряму думки, то більш високий рівень вже охоплює "ряд процесів розвитку, що ми повинні уявляти собі не як пряму лінію, що тягнеться в абстрактне безкінцеве, а як

коло, що повертається до себе, що має своєю периферією значне число кіл, сукупність яких складає великий" [74, 32]. Такий по суті і наочний образ істини, якою вона уявлялась Гегелю. Виходячи з цього, різноманітні вчення і концепції є в Гегеля історичними утвореннями, духовною квінтесенцією епохи, що призводять до певного типу політичного ідеалу. Він пише, що "певний образ філософії одночасний, (він пов'язаний - В.К.) отже, із певним образом народів, серед яких вона виступає, із їхнім державним устроєм і формою правління, із їхньою моральністю, із їхнім громадським життям..." [74]. Отже, з урахуванням розходження історичних епох, культур, національних особливостей розвитку народів можна говорити про закономірність плюралізму політичних ідеалів не тільки в плані історичного минулого людства, але і для його дійсного і майбутнього.

Проте незважаючи на свою принадність, гегелівська схема не враховувала деякі важливі моменти. Насамперед, у ній не ставилося питання про особистий аспект політичної істини. Особистість узагалі враховувалася Гегелем лише побічно — лише будучи включеною в наукову систему, яка сама істина і є. Потім Гегель виходить із того, що й у майбутньому можна буде здійснити те, що можна здійснити в дійсному: зміниться зміст й збагатяться форми, усе стане різноманітнішим. Моноплюралістична концепція, на противагу гегелівській, виходить із негарантованості розвитку процесу пізнання. Його поступ забезпечується лише підтримкою множини особистісних змістів, що, у свою чергу, пов'язані з різноманітними формами культури, національним менталітетом, політикою, релігією тощо, на підставі яких може відбуватися формування політичного ідеалу. Причому немає гарантії в тому, що цей поступ спрямовано по шляху прогресу, немає хоча б тому, що немає гарантії зберігання людства. І саме від людей залежить зробити істину людською.

Стосовно сучасних умов це трактування особливо значиме для осмислення проблеми плюралізму політичних ідеалів, що не можна ні декларувати, ні законодавчо усунути. Це якоюсь мірою допомагає пояснити сам факт існування політичного плюралізму. Реалії політичного життя нашого суспільства можуть переконати в тому, що плюралізм політичних ідей, поглядів, ідеалів зайняв тривке місце в суспільній свідомості. Мабуть, в основі цього лежить острах реального повернен-

ня до тоталітаризму, адже розробка сучасного політичного ідеалу ведеться на тій ідейній спадщині, що розвивалася в умовах засилля ортодоксальної ідеології і політичних ідеалів. Не потребує особливих доказів те, що ці ідеології, з аналізованої точки зору, знайшли досить благодатний ґрунт, тому що тоталітаризм завжди виникає як спокуса швидким і одночасним актом розв'язати назрілі в суспільстві проблеми. Але ще М. Бердяєв, наприклад, звертав увагу на те, що ідея, яка домінує в менталітеті подібних суспільств, викликає маніакальність у переконаннях і діях людей, а особистість у цих умовах може втратити почуття реального і стати жертвою масових психозів. Подібну аналогію Бердяєв бачив і в деяких ознаках масової свідомості людей — активних прихильників революційної перебудови суспільства, комуністичного або фашистського ідеалу [75].

Нарешті, плюралізм політичних ідеалів пов'язаний із тим, що історичний процес розвитку суспільства повний колізій: революцій, змін форм державного правління й устрою, трансформацій політичного режиму. За цих умов і сам політичний ідеал видозмінюється, розчленовується, стає різноманітним у політичній свідомості, що схильне безпосередньо відбивати реальний стан суспільства. Виникла ситуація, що у свій час описував Ортега-і-Гассет щодо повоєнної Європи: "... Не залишається нічого тривкого, не існує нічого явного, усе проблематично... Кожний індивід сам для себе повинен знаходити життєві принципи. При цьому він не може опертися на що-небудь задалегідь установлене. Прощавай упевненість, приємність, спочинок! Форма життя змінилася набагато більше, ніж сутність: сьгодні її сутність — неминучість, раптовість, дратівливість, поспіх, грубість" [76, 92].

В умовах втрати орієнтирів люди схильні або групуватись навколо старих політичних ідеалів, або ж ставити на п'єдестал нові ідеали і кумирів. Тут виникає цікаве і важливе питання, як зазначає О. Шморгун: чому "відповідь" на "виклик" кризової ситуації в системі з'являється саме в надбудовній сфері, а часом ще й у максимальному віддаленні від економічного базису — у філософії, релігії тощо. Справа, мабуть, у тому, що лише в духовній сфері існує реальна можливість оцінити стан економічного базису не фрагментарно, а в цілому. Ще однією причиною

є те, що лише в духовній сфері існують об'єктивно прогностичні можливості. Саме вона зорієнтована на перспективу, на своєрідний регулятивний ідеал як певну межу, що досягти абсолютно не можна, а можна лише максимально наблизитися [77, 37].

Проте в даний історичний момент ми не тільки не маємо єдиного політичного ідеалу, що був би сприйнятий більшістю громадян України, але його немає і в громадян колишніх республік СРСР. Так, підводячи результати своїх досліджень, соціологічна служба Социс-Геллап в 1994 році прийшла до висновку, що переважна більшість населення (74%) упевнена: наша держава в цілому йде в помилковому напрямку [78, 519]. Можна погодитися із С. Вінокуровою, що кризовий стан символічної основи моральних цінностей обмежує сьогодні можливість одержання звичних позитивних емоцій, збіднює життя і навіть "веде до ситуації, у якій відсутнє свято. Саме тому сучасна людина намагається знайти заміну зруйнованим символам моральної єдності: містам повертаються історичні назви, відроджуються національні прапори, державні герби й інша символіка..." [79, 18]. Сьогодні, за словами І. Кресіної, значно активізувалася творча енергія національної міфології, що спричинило появу (вірніше, відродження) й українських месіаністичних ідей, подекуди антиісторичних і шкідливих (про українців — трипільців та арійців, про Ісуса Христа — козака й уродженця Галичини і т.ін.) [94, 136].

В цілому узагальнюючи питання про те, який сьогодні політичний ідеал у його конкретному і тому досить вузькому розумінні, про яке говорилося, можна обмежитися такими висновками. Посилилося несприйняття людьми будь-яких ідеологізованих конструкцій. Більшість відхиляє і саму ідею пануючого у всьому суспільстві і єдиного ідеалу соціально-політичного розвитку. У той же час спостерігається прагнення багатьох людей мати власні уявлення про бажаний політичний устрій. Відбувається інтенсивний пошук ціннісних орієнтирів, що виявляється у формуванні нових груп ідентифікації: органів влади, партій, комітетів, фондів, спілок, асоціацій тощо. Засоби ж масової інформації розширюють можливості створення "ідеальних зразків" для ототожнення, типологізації і стандартизації індивідуальних орієнтирів і устремлінь.

Якщо у всі історичні епохи політичний ідеал був результатом вищої форми теоретичного аналізу, то сьогодні його зводять до повсякденності. Втрачено позитивний психологічний аспект ідеалу і ніхто не сприймає його як найвищу цінність. Прийшов час, коли політичний ідеал став явно популістським, зрадив своєму призначенню як чомусь ідеальному, образному, недосяжному, а став розмінною монетою на виборах і навіть у цій формі не приваблює виборців. Політичні ідеали сьогодні можна виявити в основному лише в прихованому або "перетвореному" вигляді: через ділові, чисто "технологічні" рішення економічних, політичних, соціальних проблем, вони персоніфікуються в гаслах і діях конкретних політичних лідерів тощо.

Отже, вихідним моментом встановлення істинності ідеалу є ступінь їхньої відповідності об'єктивним закономірностям, що і є основою для формування ідеалів у суспільній свідомості. За своєю суттю істинність знань, що відбиті в політичному ідеалі, визначаються тим, якою мірою в ньому, з одного боку, відображені закономірності дійсності і, з іншого боку, наскільки точно на підставі пізнаних законів створений образ майбутньої політичної конструкції. Якщо в моделі майбутньої відбиті закономірності розвитку збігаються з конструктивними параметрами ідеалу в дійсності, то можна сказати, що це дає об'єктивно істинні знання. Сьогодні в політичному ідеалі як ніколи раніше виявляється синтез зазначених особливостей. При більш поглибленому аналізі можна виділити дві форми істинних знань про ідеал. Відображені в ідеалі властивості і якості об'єктивної реальності спроможні виявити ймовірні і можливі знання про ідеал.

У змісті політичного ідеалу майбутнього (який, по можливості, повинен відбивати закономірні відносини) міститься фіксація насамперед з необхідністю обумовлених явищ, зародження таких фактів дійсності, розвиток яких принаймні очевидний, якщо не неминучий. Приміром, у новій Конституції України в статті 1 фіксується те, що Україна є демократичною, правовою і соціальною державою. Але щодо існуючої дійсності, це явне зазирання наперед, тобто, ніщо інше як політичний ідеал із його очевидними конструктивними параметрами, тому що в політичному ідеалі може відобразитися не тільки необхідність, але і можливість. Якщо

реально виявлені закономірності, то теоретично можна передбачити реальні результати вже на шляху до ідеалу. Причому, у цьому відношенні істинним політичний ідеал буде тоді, коли виявлені закономірності розвитку дадуть можливість вибрати шлях досягнення такого майбутнього результату, "ембріональні" параметри якого відомі в дійсності.

Ще один аспект істинності політичного ідеалу може бути обумовлений методологією і методикою, а часом і технологією, котрі застосовують для одержання знань, що належать тому або іншому політичному ідеалу. Більш докладно на аналізі цього питання дисертант зупиниться в наступних підрозділах. Проте слід зазначити, що навряд чи сьогодні можливо існування такої "наукової" методології, що відповідає об'єктивній логіці розвитку і може дати "правильні знання" про політичний ідеал. Причому, у політичному ідеалі, як і в ідеалі взагалі завжди були присутні і повинні бути присутніми своєрідні оптимістичні бажано-прогнози. У протилежному випадку не має сенсу взагалі говорити про ідеал.

Тому хоча політичний ідеал і є своєрідним результатом пізнання закономірного, і пізнання законів — обов'язкова попередня умова ідеалу, але у формуванні і пізнанні політичних ідеалів можуть бути використані й інші зв'язки і ставлення крім закономірних. Слід також додати і те, що поява нових концептуальних каркасів у науковому пізнанні не обов'язково означає, що ті концептуальні каркаси, що існували в минулому і зійшли зі сцени в ході розвитку науки, неспроможні сьогодні в усіх відношеннях. Вони можуть містити такі ідеї, що у нових умовах можуть виявитися плідними.

Те ж відноситься і до шляхів визначення політичної істини в минулому, сучасному і в ідеалі, що за своєю суттю цілком різноманітні. Якщо політичний ідеал — своєрідна матриця виявлених і реально існуючих закономірностей, то він відноситься до майбутнього. Якщо ж таких закономірностей не виявлено, він може бути спрямований за своєю суттю як у майбутнє, так і в минулі епохи.

Нарешті, якщо говорити про визначення критерію істинності політичного ідеалу, то і тут можна виявити певну своєрідність. Якщо прийняти за критерій істинності політичного ідеалу практику, то перевірка нею істинності ідеалу має

свою специфіку. "Ідеальна держава" Платона, "град божий" Августина, "царство розуму" просвітителів, "побудова комунізму в основному" М. Хрущова, "перебудова" М. Горбачова так і залишилися в історії суспільної думки, не втілюючись у дійсність. На те були свої об'єктивні підстави, але якщо ідеал знаходить усе ж своє підтвердження в дійсності, то він утрачає свою активність. Ідеали залишаються такими до того часу, поки вони сприяють вирішенню конфліктів у політичній сфері між бажаним і дійсним. Але можлива і така ситуація, коли протиріччя вирішене і конфлікт ліквідований, проте домінуюча ідеологія продовжує пропагувати і впроваджувати в суспільну свідомість раніше висунутий політичний ідеал. Останній у цьому випадку вже не грає прогресивної ролі, але він необхідний владі для того, щоб зберегти своє політичне й економічне панування в суспільстві.

Приміром, резонно припустити, що існуюче безрадісне положення більшості громадян України вигідно депутатам українського парламенту, тому що в людей ще тепліться надія (із кожним роком усе менше), що ті знайдуть відповідні політичні рішення по виходу країни з економічної кризи і здійснять народні сподівання. Проте життєва практика підтверджує, що надії ці швидше за все даремні. Охлялу віру народу намагаються підгодувати ідеєю про те, що нові депутати, обрані народом у парламент на демократичній основі, будуть спроможні вирішити цю проблему на відміну від попередніх. Але щоб вибори функціонували на демократичній основі, необхідна, як мінімум підтримка принципів основ існуючого ідеалу демократії, на якому сходяться практично всі існуючі сьогодні політичні партії. Водночас, в умовах життєвих реалій правомірно порушити питання про те, наскільки істинна сьогодні для нас демократія й ідеал демократії? Правомірність цих питань спирається на досвід історії. Він дозволяє підтверджувати, що політичний ідеал, приходячи узагальненою уявою дійсності і виникаючи на основі певних протиріч, повинен розв'язати ці протиріччя в ході практичної діяльності людей по реалізації самого політичного ідеалу. І в даному випадку міра вирішення протиріч прямо пропорційна мірі істинності політичних ідеалів стосовно суспільного розвитку. Але протиріччя в нашому суспільстві не тільки не вирішені, але і загострюються далі, а ідеал демократії залишається домінуючим у суспільній сві-

домості. З іншого боку, нездійснений політичний ідеал може бути своєрідно законсервований часом, проте його істинність буде підтверджена практикою майбутнього. У такий спосіб у визначенні істинності того або іншого політичного ідеалу виникають певні труднощі.

Дані розуміння дозволяють припустити, що шукана політична істина, тобто істинність того або іншого політичного ідеалу, є надбанням цілісної культури суспільства. Політична істина, будучи надбанням культури, об'єктивна й у цій якості єдина. Але вона існує завжди за допомогою багатьох індивідуальних змістів, оскільки останні є надбанням окремих людей — носіїв культури. Істина у всьому обсязі може бути сприйнята як загальнозначущий зміст. Політичний ідеал моноплюралістичний тому, що кожний, хто до нього прагне, доторкується, шукає його, — надає йому свій зміст, вважає його єдино істинним. Цими змістами він і тримається. Істина ж одна, але в багатьох значеннєвих обличчях політичного ідеалу. І лише в цій сфері може бути реалізований моноплюралізм, зокрема, базуючись на принципі багатополарності. "Плюралізм виступає не як щось, що заважає моїй точці зору, — відзначає В. Лекторський, — а як необхідна умова плідного розвитку моєї власної позиції і як механізм розвитку культури в цілому. Це вже не просто плюралізм, а поліфонія..." [80, 53-54]. Багатополарність підкреслює множинність позицій, між якими можуть виникати протиріччя. Кожна з позицій припускає свого антипода, свою протилежність. Стосовно політичного режиму — це авторитаризм — демократія, тоталітаризм — лібералізм. Або ж наявність системи противаг у теорії поділу влади, де схильність кожній із влади до самозростання стримується своєрідною спілкою "двох проти однієї." Рівновага тримається на тому, що протиріччя не виходить за межі сфери вільного спілкування в площину насильства. Хоча такий вихід може відбутися в будь-який момент, тому що тут теж ніхто не може дати гарантії.

Сказане дозволяє ще раз торкнутися поняття протиріччя політичних ідеалів. Між усіма ними, що складають моноплюралізм, укладаються певні відносини. Точніше — це відносини між людьми, соціальними прошарками, групами, партіями тощо, що сповідують ті або інші політичні ідеали. Серед цих відносин і відносини

протиріччя. Але кожний із політичних ідеалів, що складають плюралізм, формувався сам по собі, виходячи зі своєї самоцінності, із прагнення до самовираження і самовизначення тієї ж особистості, партії, соціального прошарку тощо, що стоять за тим або іншим ідеалом. І в цьому відношенні свої конструктивні параметри один ідеал не може черпати в іншому політичному ідеалі, тому що кожний із них є автономним, або самозаконним, як самозаконна їхня концепція. Протиріччя між ними можуть бути відправним пунктом, зовнішнім поштовхом суспільного розвитку. Але кінцеві орієнтири встановлює сама людина, що сповідує той чи інший політичний ідеал. У цьому особливість протиріччя, без якого дійсно не може бути динаміки, розвитку. Його не уникнути, тому що людина, котра сповідує свій ідеал, не тільки раціональна, але і позараціональна, а тому вільна.

Тому істина, стосовно того або іншого політичного ідеалу, немов би мозаїчна, розподілена між окремими індивідами, соціальними прошарками, класами, партіями, кожні з яких тримають у своїх руках немов би свою частину. Наявність в Україні значної кількості партій і суспільно-політичних організацій (в умовах підвищення їхнього взаємозв'язку з населенням) може стати чинником, що забезпечить великий ступінь істинності у визначенні і врахуванні інтересів громадян і їхніх об'єднань [1, 225].

Сукупність політичних ідеалів виступає, таким чином, у якості умови об'єктивності їхньої істинності. Всі політичні ідеали, що були вироблені історією людства, належать сучасному суспільству і вони цілком різні, а найчастіше і суперечливі. Але вони одночасно причетні і до всієї істини Політичного Ідеалу тому, що історія, розвиток усього суспільства має для них безпосередній життєвий сенс.

1.3 Межі раціонального та ірраціонального в політичному ідеалі

Дослідження проблеми вибору політичного ідеалу в процесі історичної еволюції ставить, на погляд дисертанта, цікаву проблему, пов'язану з визначенням границь його існування. Очевидно, що суть діалектичного осмислення самого політичного ідеалу складається насамперед в осмисленні знання факту його внутрі-

шньо суперечливої природи. З одного боку, він завжди знаходиться у певному розладі з дійсністю, з іншого боку — сама дійсність викликає ідеал до життя, формує його конкретний образ [2, 144-145]. Але чи існують межі того або іншого ідеалу в політичній свідомості? Чи можна з тієї або іншої долею визначеності констатувати і формалізувати його початкові і кінцеві стадії, або ж він, як фантазія і мрія дійсно меж не має? Така постановка питання стосовно політичного ідеалу пов'язана із тим, що з межами або принципом граничності завжди доводиться зіштовхуватися в будь-якому процесі цілеспрямування і не просто констатувати дані межі, але, що набагато важливіше, використовувати властивість граничності в інтересах розумної діяльності. Визначеність межі завжди дозволяє мати точне уявлення про розташування в просторі чого-небудь: світу в цілому, меж страждань, меж влади, меж екологічної недбалості, меж знання, меж дозволеного, політичного або іншого функціонального простору — ідеологічного, культурного тощо. Та й існування людського суспільства завжди протікає в межах, визначених характером епохи, цивілізації або культури, рівнем його розвитку, продуктивних сил, політичним устроєм і т.д. Показовим є і те, що усі види діяльності, як матеріальної так і духовної, безпосередньо пов'язані з постійною боротьбою за чи проти тих або інших меж.

Дисертант вважає, що принцип граничності відноситься і до функціонування політичного ідеалу як у політичній свідомості. Проте межа, стосовно досліджуваної проблеми, означає не стільки завершення процесу функціонування даного політичного ідеалу взагалі, скільки межу можливості його функціонування на певному етапі, зокрема, в залежності від певних причин. Але цілком очевидно, що навіть раз зафіксований в історії той або інший політичний ідеал, що отримав свою автономність, а тим більше відносно реалізований, "матеріалізований", вже забезпечив собі право на існування в суспільній свідомості як би то не було.

Ми завжди пов'язані з минулим. Воно побічно диктує формальні і неформальні правила приписування того або іншого значення ідеалу й опосередкованому через його реалізацію політичному досвіду. Це оформляє й організує пізнавальні мотиви конкретного індивіда, дає можливість прийняття рішень у невизначених ситуаціях, допомагаючи осмислювати спостереження і "авторитетний досвід"

процесу реалізації того або іншого ідеалу. Крім того, кожне суспільство має у своєму розпорядженні власні способи соціальної трансляції, що відрізняються, крім всього іншого, більшої або меншою роллю усного слова, більшою або меншою роллю письма, більшою або меншою доступністю її для членів різноманітних груп суспільства тощо. [81, 82]. У цьому випадку політичний ідеал піддається процедурі фіксації деяких своїх конструктивних параметрів як значень, тобто вилученням їх із ситуації вільного вибору, позбавленням їх конвенціональності. Іншими словами кажучи: позбавленням цього ідеалу ідеальності і навантаженням його значенням, об'єктністю.

Отже, його зникнення може бути пов'язане або з повним зникненням людства, його культури, пам'яті, спадкоємності поколінь тощо (що малоймовірно), або штучно-організованою ідеологічною експансією держави на свідомість своїх громадян при (по-можливості) суворому дотриманні принципу "закритого суспільства". Існували ж факти, про які ми цілком не знали, а лише догадувалися про їхнє існування, або в кращому випадку чули про них. Приміром, про повний текст Декларації прав людини, прийнятої в 1948 році, громадяни колишнього СРСР змогли дізнатися лише в 90-х роках ХХ ст. Про реальний рівень життя і дитячої смертності в СРСР стало відомо тільки після смерті Л. Брежнєва, що за своє життя заборонив публікувати ці факти і т.д.

Тому необхідно обумовити, що мова йтиме не про з'ясування граничності існування того або іншого політичного ідеалу взагалі, тому що раз з'явившись, він уже знаходить відому частку безсмертя. Мова йде про визначення його існування в політичній свідомості реального суспільства, реального індивіда стосовно тих або інших реальних обставин, тієї або іншої реальної політики. Це стосується не тільки тих політичних ідеалів, що можуть періодично "вилучатися" із довгострокової пам'яті історії і стосовно існуючої політичної дійсності, виконувати роль бажаної мети, але і тих, що формуються безпосередньо і є евристичними утвореннями сьогодення. У даному випадку межею визначається рубіж, за котрим ідеал, переходить у новий якісний стан, після якого процес його створення в

суспільній свідомості буде продовжуватися, але результатом його буде вже принципово інший політичний ідеал.

Політичний ідеал, тим самим, дієздатний немов би в двох відношеннях — як стимулятор задуму політичної моделі і її здійснення і як свідчення її невдачі. Якщо модель реалізується, відпадають її потенційно можливі перетворення, зникає й ідеал. Якщо ж цього не відбувається, виявляється потенційний політичний ідеал, але зникає тоді сама політична модель.

Так, можна гіпотетично припустити, що політичний ідеал знаходиться в межах ірраціонального—раціонального. Тобто, на перший погляд здається, що раціональне, насамперед, є межею будь-якого ідеалу, знищує його. З одного боку видається, що раціональність політичного ідеалу покликана зробити його адекватними дійсності і тим самим протистояти різним утопічним перетворенням. Раціоналізм і справді навряд чи не вирішальний антиідеальний початок теоретичної і практичної діяльності. З іншого боку, сам же раціоналізм — і в цьому складається справжня суть уже його граничності — спроможний породжувати свої власні ідеальні начала, власні перетворені форми. Політичний ідеал, із свого боку, здатний раціоналізуватися, і не тільки за формою (обраним засобам і методам його виконання), але і по суті, тобто вибору соціально значимих політичних або інших цілей, критиці дійсності, планам її перетворення тощо. Не випадково ще в древніх греків виникнуло уявлення про раціональний політичний ідеал, до якого насамперед відносять різноманітні конкретні форми державного устрою як це буде показано нижче. Приміром, проповідь моральності в умовах поліса можна розглядати як прояв процесу раціоналізації актуального. Не випадково і Платон із своєї "ідеальної держави" виганяє не філософів, а поетів, Аристотель — матросів і ремісників. Раціоналізований процесуально, політичний ідеал стає важко відрізнити від справді раціонального проекту. Розрізнення їх робиться, утім, ще більш проблематичним, оскільки істинність раціоналізму в усіх випадках може виявитися під сумнівом. Для цього існують дуже серйозні підстави, приховані в природі раціональної діяльності.

Насамперед очевидно, що раціоналізм сучасної фази розвитку суспільства досить об'єктивне явище, що пов'язане в першу чергу з постійним розширенням розумових спроможностей людини. Але в той же час досить чітко можна простежити, що найважливіші цінності, що лежать в основі політичного ідеалу і складають основу життєдіяльності сучасного суспільства як орієнтири його удосконалювання (цінності індивідуальної свободи, громадянського суспільства, демократії тощо), зробилися немов би узвичаєними і рутинними. Вони набули статусу повсякденних завдань, що вирішуються в ході постійних дискусій і поступок. Одержавши перемогу фактично у всіх сферах життя, раціоналістичний підхід і тип мислення розкрили парадоксальне явище: виявилось, що соціальний й економічний прогрес постійно супроводжують явища регресу. Наприклад, із погляду деяких дослідників, тоталітаризм є феноменом ХХ сторіччя, він викликаний саме прогресивними досягненнями цього сторіччя і певних форм ментальності [82; 83, 383]. Успіхи науково-технічного прогресу ХХ сторіччя уможливили відкриття атомної, а потім і водневої бомб, що стали погрозою самому існуванню людства. Водночас і політичний устрій, і духовний світ людини виявилися до цього невідповідними. Складне і глибоке тлумачення людини в цьому відношенні можна виявити в статті Н. Мудрагей [84], де вона ставить, зокрема, питання: що значить бути розумним? Піднімається питання про те — чи не є інтелект причиною деформації свідомості? У цьому плані цікаво також переосмислює істотні ознаки гуманістичного ідеалу В. Лекторський. Він показує, що в традиційній уяві гуманізму виникло передвістя технократизму, така можливість була закладена принаймні в тому розумінні звільнення людини від зовнішньої залежності. Здається дуже продуктивною його думка про те, що прийняття нової перспективи гуманізму пов'язано з глибокими трансформаціями сучасної цивілізації, із питанням виживання або загибелі самої людини, із своєрідним антропологічним вибором [85]. Сьогодні концепцію світової безпеки зв'язують навіть не з ліквідацією можливостей ядерної війни, а з новими глобальними проблемами, породженими науково-технічним прогресом: екологічною, кліматичною, "парникового ефекту" тощо, що можна розв'язати на шляху реалізації сформованого ідеалу (насамперед, політичного). Звідси зрозумілі

і суперечки, що виникають в історичних, філософських, політичній науках з питань про те, яка форма державного правління, політичного режиму і т.д. з погляду вирішення цих проблем, є найбільше ефективними, раціональними, більш-менш постійним соціальним явищем. Або, навпаки, говорити про різноманітні прояви політичного режиму і форм державного правління як елементах політичного ідеалу для різних епох, генеральні проблеми яких визначають, у свою чергу, їхню граничність існування в суспільній свідомості.

Але якщо проаналізувати, то будь-який політичний ідеал, що має на меті одержання намічених результатів, у принципі раціональний, особливо в процесі своєї реалізації. Скажімо, конструктивна політика, що проводиться з орієнтацією на певний політичний ідеал, тим більш раціональна. Проте неминуче виникає питання, що саме вважати раціональним і якою мірою, і інше, не менше складне питання: який тип раціональності і якої уяви буде сполучатися з ірраціональними і нерациональними початками того ж політичного ідеалу (дія неврахованих, непередбачених або знову виникаючих незалежних перемінних, горезвісних "випадкових" подій, суб'єктивних чинників і т.д.). В цілому ж, на наш погляд, слід погодитися із І. Кресіною відносно того, що "раціональне та ірраціональне в свідомості (як індивідуальній, так і колективній) є діалектично пов'язаними основними характеристиками свідомості в усіх аспектах єдиної системи її фундаментальних відносин і залежностей... Саме їхня біномна система відносин і втілює собою цей континуум (просторово-часовий — В.К.), який слід розуміти і як природне середовище, і як суспільний організм" [94, 126-127]. Взагалі надмірна раціоналізація чи, навпаки, ірраціоналізація цивілізаційного розвитку мислителями різних епох осмислювалася як кризовий чи навіть катастрофічний стан. Таке осмислення зумовлене баченням історії людства як керованого процесу, що «прокладає собі шлях крізь безладну товщу подій. ...Тривога за невластивий напрямок розвитку світу виявляється такою ж давньою, як і саме поняття розвитку. Для західної культури думка про виродження є невіддільним зворотним боком ідеї поступу»[86, 21] .

В цьому відношенні до граничності політичного ідеалу умовно можна віднести поріг його творчої або руйнівної дії. Умовно тому, що, приміром, той самий

політичний режим, як елемент політичного ідеалу, що є системотворчим, реалізований у політичній практиці, може сприяти руйнації духовних основ суспільства, але зміцнити його економічні основи і навпаки. Авторитарні режими, приміром, можуть, як показала історія на прикладі Гітлера, Сталіна, Франко і Піночета, вивести країну з економічної кризи. Але втім, можна також погодитися з О. Білим відносно останнього: якщо навіть не брати до уваги химерні комбінації політичного процесу в Чилі й відмовитися від аналізу реальних геополітичних чинників такої стабілізації, то завжди слід пам'ятати про ціну, яку заплатили чилійці за неї. А це — десятки тисяч жителів (зрозуміло, масштаби репресій неспівмірні з “досягненнями” радянського тоталітаризму). Варто зауважити, що саме гальмування диктатурою процесів приватизації у Чилі, а отже і динамічного економічного розвитку наприкінці 80-х, примусило ділову еліту цієї країни жадати й домогтись ліквідації військового режиму [87, 326].

Разом з тим, у структурі цієї дії ідеалу приховане конструктивне раціональне начало, що спонукає насамперед, орієнтує на здійснення, досягнення максимально можливого в кожному конкретному випадку результату, ідеального у своєму роді і тим самим наближеного до універсального ідеалу. Адже значні політичні концепції завжди виникали саме як політичні ідеали: громадянського суспільства, соціальної, правової держави, свободи, рівності тощо, котрі не були здійснені в момент їхньої появи, але відповідали віковим тенденціям суспільного розвитку як універсальним ідеалам цивілізації, що складається. З цією їхньою природою і пов'язана сучасна диференціація ідеального в залежності від умов і можливостей реалізації таких проектів: при створенні в майбутньому відповідних передумов. Орієнтація на максимальні результати, виходячи з ідеалу, нехай навіть у межах розумно можливого, може виявитися в певних умовах явно нездійсненою, але в тому і сенс існування ідеалу — наближенні, хоча б відносному, частковому, неповному — до повної реалізації. У такому трактуванні можуть домінувати не тільки політичні ідеали кінцевих цілей, але і будь-яка власна, проміжна мета може представляти із себе орієнтир дії, що рухається і котра не стала ще реальністю дії, у тому числі і

політичної. Ідеал є прихованим, але присутнім у цьому прямуванні, з'єднує теорію і практику, раціональне і ірраціональне в політиці.

Приміром, границя конкретної політики, коли вона досягнута, кладе їй кінець, але не припиняє саму політику як суспільного явища. Границі в цьому змісті фатальні лише в цих межах, але й у їхніх рамках вони можуть служити розумінню проблематичності існування людини та й суспільства в їхній діяльності. “Парадоксально, що в цій формулі влада, — слушно зазначає О. Білий, — намагається говорити мовою утопії і одночасно перестає говорити нею. Початок цьому парадоксові поклав свого часу Хрущов, коли календарно точно визначив дату побудови комунізму й у такий спосіб перевів регулятивний (репресивний за суттю) ідеал у площину конкретного історичного часу” [87, 324].

Визначаючи в раціональному плані межі існування політичного ідеалу з політологічної точки зору, необхідно відзначити, що буття політичного ідеалу має набагато більш пізню історію, ніж історія самого ідеалу. Політичний ідеал починає усвідомлюватися на основі досвіду минулого, пов'язаного з найбільше "вдалими" зразками в процесі якоїсь політичної діяльності, якогось позитивного політичного результату цієї діяльності. Ясно також і те, що деякою "негласною" точкою відліку політичного ідеалу в його виникненні є період, коли сама політика виділилася з меж синкретичної свідомості. Політичний ідеал і людська історія з цього періоду стають нероздільні. Проте давно помічено, що свідомість у різноманітних своїх формах — пам'ять, міф, традиція — концентруються навколо переломних для суспільства подій і змін. Ці своєрідні історичні "вузли" саме і є породженням "базових" політичних ідеалів. І яким би чином не розвивався політичний процес — циклічно, лінійно або хвилеподібно — однаково базовий політичний ідеал буде розташовуватися в найнижчій, якійсь "початковій" точці. При лінійному розвитку його очікує пряме сходження, а коли суспільство входить у виток, нижнє місце в кожному циклі займає копія базового політичного ідеалу. Приміром, якщо гіпотетично уявити собі образ "чистої" демократії, а сам ідеал демократії вважати базовим, то в ході лінійного розвитку в якоїсь своїй вищій точці він повинен трансформуватися в ідеал лібералізму. Водночас, це зовсім не означає, що ідеал демо-

кратії виявиться здійсненим абсолютно. Можна вести мову лише про його відносне втілення в суспільній практиці, та й сам лінійний розвиток не може відповідати в точності "ідеалу лінійного розвитку": він може складатися з множини фаз і поворотів, що у своєму кількісному вираженні в цілому не змінюють цієї загальної лінійності. Коли ж суспільство входить у виток, то нижнє місце його займає той же ідеал демократії, але уявлення про неї, як і про ідеал демократії в достатній мірі змінюється. І це не кажучи вже про те, що в кожній нації виробляється своє уявлення про демократію: є демократія "японська", "американська", "європейська" тощо.

Політичний ідеал можна досить чітко виявити на такому етапі функціонування політики, коли ясно визначені інтереси найактивніших учасників здійснення майбутньої політичної моделі (особистості, соціальної групи, класу і т.д.), визначені позиції політичної спільності й організовані органи влади, що готуються до реалізації, втілення ідеалу в дійсність — уряд, партії, суспільні спрямування й інші політичні сили. Логічною межею функціонування даного політичного ідеалу є його відносна реалізація. Але при формуванні політичного ідеалу у свідомості суб'єкта виникає необхідність урахування залежних і незалежних перемінних, або, інакше кажучи, чинників, що повинні бути враховані. Число таких перемінних визначається, у свою чергу, межами можливості їх виявити і, що не менше важливо, реагувати на них. Завжди залишаються поза полем зору при формуванні політичного ідеалу які-небудь невідомі або невраховані, але важливі, може бути навіть вирішальні чинники, а також перемінні характеристики влади і її соціального оточення або постійні (культурно-історичні особливості країни, менталітет суспільства, політична культура суб'єкта, геополітичні умови, у яких існує держава, тип державності тощо.) які повинні бути враховані при формуванні політичного ідеалу.

Нарешті, число відібраних для аналізу даних може виявитися надмірним, а самі вони — нерівноцінними. Все це можна віднести до раціональних основ виникнення того або іншого політичного ідеалу.

Цілком можливе і інше питання: чи не виявляться більш діючими, а тому і більш раціональними з погляду результатів і наявних засобів, ірраціональні начала політичного ідеалу в суспільній свідомості, засновані на харизмі, осяянні, парадоксі, містифікації, блефі, шахрайстві, інтризі, нарешті, омані?

У тому, що такі підстави політичного ідеалу існують, досить очевидний факт. Але є інша його форма з іншими початками. Ці початки політичного ідеалу виникають у самому соціально-політичному процесі або політичній дії в результаті її невдалого, незавершеного або ж помилкового виконання, тобто, фактично усередині процесу, а не до нього. Тому, на погляд дисертанта, актуальною і поки ще майже не розробленою залишається проблема причин і умов породження саме такого ідеалу, особливо його суспільно значимих конкретних проявів у політичному процесі, ідеології, політичній свідомості. Іншими словами, мова йде про дослідження найважливішої, по суті, проблеми ефективності політики і влади, їхніх начал, політичних помилок, невдалих задумів, прорахунків, огріхів і дисфункцій, що також можуть визначити початок формування нового політичного ідеалу.

Існує і ціла система неполітичних, зовнішніх стосовно політики попередніх умов, що визначають межі формування її ідеалів, кожне з яких може і сприяти і заважати їхньому успішному здійсненню. Мабуть, що такими є наявність відповідному політичному ідеалу настрою суспільства, легітимність влади, розуміння суспільством його власних завдань, спроможність суспільства розуміти себе, своє минуле і перспективи свого розвитку, об'єктивно і без забобонів критично відноситися до себе і до свого керівництва, його лідерів і т.д. Важливу роль серед цих умов грає образ країни, її міжнародний престиж, її зовнішньополітичні відносини, участь у міжнародних політичних організаціях і процесах тощо.

Цілком очевидно, що в цьому добре відомому комплексі умов здійснення політики міститься безліч прорахунків, недоліків і ілюзій, що і взагалі можуть бути в цілому несприятливими. Сьогодні вже точно можна вважати, що політика — це не стільки мистецтво можливого, як це звичайно давно уже вважають, скільки мистецтво неможливого, тобто уміння домагатися необхідних цілей у несприятли-

вих умовах. Тому конкретна політика і ставить стільки проблем перед формуванням політичного ідеалу в політичній свідомості.

До чинників, що визначають межі політичного ідеалу, отже, можна віднести організаційні умови політики і відповідні організаційні межі. Сьогодні політологами все більше уваги приділяється проблемі концентрації і централізації влади і розширенню її обсягів, а також ускладненню функцій держави і спроможності суспільства управляти власним державним апаратом. Складність внутрішнього устрою і зовнішнього оточення виявляється жорстким обмеженням здатності будь-якої великої політичної організації функціонувати досить ефективно, що у свою чергу породжує певні політичні ідеали ефективної влади. Межі ефективності влади в цьому випадку — наслідок специфічних проблем функціонування великих і складних суспільних систем і керування ними. Аналіз такого роду меж можна виявити в працях багатьох авторів [88, 62-65]. Проте дана тема лише побічно стосується предмета даного дослідження.

Звичайно, що не все незрозуміле і неусвідомлене в політиці, не будь-який важко здійснений задум і навіть не всяка помилкова ідея, не всяка похибка виконання породжує політичний ідеал. Він виникає, якщо хибність тієї або іншої установки, політичної теорії або практики не усвідомлюється, або усвідомлюється без належних висновків, не відразу, не своєчасно і не всіма, і тим більше приховується від суспільства і від самих носіїв політичної влади. Тоді в суспільній свідомості включається механізм формування політичного ідеалу. Природно, це відбувається на фоні гострого невдоволення людьми своїм соціальним станом (подальше зубожіння, невиплата заробітної плати тощо). Тут слід звернути увагу на один важливий момент. Якщо сутність ідеалу полягає у відбитку, що випереджає розвиток дійсності, то від наявних властивостей суспільного середовища залежить оптимальність сполучення далекосяжності і достовірності відбитка перспектив особистості у зв'язку з тенденціями розвитку структури суспільства. Завдяки здатності до самоорганізації та самовідтворення, суспільна система аналогічним чином впливає на структуру особистості і захищає її свідомість від перенасиченості ідеалами. У випадку такої перенасиченості, незадовільне теперішнє доволно підмінюється іде-

альним майбутнім, а конструктивний підхід до певних вад дійсності поступається місцем стихійним акціям протесту проти неї в цілому. При цьому ігнорується те, як зазначає В. Ларцев, що тривалість реалізації будь-якого ідеалу перевищує терміни задоволення інтересу або потреби особистості [38, 83].

Тому своєрідною формою ірраціонального є фаза чекання здійснення політичного ідеалу. Як правило дане чекання передуює соціальній і політичній кризі, коли політика не відповідає запитам суспільства, ставить його розвиток під загрозу і потребує радикальної перебудови. Якийсь час залишається надія на запобігання кризи, зберігається віра в ефективність політики, що на ділі уже втратила її і продовжуються пошуки альтернатив, дієвість котрих реально нічим не можна підтвердити. Динаміка альтернатив і вибору рішень природно приходить у сутичку зі статикою безальтернативної і безвідповідальної політики. Як зазначають М. Михальченко та З. Самчук, найбільший внесок у віртуозне мистецтво колективної безвідповідальності в останнє десятиліття внесли саме пострадянські терени. Ймовірно, якраз з цих причин тут і трансформація суспільного буття не може ввійти в потрібну колію [89, 52] Але, разом з тим, острах відповідальності і небажання політиків приймати рішення, самі по собі — сильні чинники, що є ідеалотворчими, котрі закінчують із надіями на те, що усе в політиці якось складеться саме собою.

Вирішення кризового стану стає тим самим і кінцевою стадією існування політичного ідеалу. Але саме в такі часи бідунів і переломів створюється найбільш сприятливий ґрунт для появи різного роду ідеалів про досконалий устрій суспільства. Основним ідейним джерелом їх побудови є спадщина утопічних ілюзій та мрій, політичні концепції вдосконалення капіталізму, соціалізму, демократії, концепції екологізму тощо [90, 363]. Сьогодні, за словами В. Литвина, “від розгубленості чи невизначеності люди ладні кидатися у крайнощі, різні утопії — на кшталт тієї, що можна створити державу, якої ще не було, або піти шляхом, яким ще не ходив ніхто, або скопіювати певну модель і перенести на український ґрунт” [91]. Звідси випливає, наприклад, сліпа віра у новітню ринкову ідеологію, яка ніби відтворює утопічне підґрунтя й використовує магічний інструментарій

ідеології комуністичної. Вона поступово набуває сили у суспільній свідомості як мрія про “втрачений рай”, або “золотий вік”.

Існують ще більш значні, історичних масштабів межі політичного ідеалу, що органічно пов'язані з межами самої держави. Вони виникають при порушенні балансу сил влади і суспільства — постійної проблеми політики. Сильна влада в слабо розвиненому суспільстві (в економічних, соціальних, культурних і культурно-політичних, моральному відношеннях), тобто в гобсианському "природному стані", або придушеному тією ж державою, породжує ідеали благодійності державного правління, тобто певні розрахунки на перетворюючу роль авторитарної або тоталітарної державності. Доброчинна відтворююча роль держави виявляється повною мірою тільки при рівності соціальних партнерів — розвиненого суспільства і такої ж розвиненої, сильної держави. Не держава, як відомо, створює суспільство (хоча і бере участь у його створенні), а суспільство — державу. Тому особливо серйозна утопічна помилка, як здається дисертанту, — це розрахунок на створення державними засобами громадянського суспільства. Це типовий псевдоідеал благого правління, надія на доброго самодержця, мудрого керманича, всевладну партію. Влада бере участь у соціальному процесі, може спрямовувати його і контролювати навіть, можливо, спираючись при цьому на принцип “контролюючої інквізиції”, але не визначати. Тоталітаризм ХХ сторіччя саме і претендував на перебудову суспільства політичними засобами. Що ж стосується "упровадження" специфічної державної, навіть “національної” ідеології і моральності, то в науковій літературі і досі можна зустріти вкрай різноманітні точки зору [92, 331].

Розходження функцій, повторюваність, можливість кризової фінальної фази, що завершує або перериває граничний процес, дозволяє диференціювати межі політичного ідеалу і розробити деяку їхню типологію. Можливий розподіл меж політичного ідеалу на недосяжні (абсолютні) і досяжні (відносні). Межі їх переборні на відміну від індивідуальних меж кожної окремої фази суспільного або історичного процесу, тому що відбуваються у свідомості суб'єкта. І в кожному новому випадку розпізнати вже виниклий політичний ідеал — це означає констатувати

факт, що вже здійснився, що, звичайно, саме по собі дуже важливо. Але ще важливіше передбачати можливу перспективу і межі його розвитку.

Ідея межі покликана зіграти насамперед конструктивну роль при формуванні політичного ідеалу. Вона служить розпізнаванню істинних, реальних можливостей і перспектив якогось процесу, що досить важливо для соціального і політичного проектування і конкретної політичної практики. Ідея межі і сама її наявність не означають того, що існує обмеженість в абсолютному змісті поняття — це саме уявлення про межі можливого і реального як властивостей речі, явища, процесу. Межа відгороджує те, що виникає і що зникає, явище, що змінюється і що замінюється у рамках даної системи того або іншого розвитку, хоча існують і межі самого розвитку [93, 6]. Тому граничність, насамперед, як міра раціонального — ірраціонального в політичному ідеалі повинна бути усвідомлена, оскільки вона не дозволяє вийти за межі можливого і припустимого без негативних наслідків, виникнення кризових прикордонних ситуацій, і що особливо важливо — без ілюзій щодо можливості якогось явища.

1.4 Субординаційні та координаційні зв'язки політичного ідеалу: національні ідея, ідеологія, мрія, політичні віра та міф

Політичний ідеал у даний час може мати максимально-творчий національний масштаб, а не тільки планетарний чи етичний. Звідси і роль єдиної національної ідеї, національної мрії, ідеології, політичної віри, навіть міфу у процесі його формування. Як це розуміти і яким чином сьогодні можна визначити субординаційні та координаційні зв'язки між цими поняттями і політичним ідеалом?

Насамперед, дисертанту видається досить ймовірним, що сам факт масштабності політичного ідеалу може привести його до національної ідеї. З другого боку, за словами І. Кресіної, більш помірковані “тлумачі” національної ідеї стверджують, що вона має стати своєрідним “синтетичним ідеалом”, ду було б усього потроху: і ліберального, і національно-культурного [94] Чия це буде ідея — це вже цілком інше питання. Йдеться навіть не про її ментальність. Але ж почнемо з того,

що сьогодні і перед українським народом встала нагальна потреба відтворення національної ідеї. Якщо обмежитися формально-логічним визначенням, то національна ідея — це соціально-психологічний феномен, що має багатшарову структуру, де співіснують ідеї, погляди, почуття широкого спектра — від національного до націоналістичного. Це сукупність ідей, системи поглядів на об'єднання нації навколо загальної мети, корінних принципів даної держави, що відбиває довгострокові внутрішні і зовнішні інтереси народу, що в ній проживає, спрямованих на зміцнення державності і подальший її розвиток [95, 8]. Національна ідея також передбачає забезпечення економічного росту нації, посилення ролі національної держави в розміщенні економічних ресурсів і задоволенні економічних потреб суспільства [96, 166]. У літературі справедливо відзначається, що на сучасному етапі, коли мова йде про те бути або не бути українській державі й українській нації українська ідея повинна бути вкрай сконкретизована [97, 14]. Проте в Україні національна ідея поки що не розроблена, незважаючи на існування національної історії, національних традицій, національних інтересів [96, 165]. Це пояснює те, що соціальний і культурний виміри українського суспільства можуть у будь-якій точці розмикатися, розколуюватися. Це означає, що в суспільстві ослаблені механізми виживаності, можливості приймати ефективні рішення, створювати для цього необхідні організаційні форми. Серед них можна вказати й на існування різних форм соціальної патології: кульгаві політичні та економічні рішення, двовладдя, не дотримання посадових обов'язків, не вчасне виконання договорів, не сплата податків, порушення законів, умов і правил, зволікання суспільними інтересами і т.д. Вони характеризуються стійким прагненням не стільки переборювати розкол, скільки адаптуватися до нього, до процесів, що підсилюють дезорганізацію, незважаючи на можливість необоротності [98]. Тоді на основі чого ж може відбутися синтез устремлінь у нашій державі різноманітних спільностей партій тощо? Адже очевидно, що держава існує лише остільки, оскільки існує головна, загальна ідея. І навпаки, якщо зникає така об'єднуюча ідея, то рано чи пізно розпадається і держава. У якості тривіального прикладу можна назвати СРСР. Слушним з цього приводу видається зауваження російського суспільного діяча В. Медикова. У суспільстві

ві, стурбованому виключно матеріальними потребами, ніколи не сформується національна ідея, а це значить, що «якщо людина, суспільство не піклуються про душу, духовний розвиток, вони приречені на вимирання. Свято місце порожньо не буває. Якщо немає стрижня, ідеї, то це місце заповнюється потворними формами» [99]. Далі В.Медиков продовжує свою думку: «Людина — це не шматок м'яса. Це в першу чергу душа. А потім уже тіло. Грубо: душа — 99%, тіло — 1%. І там, де є ідея, є життя і його продовження. Це можна простежити по окремій людині, по сім'ях, колективам, суспільствам, країнам»[99].

Тому дисертант припускає, що на певному етапі історичного шляху держави дану роль стрижневої ідеї може виконувати політичний ідеал. Проте в цьому аспекті вже не мається на увазі політичний ідеал окремої особистості. Мова йде про такий політичний ідеал, котрий сприймається багатьма і у такому випадку, набуває ознаки ідеалу суспільного і служить своєрідним синтезатором тих політичних ідеалів, що існують у суспільній свідомості в даний час. Для цього є певні підстави.

Сучасні науковці вважають, що стрижнем української національної ідеї є ідеал соборності — вільне об'єднання індивідуальностей, єдність багатозначності. Ідеал соборності супроводжував формуванню українського національного характеру, що визначають живучість, працьовитість, поступливість. Національний ідеал — це вища мета національних устремлінь. Він визначається глибинними інтересами і потребами нації і є метою національно-демократичних і ідейних прямувань. Вочевидь, що для його досягнення необхідні колективні зусилля, активна діяльність усіх членів суспільства [96, 165]. Більшість дослідників наголошують на тому, що національна ідея виступає як внутрішній чинник нації, тоді як зовнішнім виступає державність, що сила національної ідеї обумовлюється поєднанням в ній чуттєвого та національного начала, що вона включає як чітко визначену мету — ідеал, до якого прагне нація, так і шляхи реалізації цього ідеалу. Можна погодитись з С. Бандуркою та В. Греченком, коли вони пишуть про те, що характерною особливістю національної ідеї є її саморозгортання, яке можливе за умов еволюційного розвитку [100, 227]. Розглядаючи проблему національної ідеї, необхідно

враховувати конкретно-історичні обставини, основні тенденції і особливості державотворення в сучасній Україні. Як зазначає академік НАН України І. Курас, “...своєрідність ситуації, що склалася в Україні, полягає в тому, що відбуваються два паралельні процеси - становлення державності й подальша консолідація української нації як багатоетнічної, полікультурної спільноти” [101, 259].

Разом з тим, між національною ідеєю та політичним ідеалом існує, на погляд дисертанта, певне і досить небезпечне протиріччя. З цього приводу здається досить слушною думка Є.Бистрицького. Він відзначає, що справжнє політичне значення національної ідеї полягає у вирішенні проблеми легітимації; у випадку України — узвичаєння нової, посткомуністичної влади, іншого політичного режиму. Політика є реальним уособленням поділу єдиного — влади — між членами суспільства та знанням про закономірності її розподілу. Використання образів національної ідеї в пострадянському політичному дискурсі тим часом заступає політичну організацію суспільства як таку. Йдеться про немовби задалегідь легітимну політичну організацію спільноти — тієї спільноти, яка ще тільки виборює право на цільне утвердження розподіленої між її членами (громадянами) влади. Національна ідея ще не є достатньою ознакою політичної організації нації... Звичайно, можна цим ім'ям позначити й сферу політичного — сферу розподілу влади. Але в такому разі національна ідея — не є і не може бути поняттям власне політичного шару людських взаємин, її таїна — це таїна легітимації певної влади. Ототожнення національної ідеї з режимом (вважай – політичним ідеалом,— В.К.), що отримує соціально-політичну легітимність на її основі, призводить до виникнення небезпечної ситуації його самоузаконення і загрози політичної сваволі. Однозначне політичне витлумачення національної ідеї неодмінно зумовлює наївне, спрощене на користь владників, позакритичне уявлення про їхню немовби природну легітимність [92, 330-331].

З іншого боку слід погодитися і з В. Медведчуком відносно того, що будь-яка країна, незважаючи на домінуючий у демократичних суспільствах принцип ідеологічного плюралізму має свою державно-правову ідею, що об'єднує весь народ, що має загальнонаціональний характер [102]. Усвідомлюючи абстрактний ха-

ракти заклику до впровадження ліберально-демократичних, загальнолюдських цінностей, значна частина вчених та громадсько-політичних діячів виявляють постійне прагнення поєднати їх з українською національно-державною ідеєю [103].

Не обминути в цьому зв'язку також питання про необхідність державної і національної ідеології (за відповідних умов їх можна вважати за одне і те ж, хоча більш строгий підхід говорить, що це не зовсім так). Сьогодні з'являються нові концепції, де під ідеологією розуміють універсально широкий контекст існуючих в суспільстві уявлень про сутність суспільства і цілі його розвитку. Наприклад, В.П. Заболоцький обґрунтовує термін "суспільна ідеологія", її відміну від ідеології державної тощо [104, 60-61]. С. Телешун вживає термін "загальнонаціональна ідеологія" [105] тощо.

Отже, зазвичай, на питання про необхідність існування державної ідеології відповідають, як правило негативно [92, 327], що її взагалі існувати не може, тому що вона може бути лише класовою або партійною. А оскільки в нашому суспільстві в даний час спостерігається протистояння різноманітних партійних ідеологій, то відкидається всяка надкласова надпартійна ідеологія. Але, як видається, саме відсутність у нас об'єднуючої національно-державної ідеології є однією з причин розгулу сепаратизму, анархії, націоналізму й інших деструктивних тенденцій. Національна ідеологія — це комплекс ідей щодо будівництва держави, свободи нації і людини, соціальної стабільності, демократії, екологічної безпеки тощо [96, 166]. Її відсутність гальмує і духовно-культурний розвиток української нації, і національних меншостей. "Анклави новоприбулих і древніх етносів, імітуючи чужий досвід, — відзначається в одному з останніх досліджень, що розкривають цю проблему, — часто діють на користь соціальним силам, що не зацікавлені у відновленні української державності. Це може призвести до етнічного розірвання і руйнації етнонаціональної цілісності" [96, 166]. Мабуть, не випадково тому і те, що нігілістичне відношення до єдиної державної ідеології на практиці найчастіше веде до підміни загальних інтересів груповими, клановими, або в кращому випадку, до зведення інтересів ідеології до політики, а в більшості випадків і до політиканства. Прикладів тому можна привести скільки завгодно з нашого повсякденної практи-

ки. Але необхідно врахувати те, що держава — більш широке утворення, ніж класи або партії, що ідеологія і політика — це різні форми суспільної свідомості. Та й межі таких понять як "держава" і "нація" також не співпадають одне з одним. Держава — це не етнічна одиниця, а народ як політично й економічно організована спільність. Вона хоча і складається з безлічі підсистем різноманітного рівня і конфігурації, але являє собою функціонально взаємозалежну систему. Все це й обумовлює наявність спільного інтересу, що повинен бути вище будь-яких приватних інтересів локальних груп. Саме на цій основі виникає система цінностей, що набувають загального значення.

Слушним здається зауваження О. Лановенка: насамперед треба задекларувати "точку відліку" у вигляді тієї безумовної соціальної і громадянської цінності, яка була б близькою і зрозумілою переважній більшості населення країни. Адже, якщо задекларована соціальна і громадянська цінність буде близькою і зрозумілою, скажімо, лише незначній частині населення, вона виявиться у функціональному плані недостатньо ефективною і буде нездатною об'єднати людей для досягнення відповідної мети. Якщо ж така цінність буде близькою і зрозумілою значній, але не переважаючій частині населення, вона обов'язково викличе розкол у суспільстві [106, 3].

Отже, державно-національна ідеологія повинна задовольняти і потреби різноманітних соціальних прошарків населення, обґрунтовувати становлення державності не як радикальну зміну знаків розвитку і всіх цінностей, а як систему технічних прийомів, що, з одного боку, повинні стимулювати розвиток країни, а з іншого боку — дозволити зберегти індивідуальність нації, етнонаціональних спільнот. Їхні інтереси і цінності можуть бути виражені як спільні цілі даної держави і знайти відбиток у його ідеології. У цьому зв'язку важко погодитися з тими, хто заперечує єдину державну ідеологію. Без такої ідеології національної згоди неможливий ні розвиток державності, ні соціально-політичний розвиток суспільства. Хоча виступи проти ідеології, її існування й активної ролі мають досить широкий розмах, вони ніяк не усувають того реального факту, що вона була і залишається вельми значним фактором усякого суспільного ладу, необхідним і важливим засо-

бом його функціонування і розвитку. Показово, що навіть ті, хто вперше проголосив деідеологізацію суспільства, кінець ідеології — Д. Белл, С. Ліпсет і ін. — пізніше були змушені відмовитися від своїх пророкувань. Так що "теорія деідеологізації", виникнувши на Заході на початку 60-х рр., протрималася в багатьох менш десятиліття, перемінивши "теорією реідеологізації". Чому так відбувається? Чому наполегливі заклики до деідеологізації виявилися мертвонародженими? Не тому, звичайно, що життя вимагає підкорити економіку, політику, культуру ідеології, а тому, що усі вони у своєму "чистому" вигляді не можуть замінити ідеології, обходитися без її участі. Суспільство завжди має потребу в ідеології, що дозволяє мати раціональну економіку, реальну політику, передову культуру, що поєднує чи народ народи в ім'я майбутнього, стійкого і перспективного розвитку, в ім'я ясно усвідомленої мети.

Відсутність державної ідеології, що одухотворяє й активізує народ, що консолідує суспільну свідомість і соціальні інститути, негативно відбивається не тільки на стані економіки і культури, але і суспільної психіки. Як докладно показав ряд відомих учених — психологів і медиків, при відсутності в державі ідеології немислиме життя не тільки держави, але й окремої людини [107, 47]. Життя без державної ідеології, що відповідає своєму поняттю, активно відбилася в нас на таких характерних прикметах нинішнього дня, як корупція, бандитизм, проституція, безробіття, як і в тім факті, що величезна кількість населення України зараз живе в стані затяжного психоемоційного і соціального стресу, що викликає зріст депресій, психозів, наркоманії.

Погодимося з Б. Панасюком: вирішати загальнонаціональні проблеми без участі народу, який їх усвідомив і сприйняв, практично неможливо [108, 4]. Крім того, розвиток сам по собі потребує ідеологічної впевненості.

Звичайно, з одного боку, будь-яка ідеологія затверджує, що саме і чому вважати справедливим у відношеннях між людьми, вона оформляє систему цінностей певної групи, специфічну ієрархію цілей. Найважливішими атрибутами будь-якої ідеології є інтровертність і доцентровість, у котрих, зрозуміло, укладена потенційна, та й реальна небезпека для суспільства й особистості. Адже в системі ідеологі-

чно вибудуваних групових цінностей виправдується експансія даної групи стосовно інших груп суспільства за принципом "усі, хто не з нами, той проти нас". Подібна експансія групи, нації, класу тощо здійснювалася не раз у повній відповідності з ідеологією — це вірно. Та слід відразу заперечити: в даному разі йдеться не про доцільність чи необхідність повернення до того феномена, який колись називався ідеологією наукового комунізму, або до створення будь-якого його аналогу. Слід погодитися з В. Бабкіним відносно того, що сьогодні ідеологія має бути "не довірливим набором догм, упереджених уявлень панівних верств населення, приправлених міфами та облудними обіцянками, а чітко визначеною глибоко обґрунтованою програмою суспільного розвитку, що спирається на наукові дослідження і висновки" [109, 70].

У теоретичному аспекті очевидно, що не будучи підкріплені повноцінним ідеологічним життям, загальнолюдські цінності неминуче перетворюються в ідеал, недієздатний допомогти у вирішенні будь-яких соціальних конфліктів. А відмовившись від ідеології, суспільство не може відмовитися від виконання своїх основних функцій, що здійснюють цілком конкретні соціальні групи. Якщо ж не розвивається свідомість групи, її ідеологія, то поведінка цієї соціальної групи стає непередбаченою і регламентується не загальноновизнаними нормами, що завжди враховуються при виробітку ідеології, а неясними й інстинктивними позивами колективного несвідомого. Це яскраво демонструється сьогодні в міжетнічних конфліктах, у так званому "феномені юрби". Крім того, не можна зажадати від соціальної групи неможливого — забути свій груповий інтерес або зневажити ним. Основою ж політично усталеного суспільства, як видається автору, саме і є система взаємодіючих соціальних груп, самосвідомість яких розвинена до рівня розгорнутих ідеологій. "Жодне цивілізоване суспільство, жодна політична система не обходиться без ідеології, — зазначає І. Чудінова, — оскільки саме ідеологія встановлює зв'язок між світоглядом і нормами поведінки людей, надає сенс змінам, що відбуваються у суспільстві, пояснює і виправдовує суспільні реалії через співвідношення їх з вищими цінностями" [110, 122]. Тому саме поняття "ідеологія", навіть без його конкретного наповнення є цінністю національною. Цілком деідеологізовані суспі-

льства історії невідомі. Швидше за все, і в майбутньому таких суспільств не виникне, тому що людина не може жити без думок, творчості, ідей. Це її відмінна родова особливість, що може зникнути тільки з загибеллю всього людства. Розвиток економіки, культури, політики без якоїсь ідеології неможливі. Але ж зрозуміло, що "гуманістичному суспільству необхідна і гуманістична ідеологія" [111, 55].

І, нарешті, найголовніше — ідеологія може те, чого не можуть інші форми систематизації ідей: виробляти суб'єктивні уяви бажаного, тобто фактично певний політичний ідеал, тому що сама по собі ідеологія тісно пов'язана з політикою.

Які ж можуть бути координаційні зв'язки між політичним ідеалом, національною ідеєю та мрією? Цікаве зауваження А. Сміта, котрий у своїй книзі «Націоналізм у ХХ сторіччі» відзначав, що національний ідеал повинен містити в собі певний тип солідарності і політичної програми, тобто неминуче веде до націоналізму. А той у свою чергу, містить такі елементи як мрію, культуру, солідарність і політику [112, 2]. Якщо взяти до уваги наявність зазначених елементів у національному політичному ідеалі (уявивши собі в цьому випадку гіпотетичну можливість, що він поділяється усіма), то здається, що таке поняття як "мрія" завжди існує, як правило, суб'єктивно й автономно. Насамперед зауважимо, що значення мрії в становленні ідеалу характеризується тим, що вона активізує діяльність людини. Мрія впливає з важливих принципів, що визначають умонастрій народу, таких, наприклад, як розуміння гідності людини, розвиток її самосвідомості під впливом умов життя. Певно, що соціальні умови визначають характер мрії, її мету та значущість. Але ж на цій стадії ідеал не має чітких ознак: дістають розвиток лише прагнення людини як виявлення її матеріальних та духовних потреб. Показовим є те, що в сучасній науковій і публіцистичній літературі з'явилося таке поняття як «українська національна мрія» [113; 114; 115; 116]. Що ж стосується субординаційних зв'язків між цими поняттями, то, на погляд дисертанта, тут може бути відкрито поле діяльності для широкого теоретичного дискурсу. Причому, не безгрунтовно ті, хто займаються тією або іншою проблемою (ідеалу, національної ідеї, української мрії) відстоюють цілком протилежні точки зору.

Так, дисертант вважає, що мрія з необхідністю вплетена в тканину будь-якого ідеалу і грає значення підпорядковане. Проте, деякі сучасні автори навпаки вважають ідеал компонентом мрії. Найчастіше функції та сферу побутування національної мрії змішують з історичною пам'яттю [114, 70] або відповідними показниками національної ідеї [114, 4-5]. На думку В. Заблоцького та В. Ляшенка, національна ідея має "існувати не інакше, як у вигляді національної мрії" [113, 3]. Водночас дослідники вважають національну мрію "суттєвою складовою частиною національної ідеї". Національній мрії приписуються ознаки, характерні для національної психології в цілому. До важливих ознак національної мрії відносять її суспільну дієздатність, можливість саму себе реалізовувати.

Ю. Канигін та З. Ткачук певні, що "не можна "загальмувати" на мрії, не зробивши вирішальних кроків до логічного осмислення програми дій", що "ідеї передують мрії, спогади" і що настають моменти, коли мрія повинна "логічно вибудуватися в програму, яка дасть уявлення про те, що і як треба робити", тобто мрія сама стає програмою дій [114, 97]. З цього приводу цікаві зауваження І. Кресіної: «Подібні "вимоги" до національної мрії є якраз результатом мрійливого, неконкретного підходу до аналізу такого цілком певного соціально-психологічного феномена, яким є національна мрія. Адже якщо припустити, що вона "відкрита" і "зразкова для інших", то чому б українцям не запозичити американську чи японську мрію (цікаво, невже й там продуцентами таких мрій є лише фермери?) і не запропонувати, в свою чергу, їм трошки від своєї мрії?» [116, 15].

Водночас, одним з істотних відмінностей української національної мрії від національної ідеї і політичного ідеалу являється (і в цьому дисертант солідарний із згаданими вище науковцями), що її виробляє етнос, нація в цілому, а еліта може її більш чи менш вдало сформулювати. Національну мрію не можна вигадати, тим більше "запровадити" у свідомість людей. Вона народжується в глибинах народного руху. На відміну від національної ідеї, та політичного ідеалу національна мрія не звернена у минуле, не обтяжена рефлексіями історичних сюжетів. Національна мрія якраз спрямована у майбутнє. У мрії фіксується прагнення повернути минуле, знов зажити безжурним життям [116, 20]. Порівняно з національною іде-

єю та політичним ідеалом, що динамічно коригуються в своїх змістових параметрах залежно від суспільно-політичних парадигм розвитку нації, національна мрія більш консервативна. Як продукт національної психології вона не підвладна політичній кон'юктурі. Тому її не можуть заступити нав'язувані лідерами, елітою ідеологеми.

Не безцікавим і не безпідставним, на погляд дисертанта, є також і питання про природу та доцільність існування політичної віри та міфу. Слід погодитися з авторами “Політологічного енциклопедичного словника”, що політична віра — це ставлення до дійсності, продиктоване глибокою прихильністю до політичного ідеалу, векторно-регулятивний чинник змін у суспільному житті [1, 56]. З іншого боку, на думку дисертанта не вірно прямо ототожнювати політичний ідеал з політичною вірою, котра за думкою авторів словника є “ особисто набуті, емоційно пережиті й визнані політичні ідеали... [1, 56]. Дійсно, політична віра, як одне з основних джерел громадської думки, важливий чинник, що визначає політичну атмосферу країни. Вона зумовлюється освітою, політичною практикою, пропагандою, утвердженням авторитету держави, партій, громадсько-політичних організацій та їхніх лідерів. Витоки політичної віри у довір'ї політичному авторитетові, інституціям, впливовість яких тісно пов'язується з моральністю, гуманізмом, домінантою людського життя, генетичним ходом культури. Завдяки цьому політична віра, з одного боку, зумовлює вірність і впевненість у правомірності конкретних політичних зусиль, а з іншого — стимулює політичну інтенцію на вольову сферу людей у такий спосіб, що на їхньому озброєнні опиняються ти чи інші політичні цінності, передусім ідеал, надія чи мрія, тобто духовні спонуки пізнання й діяльності [1, 56]. Чим більше в політиці прихованого, недоступного громадянам, непізнаного, тим ширшою є сфера політичної віри як одного із чинників політичного ідеалу.

Політичний міф також не варто плутати ні з ідеологією, ні мрією. Але так само як мрія й ідеологія він щільно уплетений у тканину політичного ідеалу. Міф — це цінність особливого роду, що вказує на напрямок життєдіяльності людини. Він стабілізує суспільство, а воно, у свою чергу, не може існувати без міфів і саме

створює їх [117, 103-128]. Чи вірили ми в міф про головну роль робітничого класу, або "направляючу і керівну" роль КПРС у радянському суспільстві? У міф про дружбу народів і національну єдність? У міф про можливість побудови комуністичного суспільства? У якійсь мірі вірили, а в якійсь ні. Справа навіть не в цьому, а в тому, що сьогодні наше суспільство не в змозі визначити меж свого розброду і хитань. Не останнє місце в цій причині займає відсутність узвичаєних міфів, як цінності в суспільній свідомості. Тому і міф, і ідеологія, мрія є тими цінностями, ігнорувати котрі не можна.

Отже, досліджуючи концептуальні основи політичного ідеалу, можна, на наш погляд, зробити наступні висновки:

По-перше, сьогодні існує гостра потреба не тільки в розширенні історичних досліджень з проблеми політичного ідеалу, але й в удосконалюванні їхньої структури. Якщо основні ознаки і закономірності розвитку буржуазних і комуністичних суспільних ідеалів стали предметом спеціального аналізу, то дослідженням суспільного ідеалу попередніх епох (античності, середньовіччя, епохи Відродження) присвячено робіт значно менше.

По-друге, включення у визначення політичного ідеалу категорії "утопічна свідомість", на думку дисертанта, правомірно тому, що саме по собі поняття "ідеал" — суттєвий конструктивний елемент утопічної свідомості, а не навпаки.

Але існує принципова відмінність ідеалу від утопії. Утопія є такий ідеал, родова специфіка якого визначається не можливістю його практичної реалізації, не ступенем трансцендированості, не функціями і не хронотопічними особливостями, а способом продукування ідеалу. Утопію можна визначити як довільно сконструйований свідомістю образ соціуму, що виступає або в якості об'єкта споглядання, або мети практичної діяльності людини. Затвердження ідеалу як факту емпіричної дійсності, "факту досяжного майбутнього," або "майбутнього факту" складає суть утопізму.

По-третє, в діалектичному розумінні політичний ідеал є відображенням об'єктивної реальності, тих його ознак і тенденцій, що виходять із закономірностей і корінних можливостей розвитку суспільства. Ця особливість ідеалу відрізняє його

від таких категорій як уявлення, сприйняття, судження, умовивід і т.д. Останні характеризуються відбивною спроможністю, у той час, як у процесі еволюції політичного ідеалу можна було спостерігати його прямий взаємозв'язок із пізнанням, як відображенням дійсності, спонукальними мотивами і практичною діяльністю людей. Безперечно і те, що політичний ідеал межує із категоріями "інтерес", "мета", "потреба" і ін.

По-четверте, загальною теоретико-пізнавальною основою політичного ідеалу є здатність свідомості до випереджаючого відбиття і передбачення в ньому результатів людської діяльності, що у найбільш яскравому вигляді виявляється у вищій формі теоретичного освоєння дійсності — в ідеї. Отже, саме корінні, тобто, гранично усталені потреби й інтереси, на відміну від тимчасових, минулих, повинні визначати зміст політичного ідеалу. При цьому безпосередньою причиною його створення є навіть не інтерес або сукупність інтересів, що направлені на об'єкт, а якась сформована на їхній основі духовна потреба в ідеальній моделі об'єкта, тобто в ідеалі.

По-п'яте, сьогодні, як уявляється, політичний ідеал не може бути позачасовою конструкцією, що розрахована на абстрактну людину й абстрактне суспільство. Як найдинамічніший ідеал, стосовно інших, що формуються в політичній свідомості, він повинен бути життєвим і максимально довгостроковим, щоб являти собою основу виходу із соціально-політичної кризи суспільства, тому що лише те суспільство може домогтися і домагається успіхів в економічних, соціальних, політичній сферах, що сповідує систему усталених цінностей, у тому числі політичних ідеалів.

По-шосте, прийомом конструювання ідеалу є ідеалізація, що абстрагується від полярності позитивного і негативного. Ідеал є завжди уявним запереченням існуючого недосконалого етапу дійсності, і, як ідеалізоване відображення, має свої обмеження. Формуючись у запереченні дійсності, він деякою мірою відбиває історично обмежене уявлення про бажане життя. Ідеалізуючи ті або інші моменти даних явищ, індивід має можливість оцінити в них головний позитивний зміст, що у

реальному житті може бути переплетеним з багатьма іншими другорядними моментами.

По-сьоме, міра істинності політичного ідеалу є одним з основних критеріїв при його оцінці як із погляду відповідності дійсності, так і з погляду його дієвості, функціональності й ефективності. В історії філософії ідеал ототожнювався з істиною. Тому вчення про ідеал не могло розвиватися. Разом з тим, ідеал зв'язаний з істиною, знаннями, світоглядом носіїв ідеалу. Але сам по собі ідеал не є істина, ідеал є точним уявленням про бажану зміну реальності, відповідність знання суб'єкту, тому що він дає нам картину світу не таким, який він є, а яким він повинний бути відповідно до нашого бажання. Тому люди втілюють у життя не істини знання, а ідеали, що виражають бажання соціальних груп.

По-восьме, існують певні межі політичного ідеалу у суспільній свідомості і у свідомості окремої особистості. До чинників, що визначають межі політичного ідеалу, слід віднести організаційні умови політики і відповідні організаційні межі тощо. Існують ще більш значні, історичних масштабів межі політичного ідеалу, що органічно пов'язані з межами самої держави. Вони виникають при порушенні балансу сил влади і суспільства — постійної проблеми політики. Можливий розподіл меж політичного ідеалу на недосяжні (абсолютні) і досяжні (відносні).

По-дев'яте, між політичною вірою, міфом, ідеологією існують певні координаційні зв'язки. Чим більше в політиці прихованого, недоступного громадянам, непізнаного, тим ширшою є сфера політичної віри як одного із чинників політичного ідеалу.

РОЗДІЛ 2

АНТИЧНІ КОРИННЯ ПОЛІТИЧНОГО ІДЕАЛУ ТА ЙОГО ВТІЛЕННЯ В УМОВАХ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

2.1 Політичні ідеали Стародавньої Греції докласичної доби

Дослідження історично першого політичного ідеалу і соціальних умов його виникнення означає одночасно і пошуки відповіді на питання: коли і чому стає можливим і необхідним поява політичного ідеалу? Очевидно, що в умовах родового ладу поява навіть зачатків політичного ідеалу неможлива. Рід — це той простір, де людина замкнута своїми дуже вузькими інтересами, що обумовлені об'єктивною необхідністю виживання. Матеріальні умови її існування, а це головне, знаходилися в прямій пропорції з рівнем її свідомості і розвитку. Власне й особистості, як сутності людини, що виявляється в її індивідуальних особливостях, у той період по суті ще не було. Інтереси і цілі роду були в той же час інтересами і цілями кожного його члена, а, отже, не виникало питання і про суспільство, яке щонайкраще сприяло б задоволенню потреб особистості. Очевидно, що зародження політичного ідеалу можливе лише на рівні рабовласницького суспільства. Принаймні, до цього періоду (VII в. до н.е.) відноситься виникнення першого з відомих ідеалів суспільного устрою — античного ідеалу "золотого віку", того часу, коли люди жили щасливо і безтурботно, у повній гармонії з природою. Сама ідея "золотого віку" існувала у багатьох народів, але його не можна вважати ідеалом політичним хоча б тому, що політика в цей час ще не відокремилася від синкретичної свідомості. У народів Китаю "золотий вік" пов'язаний з іменами правителів Яо і Шуня, у Єгипті — із правлінням Осириса і Ізиди. За повір'ями майя також щасливо і безтурботно жили перші покоління людей. Своєрідний прототип ідеї "золотого віку" — древньоіудейський міф про рай і вигнання з нього Адама й Єви. Єдиною основою цієї ідеї, що цементує, у різних народів саме і є міф. Міфологія властива всім древнім народам, тому що міфи виникали на стадії розкладання родового ладу і відбивали складні, а часом і трагічні для їхніх сучасників суспільні

процеси. Але характерним і важливим є одне — при всієї "популярності" ідеї "золотого віку" у різних народів, саме в Стародавній Греції він виступає як суспільний ідеал.

Безпосередні зародки майбутніх політичних ідеалів знаходяться вже в поемах Гомера, але навряд чи тут ще можна говорити про цільний політичний ідеал: гомерівський епос не малює картини бажаного майбутнього устрою і не зорієнтований у часі. Елементи ідеалу знаходяться, наприклад, у легенді про Єлисейські поля і про острів Схерію. В "Одисеї" (пісня 6 і 7) Гомер ідеалізує два цікавих моменти: віддаленість жителів Середземноморського басейну від населеного світу і можливість швидко пересуватися по морю для своєї безпеки. Тобто, ця проблема стосується всіх жителів, без урахування їхньої соціальної приналежності. У цих історіях Гомера не міститься соціальних протиріч, отже, вони не могли перерости в ідеал якогось суспільно-політичного устрою. В усьому іншому життя на острові Схерія, наприклад, нічим не відрізнялося від життя жителів, існувавших реально Пілоса і Лакедамона. Проте грецький епос, на погляд дисертанта, виконав одну дуже важливу функцію: він забезпечив можливість появи історично першого ідеалу суспільного устрою, потреба в якому виникла в міру поглиблення майнової нерівності. У пошуках виходу з положення, що все більше погіршувалося, люди зверталися думками в минуле, коли рід піклувався про своїх членів. Уявлення про щасливе минуле виражали насамперед інтереси хліборобів, що у той період склали значну частину населення Греції. Безперечно, що ці уявлення виражали й інтереси рабів, що у той час значно перевищували число вільних греків. Так, в період найвищого розквіту Афін, загальна кількість вільних громадян, включаючи жінок і дітей, складала приблизно 90000 осіб, а рабів нараховувалася 365000 [118, 131]. І, нарешті, торгівля притягувала до Афін багато чужоземців, що селилися тут заради легкої наживи. Проте вони також залишалися безправними і беззахисними. Інтереси цих груп були певною мірою суперечливі, але без з'ясування їхнього соціального стану неможливо відповісти на запитання: чому почалася ідеалізація родового ладу, первіснообщинних відносин, тобто того суспільного ладу, коли

рабство було так само невідомо людям, як і приватна власність,— усі предмети були загальнонародною власністю [119].

Ідеал грецького "золотого віку" пов'язаний з ім'ям Гесіода, що на фоні недосконалості існуючого суспільства малює суспільство бажане, де цілком задоволені всі потреби людей. Він створює образ несуперечливого ідеалу суспільного устрою у своєму творі "Праці і дні" [120]. Гесіод описує п'ять сторіч людської історії, причому кожне із наступних було гірше за попереднє: золоте, срібне, бронзове, героїчне, залізне. Для того, щоб образ недавнього минулого набув статусу ідеалу, Гесіод відриває його від історії, містить у глиб сторіч у часи Кроносу, і розписує його неіснуючі гідності: люди живуть безтурботно, благополучно і щасливо, в умовах рівності і свободи. Вони вдосталь одержують плоди фруктових і будь-яких інших дерев, проводять своє життя в бенкетах... У цих описах минулого Гесіод відбиває реальну структуру потреб існуючого суспільства. Основні ознаки його визначені, таким чином, інтересами грецьких землевласників через спектр первіснообщинних відносин. Гесіод звертається насамперед до моральних проблем взаємовідносин між батьками і дітьми, гостем і хазяїном тощо. Тобто, ідеал "золотого віку" носить явне моральне забарвлення, відображає зачатки моральної свідомості. Водночас — це образ цілісного і гармонічного буття, що за часи Гесіода було вже втрачено, але в його відображенні містить самі загальні, стійкі, позитивні і бажані ознаки. Цей ідеал, що звернений у минуле, виявив надзвичайний парадокс: являючись консервативним за суттю, він визначив тенденцію прогресивного розвитку суспільства, тобто розвитку від первісної общини до суспільства з більш високими продуктивними потенціями. Ці властивості "золотого віку" багато в чому визначили його вплив на формування наступних політичних ідеалів і соціально-політичних теорій усього соціалістичного толку. Найбільшу роль цей ідеал зіграв у створенні ідеалів рабовласницького суспільства.

У VIII-VII ст. до н.е. виникають давньогрецькі міста-держави. Це епоха розквіту рабовласницьких відносин, полісної організації суспільства. У цей період у значній мірі і переборюється первісна неподільність індивіда з родоплемінним колективом, повне ототожнення особистісного і суспільного.

Поліс наклав відбиток і на основну форму політичної думки, еволюція котрої, що дивовижно, охоплює цілком невеличкий проміжок часу — біля двох сторіч. Причому, за місцем свого розвитку грецька політична думка зосереджувалася переважно в центрі просвітництва Стародавньої Еллади, в Афінах. Тією формою, з якою грецька думка пов'язувала уявлення про нормальний державний устрій, була невеличка община. Тому ідеал досконалої автаркії — самодостатньої і незалежної общини, став домінувати в політичній думці Стародавньої Греції. Це — ідеал гармонійного спільного життя, участь у якому мала бути головною втіхою для кожного громадянина, залишалася провідною думкою у грецькій політичній теорії. Він був неначе загальною формою, до змісту якої приєднувалися найрізноманітніші початки: і комуністичні проекти, і патріархальні мрії, і теократичні плани, а також ліберально-егалітарні принципи, що склали основу афінської демократії. Були і погляди, що йшли у розріз із цими ідеями, наприклад, ідеї імперіалістичного монархізму, що мали місце в грецькій публіцистиці наприкінці IV ст. до н.е., але не отримали там подальшого розвитку. Але як відзначає Дж. Себайн, “це більше, ніж будь-що, пояснює здивування, яке охоплює сучасного читача одразу після того, як він уперше звертається до Платонових чи Аристотелевих праць. Там нема наших найбанальніших політичних понять; зокрема поняття окремих громадян, наділених особистими правами, і поняття держави, яка, за допомогою закону, захищає права своїх громадян і вимагає від них виконання необхідних для цього обов'язків” [15, 45].

Політичний ідеал досконалої автаркії "вимагав" вирішення проблеми його складових, що у свою чергу були та й є сьогодні проблемами політичного напрямку. Мабуть, можна виділити три основні проблеми, що нерозривно пов'язані з політичним ідеалом Стародавньої Греції, котрі виникли ще з початків грецької політичної думки і сьогодні вони все ще зберігають свою актуальність. Це проблема справедливості, із якої згодом виросло вчення про право; проблема влади, із якої згодом виросло вчення про державу; проблема особистості, що спочатку була проблемою філософською, а потім стала юридичною, переплітаючись із проблемами влади і права.

Дисертант вважає, що першою складовою політичного ідеалу Стародавньої Греції було поняття справедливості. Сполучною ланкою в вирішенні її проблеми був поліс. Коли у певний період грецької історії з'явилася ідея про відому автономність людини, її індивідуальність, уже тоді склалося переконання в існуванні двох систем цінностей — індивідуальної і групової, общинної. Поставлена перед проблемою вибору між ними людина античності беззастережно ставила інтереси полісної, державної спільності вище особистих. Громадянин мав права, але вони не були атрибутами окремої особистості; вони асоціювалися з його званням. Він також мав обов'язки, але вони не накладалися йому державою; вони виростили з необхідності реалізувати його власні можливості. Грек щасливо уникав як ілюзії, що в нього є спадкове право чинити так, як йому заманеться, так і удавання, наче його обов'язок «суворо заповідав голос Божий» [15, 45].

І Платон, і Аристотель підкреслювали несамотійність індивіда і його безумовну залежність від поліса. Аристотель не сумнівався в тому, що індивід, у силу своєї природи, а не внаслідок випадкових обставин, що живе поза державою, — або недорозвинена у моральному сенсі істота, або надлюдина [121, 378]. Спираючись на цифри, наведені Аристотелем в його «Конституції Афін», можна підрахувати, що в будь-який рік один громадянин із шести міг брати участь в управлінні державою, навіть якщо ця участь зводилася всього-на-всього до обов'язків судді трибуналу галеастів. А якщо громадянин не виконував жодних державних обов'язків, він усе-таки міг регулярно десять разів на рік брати участь в обговоренні політичних питань на загальній асамблеї громадян. Обговорення, формальне чи неформальне, державних справ було однією з головних розваг і інтересів його життя. Як справедливе розглядалося все те, що служить благу общини, поліса — об'єднання вільних людей, що користуються економічними і політичними правами. Старогрецьким мислителям здавалося, що тільки в невеличкому і легко доступному для огляду полісі може бути гарне законодавство і порядок. З цього приводу відомий дослідник античності С. Утченко помічав, що "незліченна множина чеснот об'єднувалася неначе загальним і єдиним стрижнем, як-от, інтересами і благом держави, а всі пороки зводилися до єдиної основи — задоволенню виключно осо-

бистих інтересів, що беруть верх над інтересами громадянськими, суспільними" [122, 10].

Але характерне для полісної самосвідомості зведення уявлень про соціальну справедливість до інтересів громадянської общини мало своїм наслідком те, що людина й община в цілому керувалися цими принципами тільки в межах внутрішньообщинних відносин, а на інші общини вони не поширювалися. Інтереси громадян були не так роз'єднані, вони не розпадалися надто різко, а всі зосереджувалися на місті. Їхнє мистецтво було громадянським мистецтвом. Їхня релігія,— це релігія міста, а релігійними святами були громадянські торжества. Навіть їхні засоби існування залежали від міста частіше, ніж у сучасному житті. “Для греків, — підкреслює Дж. Себайн, — теорія міста була водночас і етикою, і соціологією, і економікою, а також політикою в її вужчому теперішньому розумінні” [15, 42]. Навіть будь-яке скоєне поза межами насильство і злочин не переслідувалося громадянами поліса і розглядалося як справедливе, хоча і несло в собі частку зла. Відношення з іншими спільностями якщо й опосередковувалися розуміннями про справедливість і кривду, та лише в тому випадку, якщо ці відношення — торгівля, військова поміч — приносили общині користь. “Хоча встановлення звичайного права не були ще записані, — відзначає Т. Блаватська, — проте підпорядкування цим правилам було обов'язковим. У ахеян, судячи з епосу, було сильно розвинене уявлення про закон, пов'язане з поняттям справедливих і несправедливих діянь” [123, 137].

Вперше конкретно порушив питання про справедливість Піфагор. Дуже цікаве його вирішення цього питання: “рівним за рівне”. Тобто, він доходить висновку про те, що немає і не може бути абсолютної рівності і справедливості, люди не можуть бути соціально і природно рівні між собою, а виходить, справедливість — це якась нерівність. Погляди Піфагора і його учнів трансформувалися в своєрідний політичний ідеал. Піфагорійці вчили, що все існуюче — є число і гармонія. Без числа ніщо не було б пізнавано і весь світ був би в стані безформного хаосу. Все існуюче носить на собі прес і подобу числа, до нього зводиться вся моральна й етична природа. Піфагорійці вказували на одноманітність у зміні дня і ночі, чергування часів року, прямування небесних світил, що кожне з живих істот також про-

ходить періоди юності, зрілості, старості, за якими наступає смерть. У природі вічно повторюються ті самі числові відношення, усе надається вираженням числом і гармонією. Єдність у різноманітті — такий основний висновок піфагорійців. Це, на погляд дисертанта, одне з перших рішень проблеми синтезу плюралізму на рівні теоретичної конструкції. В поглядах піфагорійців можна вже знайти початок розкладання міфології. Божественне для піфагорійців також є в образі числа. Це вже не особисте почуттєве божество древньої міфології, а абстрактне поняття, напівміфічне, напівфілософське творіння. Відразу в зв'язку з цими філософськими поглядами, зароджується нове політичне вчення, що відрізняється від народних уявлень. Точно так само, як у Космосі панує порядок і гармонія, так і в людському суспільстві повинна бути гармонія інтересів, єдності у різноманітті. У зв'язку з цим у піфагорійців можна виявити перші в історії філософії зародки комуністичного ідеалу, суть якого була в тому, що заради вчинення єдності в державі повинна установитися спільність майна. Тільки за умов такої спільності майна може установитися та гармонія інтересів, що потребує піфагорійський ідеал [124, 26].

Думки Піфагора і його послідовників зробили значний вплив на багатьох наступних грецьких мислителів — Сократа, Платона та інших. Завдяки цим ідеям у V ст. до н.е. з'явилися проекти досконалого устрою суспільства і держави.

Одним з авторів проекту державного устрою був неопіфагорієць Гіпподам (друга половина 5 сторіччя до н.е.). За його проектом населення держави нараховує 10000 громадян, що поділяються на три класи — ремісників, хліборобів і воїнів. Територія цієї держави також поділяється на три частини: священну, суспільну і приватну. Відповідно прибутки з кожної частини йдуть на потреби встановленого в державі релігійного культу, воїнів, хліборобів. На три категорії злочинів у державі Гіпподама існує і три види законів, що карають за ці злочини. Суд формується з числа старців, людей особливо мудрих, шляхом їхнього обрання. Гіпподам припускав і реформу суду і судочинства, роблячи закони більш гнучкими. Він пропонував також прийняти особливий закон про заохочення тих, хто винаходить що-небудь корисне для держави [125, 42].

Примітивність подібних перших проектів очевидна. І немає нічого надзвичайного в тому, що такого роду проекти з природною необхідністю виникали практично у всіх культурних народів і за всі часи. Подібні ідеальні проекти державного устрою без рабства і приватної власності відносилися і до III ст. до н.е. ("Священна хроніка" Евгемера, "Держава сонця" Ямбула), не говорячи вже про платонівський проект ідеального державного устрою, мова про який піде нижче.

У загальній характеристиці початкового відношення грецької філософії до політики, слід зупинитися на діяльності софістів. Софісти висунули ряд ідей, без яких неможлива була б подальша еволюція політичного ідеалу. Фундатор цієї школи Протагор висуває своє знамените положення "людина є міра всіх речей", пропонуючи тим самим не тільки принцип теорії пізнання, але і критерій відношення до всіх суспільних явищ. Якщо дотепер мірою всього соціального був поліс, його закони, то тепер з'явилося принципово нове рішення проблеми взаємовідносин особистості і суспільства – їх єдність у вченні софістів виявилася розірваною.

Послідовники Протагора — Горгій, Гиппій, Антифонт — піддали існуючі закони перевірці з позиції користі, вигоди для окремого індивіда і дійшли висновку про те, що ці закони досить відносні. Відкидаючи непогрішність держави і її влади, софісти по-різному трактували їх походження і сутність. Але так чи інакше їх усіх об'єднувало одне вихідне переконання: шлях до втілення політичного ідеалу у життя лежить через виховання. Демократичний характер носять і інші ідеї софістів, проте досить складно говорити про якийсь закінчений ідеал. Основна заслуга софістів полягає і в тому, що вони намітили основні лінії природно-правової доктрини. Шляхом протиставлення закону і природи софісти затвердили в грецькій науковій думці протиставлення природного і позитивного права. Це протиставлення стало повним розірванням із старою традицією, у якій затверджувалася абсолютна сила позитивного закону. Таким чином, вони підготували підстави для тих ідеальних побудов, що впливали з розуму. Це протиставлення закону і природи мало практичне значення: воно будило і розвивало думку про існуючі суспі-

льні порядки, породжувало критичне відношення до державних законів і суспільних вимог.

Наприклад, Гиппій, Антифонт і Каллікл вважали, що цивілізація є насильство над людиною, що розпорядження законів довільні, а законів природи — необхідні [126, 44]. Їхні погляди спираються безпосередньо на ідеал "золотого віку", а тому зміни в громадському житті трактовані в них як процес поступової деградації. Дана група софістів приходить до крайніх індивідуалістичних поглядів. Наприклад, Каллікл убачає вимоги природи не в завітах рівності і братерства, а в праві сильного на повну і безмежну свободу. "Я думаю, — говорить він, — що закони встановлюють слабкі люди. Це ті, що становлять більшість. Вони встановлюють закони заради себе і своєї вигоди й у цих видах вони віддають хвалу і вимовляють осудження... Самі ж вони, я думаю, задовольняються рівністю, будучи убогими... Проте, я думаю, сама природа вказує на те, що справедливо кращому перед гіршим і сильнішому перед слабкішим мати перевагу... Справедливе по природі в тому і є... щоб усі надбання слабкіших і гірших належало сильнішим і кращим..." [127, 60]. Такі висновки робить Каллікл.

У діалозі Платона "Держава" ці ж ідеї виражаються вустами софіста Тразімаха в дещо іншій формі: тут висувається думка, що у всіх державах справедливим називається те, що корисно установленій владі. Проте висновок Тразімаха, як і Каллікла, зводиться до того, що особисті інтереси людини говорять інше, ніж суспільна справедливість, і те, що зветься в суспільстві кривдою, насправді є за відомих обставин і більш сильним, і більш вільним, і більш владним, ніж справедливість [127, 61].

За вченням софіста Горгія більшість слабких із метою здолати меншість сильних з'єдналися разом і утворили державу, установили законодавство, яке зв'язало волю більш сильних і примусило їх до підпорядкування. Як і Каллікл, Горгій вважав, що для сильного повага до закону обов'язкова лише доти, доки він почуває себе недостатньо сильним, щоб скинути із себе на нього накладені кайдани. З цього погляду, звичайно, для софістів байдужні усі форми суспільного устрою, тому що для них кращою формою є та, що у дану хвилину дає можливість панувати над

масою. Можна сказати, що софісти улещували народним пристрастям, висловивши думку про те, що в державі справедливо лише те, що подобається правлячому, пануючому класу суспільства. Звідси напрошується висновок, що в цілому софістика не змогла створити суцільний політико-державний ідеал, обмежившись "егоїстичним ідеалом" деспота.

Водночас цей крайній індивідуалізм софістів не мав фактично під собою ніякої реальної соціальної бази і був заперечений навіть багатьма із софістів. Та ж доля осягнула спочатку й інший, більш важливий висновок – думку про споконвічну рівність усіх людей, засновану на їхній природній кривоті. Гиппій підтверджував, що всі люди є співгромадянами по природі, а не за законом, тому що подібне подібному по еству уподібнено, але закон, будучи тираном над людьми, примушує йти проти природи" [127, 67]. Очевидно, що всі принципи ліберально-егалітарного природного права знайшли у софістів своє відображення. Але важлива і та обставина, що софісти висловили ідею про договірний устрій держави. Проте перед тим, як освітити цю їхню ідею, треба ще раз затвердити думку про те, що ідея загальної рівності, що виникла як логічний вихід з ідеалу "золотого віку", стала певним елементом свідомості відповідної соціальної групи і вплинула на її наступну діяльність. Мова тут йде насамперед про рабів і про самих вільних греків, що займалися ремеслом і для яких рабська праця складала певну конкуренцію, але в той же час була джерелом їхнього озлоблення й обурення. Як вважає знавець античності С. Лур'є, емансипація рабів саме тому і стала гаслом даної групи людей [128, 286].

Друга група софістів, до якої можна віднести Протагора, Лікофонта, Тразімаха, була за своїми поглядами більш раціоналістичною. Відштовхуючись від тези про те, що закони відносні, вони тим часом зробили висновок про необхідність встановлення в суспільстві таких законів, що відповідають інтересам людей. У цієї групи софістів думка про договірне походження права з'явилася не завдяки традиціям політичного життя і не спогадам про минуле. Вона була чисто теоретичним поясненням переходу від природного стану до громадянського. От ця ідея і вилася в теорію "суспільного договору", у якій держава «рекомендується» зборами

рівноправних громадян, що взаємно створюють свою безпеку і обмежують свою природну свободу. Теорію договірної походження права виражає софіст Тразімах. Переконавшись на практиці в невігоді взаємних образ, — говорить він, — люди знайшли корисним домовитися між собою, щоб не робити кривди і не терпіти від неї. Внаслідок цього вони почали складати закони і договори і продиктоване законом почали називати законним і справедливим [127, 58]. Виникнення цієї точки зору вже означало розірвання з традиціями античного політичного ідеалу. Софіст Лікофонт вважав, що закон тільки забезпечує людям взаємну справедливість, не роблячи їх найкращими і справедливими. Ця точка зору, по суті, перетворює закон у договір. Зауважимо, що вже в Новий час, в епоху розквіту природно-правових вчень з питання про характер природного стану, існувало три різноманітних погляди, котрі особливо яскраво висловилися в вченнях Гобса, Лока і Руссо.

Софіст Гіппий вперше сказав про те, що дійсна правда, дана людям від природи, навпаки, одна і загальна для усіх. Ці висновки істотно змінювали співвідношення між природним і громадянським станом. Ідеальним визнавалося те, що існує від природи, а в позитивному порядку вбачалося перекручування цієї природної правди. Погляди софістів вирости не на пустому ґрунті. Так, С. Лур'є вказував: "вчення, котрі проповідували, що краща держава — це та, що якнайменше жадає від громадянина, і що усього краще було б, якби можна було обійтися зовсім без держави, природно, уперше зародилися серед людей, що створювали собі положення власною працею... Вони були зятими прихильниками власності, тому що саме їхні заощадження, їхня власність дали їм економічну й ідейну незалежність. Власність народила індивідуалізм." [129, 282].

Таким чином, вже софісти висували ряд ідей, без яких не міг би скластися ранньохристиянський ідеал. Можливо, що ці ідеї були недоступні для широких мас і притім суперечили старим підвалинам афінської держави. Ці підвалини подавали неначе три символи віри: повага до богів, повага до законів, повага до поліса, а сама афінська демократія стояла за них, як за державну релігію, що була обов'язковою для усіх.

2.2 Класики античного політичного ідеалу

Вчення про природне право, що розвивали софісти, було фактично першим кроком наукової думки греків. Ставлячи питання про те, що таке право по суті, вони вже включили в це питання проблему найкращого державного устрою, що і повинно було привести до створення політичного ідеалу. Але, головне, ідеї софістів породили ідеї Сократа (469-399 рр. до н.е.). Саме в Сократа ідеал досконалої автаркії одержав своє перше класичне відображення.

Відштовхуючись від ідей софістів, Сократ приходив до більш раціональних висновків: він знову проголошує єдність особистості і держави, але засновану на свідомому підпорядкуванні людини розумним законам, тієї державі, що є лабільною в постійному удосконалюванні своїх законів. Відповідно до його філософії "справедливість і всяка інша чеснота — є мудрість". "Всюди в Елладі, — говорить Сократ, — установлені закони, щоб громадяни приносили клятву в одностайності, і всюди вони приносять цю клятву... Це робиться для того, щоб вони корилися законам. Коли громадяни зберігають цю слухняність, держава буває сильною і щасливою; тим часом, як без одностайності ні держава, ні окреме господарство не можуть добре управлятися... Та й у приватних справах хто менше наказується державою і хто більш шанується, як не той, хто кориться законам? Хто менше терпить збитку і хто більш перемагає в судових місцях... От чому я і доказую, що законне і справедливе те саме" [127, 93].

Державою за Сократом "правити повинні знаючі". Цю максиму він адресує всім формам політичного устрою й у цьому відношенні показовим є те, що політичний ідеал Сократа стоїть неначе на мета рівні, здіймаючись в однаковій мірі і над демократією, і над олігархією, тиранією, родовою аристократією і царською владою. У своєму уявленні про політичний ідеал він намагався виділити певні формотворні принципи. Багато що з цих положень Сократа: класифікація різноманітних форм правління, протиставлення царя тирану, урахування ролі закону при характеристиці форм правління зробили помітний вплив на наступні вчення про форми держави і правління.

Наприклад, владу, що заснована на волі народу і на пануванні інших законів, він називає царством; владу, що заснована проти волі народу і тримається не на законах, а на сваволі правителя — тиранією. Якщо в правлінні знаходяться особи, що виконують закони, то такий устрій він називає аристократією. Якщо воно виходить від багатства — плутократією, а якщо від волі усіх — демократією. До тиранії він ставився як до режиму беззаконня, насильства і сваволі. Але, будучи переконаним патріотом афінського поліса, він критикував і демократію. Чому? Щоб відповісти на це запитання, звернемося до деяких історичних умов існування старогрецьких полісів.

Демократія, як форма державного правління, була ідеальною в початковий період розвитку афінської держави. Тому, що тільки спираючись на маси народу, можна було здійснити сміливі завойовницькі підприємства. Ми можемо точно констатувати те значення, яке демократія мала для афінян. Воно відображено в уславленому «Надгробному слові», що його приписують Періклові, провідникові демократії, і яке нібито було виголошене на честь солдатів, полеглих у перший рік великої війни зі Спартою. Сучасний дослідник історії політичної думки Джордж Себайн взагалі вважає, що в історичній літературі ніколи не було кращого викладу політичного ідеалу [15, 41]. Гордість, з якою афінянин споглядав своє місто, любов, з якою він ставився до своєї участі в громадському житті міста, й моральне значення афінської демократії проглядаються у кожному рядку. Періклова промова, очевидно, мала на меті пробудити у слухачів усвідомлення міста як їхньої найдорогоціннішої власності, а також як чогось найкориснішого, чому вони могли присвятити своє життя.

Сам Перікл так помічав із цього приводу: "Говорячи коротко, я підтверджую, що вся наша держава – центр просвітництва Еллади; кожна людина, мені здається, пристосується у нас до численних родів діяльності і, виконуючи свою справу з добірністю і спритністю, усього краще може домогтися для себе самодостатнього стану. Що все сказане не голосні слова з приводу дійсного випадку, але існуюча істина, доказує саме значення нашої держави, отриманої нами саме завдяки цим властивостям. Дійсно, із теперішніх держав тільки одна наша витримує іс-

пит вище толків про неї; тільки одна наша держава не будить обурення у нападаючого на неї супротивника у випадку поразки..." [130, 11].

Фактично Перікл мало говорить про традицію чи про минуле. Він зупиняється на тогочасній славі об'єднаних і одностайних Афін. Він закликає своїх слухачів побачити в Афінах те, чим вони були насправді, збагнути, що вони означають для життя своїх громадян: "Я хотів би, щоб ви день у день споглядали велич Афін, поки не сповнитесь любові до них; а коли вас вразить видовище їхньої слави, згадайте, що цю імперію створили люди, які знали свій обов'язок і мали сміливість виконати його, яких у годину незгоди ніколи не полишав страх безчестя і які, коли їхні наміри зазнавали поразки, не дозволяли, щоб їхні чесноти були втрачені для країни, а беззастережно офірували своє життя, як найщиріші жертви, на її вівтар." [15, 41]. Отже, афінське громадянство — найбільша слава афінян. «Надгробне слово» було вираженням справжнього ідеалу грецького політичного життя. Це життя було позначене тією інтимністю, яку теперішній людині важко асоціювати з політикою. Перікл наголошує на необхідності створення такої свободи в державі, що дозволила б кожному його громадянину почувати й усвідомлювати себе часткою влади. З іншого боку афінський політичний ідеал можна підсумувати однією фразою, як поняття вільного громадянина у вільній державі. В такому суспільному житті найвища цінність для індивіда — це, власне, його здатність і його свобода справляти істотний вплив на перипетії громадського життя, займати в цьому житті якесь місце, бодай скромне. Про гордість афінянина за своє місто свідчить його віра в те, що тут, уперше за всю історію людства, було майже реалізовано задумане. Цей ідеал спільного життя, в якому всі могли б брати активну участь, містить у собі оптимістичну оцінку політичних здібностей пересічної людини.

Всеохопність цього спільного життя й те, як афіняни цінували його, стає зрозумілим з їхніх інститутів. Ротація в державних установах, призначення на посади за допомогою жеребкування, а також збільшення розмірів керівних органів настільки, що вони ставали незграбними, — усе це мало на меті залучення якомога більшої кількості громадян до участі в урядуванні. Здається, що афіняни не гірш за інших знали недоліки цих механізмів, однак були готові погодитися з ци-

ми вадами заради переваг, що, на їхню думку, вони давали. Більш того, захисники демократичного ладу створили навіть цілу теорію в захист простоти і неосвіченості як природних основ законного порядку. Представником такої теорії був демагог Клеон, один із ближніх спадкоємців Перікла в керівництві народними масами. "Неосвіченість, сполучена зі скромністю, — підтверджував Клеон, — корисніше, ніж розум, сполучений із розбещеністю, і люди прості зазвичай краще правлять державою, ніж розумні, тому що останні хочуть здаватися мудрішими за закони... і, таким чином, гублять державу. Люди ж прості, не довіряючи власному знанню, вважають себе менше знаючими, ніж закони... і здебільшого краще правлять..." [127, 72].

Таким в цілому був демократичний погляд, що відповідав в Афінах затвердженій формі державного устрою. І слід зазначити, що Перікловим Афінам вдалося реалізувати цей ідеал. Але все-таки це був лише ідеал, а не факт. Він визначив місце для двох фундаментальних політичних цінностей, завжди тісно пов'язаних у грецькій свідомості, які були, так би мовити, стовпами системи. А саме — свобода і повага до закону. Проте, навіть у свої найкращі часи демократія мала свій зворотний бік, який так само пов'язаний з початком політичної теорії, як і з її успіхами. Але ні в кого з грецьких мислителів, у тому числі й у Сократа, цей погляд не одержав теоретичного розвитку, він залишався на рівні простого догмата, що поділяли і народні маси, і їхні керманічі. Це була неначе аксіома, що заважала заглядати за свою межу.

Цікаво, що одним з елементів у побудові ідеальної держави Сократ як раз вважав необхідність поваги до минулого, а сам спад Афінської держави в V ст. до н.е. зв'язував із тим, що афіняни ухилялися від старих устоїв. "Значно висунувшись уперед в порівнянні з іншими, — говорить він, — афіняни перестали піклуватися про самих себе і стали внаслідок цього гірше... Якби вони, дослідивши звичаї предків, не гірше предків виконували їх, вони і самі не були б гірше..." [127, 98].

Але далі Сократ ще більш конкретний: він указує чим поганий цей новий, устрій, котрий афіняни протиставляли строгості старих звичаїв. Сократ в усьому звинувачував народне правління, що складалося з таких людей, що ніколи не мір-

кували про державні справи: "Хіба ти не соромишся цих сукноробів, шевців, теслярів, хліборобів, купців або тих ринкових міняйл, що тільки і думають про те, не наче дешевше купити і дорожче продати? Адже з усіх цих людей і складаються народні збори" [127, 99]. У цій фразі й міститься рішуче заперечення Сократом демократичного ладу.

Ще в більшій мірі Сократ засуджує демократію як спосіб правління. Це він виражає в суперечці з Протагором: " Як інші елліни,— говорить Сократ,— я вважаю афінян мудрими. І от я бачу, що коли зберемося ми в Народні збори, то якщо потрібно місту що-небудь робити по частині будівель, ми закликаємо зодчих у радники по справах будівництва, а якщо по частині корабельної, то корабельників, і таким же чином в усьому іншому, чому, як афіняни думають, можна учитися й учити... " Але далі Сократ відзначає: "Коли ж знадобиться радитися про що-небудь стосовно керування міст, отут усякий, вставши, подає раду, все рівно, будь то тесляр, будь то мідник, швець, купець, судновласник, багатий, бідний, шляхетний, безрідний, і ніхто не докоряє, як у першому випадку, що, нічому не навчившись і не маючи ніякого вчителя, така людина вирішується усе-таки виступати зі своєю радою, тому що, ясна справа, афіняни вважають, що нічому такому навчити не можна" [130, 16].

Який ж усе-таки державний устрій Сократ вважає найкращим? Так, упорядженими державами Сократ вважає аристократичну Спарту і Крит. Проте дослідник проблеми античності О. Лосєв вважає, що Сократ не співчував ніякій державній системі, що існувала в його часи в Греції, а також ніяке суспільство, що існувало реально тоді, не подобалося йому своїми звичаями. Сократ занадто глибоко відчував і бачив порочність як демократів, так і аристократів, порушення і з тієї і з іншої сторони законів справедливості (у його розумінні), щоб мати які-небудь певні соціально-політичні симпатії [131, 21-22].

Але якщо Сократ не зупинявся на подробицях ідеального політичного устрою, то тим більше підкреслював він необхідність правильного виховання. "Панування знаючих" — найбільше важлива його ідея, але вона абстрактна сама по собі, тому що цих "знаючих" необхідно готувати до керування політичними справами. І

метою Сократа саме і є підготування нових громадян до кращого політичного ладу. Таким чином, Сократ ставить неначе двоєдине завдання: удосконалювання суспільства через удосконалювання особистості і удосконалювання особистості через перебудову суспільства. За його вченням одне неможливо без іншого.

Нові "цеглини" у цю конструкцію кладуть уже його учні — Платон і Аристотель. Загалом слід відзначити, що Сократ лише концептуально обмежився визначенням загальних основ політичного ідеалу, фундамент якого заклав із принципу законності, "правління знаючих" і, як результат — природного підпорядкування їм в ім'я вищої досконалості. В цьому сутність його політичного ідеалу.

У Платона (427-347 р. до н.е.) заповіти Сократа одержали більш конкретне теоретичне втілення. У нього ідеал досконалої автаркії досягає найвищого виразу. Аналіз проблем держави, права і політики займає у нього головне місце, і не випадково найбільше значимими з його 36 діалогів є "Держава" і "Закони".

Платонову «Державу» можна охарактеризувати як критику демократичного поняття «щасливої різнобічності», поняття, яке, на Платонову думку, було нічим іншим, як невикорінною вадою будь-якого демократичного устрою. Теоретично здійснення свого політичного ідеалу Платон пов'язує не з завданням окремих осіб, а з визначеним загальним планом, що повинен затверджуватися в житті людей вищою мудрістю і являє собою суворий порядок спілкування. Цей порядок непохитний і найменший відступ від нього, за думкою Платона, призведе до фатального виходу, тому що "доля неминучого спаду погрожує тим суспільствам, що зійдуть із правильного шляху" [127, 145]. Свій "незмінний порядок спілкування" Платон також поставив у вузькі рамки невеличкої і замкнутої спілки, у котрій подумки намагався здійснити ідеальну єдність. Він заявив цілком точно, що ідеальне спілкування не повинно простиратися далі тих меж, за яких воно залишається єдиним. Так, у "Законах" нормальні межі суспільства визначені в 4040 сімейств, а в "Критії" — у 20000 громадян вищого стану — жінок і чоловік.

Платон визначає структуру своєї ідеальної держави і тут у нього мають місце три характерних подробиці: розподіл на класи, організація виховання, спільність майна. Розподіл держави на класи, як відомо, Платон пов'язує з трояким роз-

поділом людської душі. Як в окремої людини розрізняють розум, почуття і бажання, що відповідає трьом чеснотам: мудрості, мужності і помірності, так і в державі повинно бути три класи — філософів, стражів і трудящих (ремісників і землевласників). Характерно те, що принцип розподілу на класи в Платона пов'язаний із думкою про те, щоб кожний робив свою справу і не вторгався в невідому йому область, тому що одним із головних пороків існуючої афінської держави він вважав "багатосправ'я", де кожний брав на себе справи, що не відповідали його спроможностям. Тобто, Платон закладає в основу побудови ідеальної держави принцип розподілу праці.

Всі три класи, але кожний по-своєму, служать ідеї справедливості і усі вони вільні, рівні, щасливі за задумом Платона. Платон твердо упевнений у тому, що поки філософи не стануть правителями, або правителі — філософами, не буде порятунку від бідувань для держави і навіть для всього людського роду. Він вимагає для філософів не тільки керівного положення в державі, але і такої безумовної влади, що навряд чи коли-небудь була в дійсності. Їхнє правління вільне від людських помилок, у їхній особі саджається на землю мудрість і правда, божественна істина через їхнє посередництво сходить із неба, щоб спрямовувати людей до добра. "... І поки не будуть в обов'язковому порядку відсторонені ті люди — а їх багато, — які нині ринуться порізно або до влади, або до філософії, доти, дорогий Главкон, державам не позбутися від зла, та й не стане можливим для роду людського і не побачить сонячного світла той державний устрій, що ми тільки що описали словесно" [132, 273].

Чи щасливі громадяни ідеальної держави? З даного приводу сумнів є й у самого Платона. "...Втім, — визнає він, — ми засновуємо цю державу, зовсім не маючи на увазі зробити когось особливо щасливим.., але, навпаки, хочемо зробити таким усю державу в цілому. Зараз ми ліпимо в нашій уяві державу, як ми думаємо, щасливу, але не в окремо взятій його частині, не так, щоб лише дехто в ньому був щасливий, але так, щоб було щасливе усе в цілому; а слідом за тим ми роздивимося державу, що їй протилежна" [125, 148].

Він акцентує увагу на тому, що зразок ідеальної держави, доступний кожному бажаючому, є на небі і даний вже ідеально. " А чи є така держава на землі і чи буде вона, — це зовсім не важливо " [125, 150]. Проте, Платон переконує, що в його проєкті перетворення суспільства немає нічого утопічного, нічого нереального. Відповідно до основного погляду Платона, як, до речі, і у Сократа, початком правильного життя є належне виховання, точніше, система виховання, що повинна бути підпорядкована суворому контролю держави. Платон наполегливо проводить думку, що кожний крок виховання повинен відбуватися під невсипущим спостереженням правителів. Він викладає з великими подробицями свою виховну програму, де усе передбачено і визначено, починаючи від загального плану заняття до тих видів поетичних і музичних творів, на яких повинні виховуватися майбутні громадяни держави. Виховувати людину, на думку Платона, можна до того ступеня, до якого його можна просвітити. По суті, у нього просвітництво і виховання майже тотожні, і тільки розходження пізнавальних спроможностей уможлиблює відділення просвітництва від виховання. Для кожного класу, у залежності від його природних задатків, Платон створює особливу систему виховання.

Спільність майна — також найважливіша частина його ідеальної побудови. Під "майном" у Платона розуміється досить широкий рівень узагальнення матеріального і духовного, починаючи від уподобань і закінчуючи предметами особистої власності. Все повинно бути загальним і належати однаково усім. Тому тут немає дійсної сім'ї: шлюби призначаються по визначенню правителів і притім на час, а діти зразу ж після народження відбираються в батьків і виховуються усі разом державою, так що коли вони виростають, ніхто не знає чийі вони. Всі вони, за думкою Платона, будуть здаватися один одному братами і сестрами, а вся держава буде схожа на окрему людину, у якого "ушкодження кожного члена супроводжується відчуттям болю з боку всього організму" [127, 184]. Але спільність дружин держави Платона не припускає безладного статевого співжиття. Мета Платона складається в тому, щоб не розгнздати статевий потяг, навпаки, він хоче його упорядкувати. І тому що його не можна зовсім скасувати, — інакше не може продовжуватися рід людський, — то впливає, принаймні, обмежити його необхід-

ним, підпорядкувавши контролю держави. Як відзначав Є. Трубецькой, "спільність дружин не має іншої мети, крім викорінювання егоїстичного почуття в ім'я понадпочуттєвої божественної ідеї" [124, 157].

В цілому, крім зразкової держави, правитель якої керується щирим знанням, Платон виділяє ще три види правління — монархія, влада деяких і влада більшості, кожна з яких, у залежності від наявності або відсутності законності, ділиться надвоє: законна монархія — це царська влада, протизаконна — тиранія, законна влада деяких — аристократія, незаконна — олігархія. Далі — демократія з законами і без законів. Разом, із правильним правлінням, — усього сім видів держави.

Кругообіг державних форм і складає зміст політичних поглядів Платона, що за своєю формою, поданою в "Державі", є критикою перекручених форм державного устрою. Критикуючи олігархію, демократію і тиранію, Платон відзначає, що якщо навіть всі інші види держави засновані на законності, то демократія серед них є найгіршим видом, якщо ж всі інші — беззаконні, то демократичний вид — найкращий. Тобто, демократичне безладдя краще за олігархію і тиранію. Платон заперечить пагубну роль бідності і багатства і дійде висновку, що актуально звучить і в наших умовах: крайні бідність і багатство — це ті явища, котрих необхідно особливо остерігатися в державі. Платон зображує типові ознаки тієї середньої людини, що виробляються за таких умов. Серед загальних інстинктів користолюбства в душі такої людини прокидається одна пристрасть — до придбання. Захоплюючись цією пристрастю, "... людина усе більше заглушує в собі кращі прагнення до честі і слави у всіх справах і навіть у свої пожертвування вона вносить насаперед користь" [127, 170].

Політичний ідеал Платона, таким чином, має свої корені в минулому еллінському житті. Його держава, як і його ідея, безсумнівно містить у собі еллінсько-язичеський принцип, але, з іншого боку, вона містить у собі і такі елементи, що йдуть у розріз із усіма цими поганськими поглядами і світоглядом. Проте спроба наблизити і втілити "ідеальну державу" у життя закінчилася для Платона дуже сумно — його продають у рабство в 389 р. до н.е. (згодом, правда, викуповують). Тому Платон перестає вірити в можливість здійснення свого ідеалу і з майбутньо-

го переносить його в минуле, у далеку старовину. Платон вважає, що єдиний засіб — це встановлення сильної і жорсткої влади. Він відмовляється від свого комунізму, дуже спрощує свій політичний ідеал і малює достатньо жорсткий політичний устрій. "Абсолютизм, ідеалізм і моральність, убрані в загальнообов'язкові юридичні форми, підтримувані примусово політичною організацією, призводять зовсім не до здійснення його ідеалу," — як вказував О.Ладиженський [133, 20-21]. Така загалом ідеальна держава Платона.

Інша найбільша вершина античної думки — Аристотель (384-382 р. до н.е.). Якщо ідеал Платона — це ідеал рабовласницького суспільства, то ідеал Аристотеля породжений вже інтересами рабства, що міцно затвердилося. Аристотель запозичає у Сократа його етичний ідеал, створює систему його обґрунтування і робить свій внесок у наукове розуміння сутності ідеалу. У Аристотеля вперше з'являється чітке уявлення про ідеал як про недосяжну мету. Він пропонує розглядати ідеал як кінцеву мету, що не може служити засобом для чого б то не було. А всі інші елементи, у тому числі соціальної дійсності, прямо або опосередковано служать її досягненню. Аристотель у протигагу Платонові, вводить у свій ідеальний устрій приватну власність, що цілком зрозуміло: у сучасному йому суспільстві приватна власність пов'язана з найкращою організацією господарства. Держава, яку Аристотель називає ідеальною, у Платона завжди є державою другого порядку. Ідеальну державу, змальовану Платоном у "Державі", Аристотель ніколи не сприймав навіть як ідеал. На відміну від Платона, Аристотель також вважає владу найкращих законів більш прийнятною, ніж владу найкращих чоловіків: закон позбавлений елемента афекту, від чого не вільна жодна людська душа. Тому його ідеалом було конституційне правління — і ні в якому разі не деспотичне, навіть якщо це було правління освіченого царя-філософа.

До нас дійшла найбільша праця Аристотеля — "Політика", де він у третій книзі розвиває свій політичний ідеал через принципи державного устрою. Різниця між формами правління настільки важлива для Аристотеля, що він повертається до них постійно. Державний устрій, — на думку Аристотеля, — є те саме, що душа в тілі, тобто, самотній початок життя, прямування, яким визначаються всі жит-

теві відносини. Державний устрій є істотна ознака, істотна відмінність кожної держави. Держава при всіх окремих її частинах, що входять у її склад, залишається тотожною сама собі доти, доки лишає незмінним той самий державний устрій. У випадку зміни останнього, наприклад, якщо демократія переходить в олігархію, ми маємо не ту ж саму стару державу, а іншу, нову. Він відзначає, що влада конституційного державця над підданими зовсім інша, ніж влада господаря над своїми рабами. Політична влада не схожа також і на владу батька над дітьми та над дружиною. Неспроможність Платона відрізнити управління сім'єю від управління державою Аристотель розглядає як серйозну помилку, оскільки це привело Платона до переконання, що держава — це та ж сім'я, тільки набагато більша.

Аристотель аналізує величезний фактичний матеріал, розкриває причини, що у реальному житті призводять до загибелі держави, і дійде висновку, що в основі всіх катаклізмів лежать полярні інтереси — протиріччя між імущими і незможними. Щоб уникнути причин, що руйнують суспільство, він пропонує поставити на чолі держави "середній клас", а саму правильну форму держави він називає "політією", причому цей термін він використовує для позначення державного ладу взагалі [134, 409]. Він закликає орієнтуватися на "середніх людей" не тільки в політії, але й в інших формах державного устрою. Значну увагу він приділяє олігархії і демократії, як основним формотворним елементам правильної державної форми. Щодо демократії, Аристотель розрізняє п'ять її видів: а/ рівність багатих і бідних стосовно верховної влади, де усі потроху наділені владними повноваженнями, тобто, принципом плюралізму, як ми сказали б сьогодні; б/ наявність невисокого майнового цензу; в/ верховенство закону; г/ дія магістратур; д/ верховенство не закону, а демосу. Так чи інакше Аристотель підводить до думки, що демократія, де панує свобода, рано або пізно гине. Тому що повна свобода — свобода робити усе що завгодно — це і є сваволя, що погрожує перетворитися в тиранію. Спочатку в тиранію юрби. Але юрба не може існувати сама по собі - їй обов'язково потрібні виразники її пристрастей. Так зрештою тиранія юрби виривається в тиранію демагогів. Потім її усуває один тиран, що, природно, із свободою кінчає.

Роль магістратур зводиться до нуля. Виходить так, що подібна демократія сама по собі нагадує тиранію. "Здається, такого роду демократії, — пише Аристотель, — можна зробити цілком обґрунтований закид і прямо заявити, що вона не представляє собою форми державного ладу: там, де відсутня влада закону, немає місця і якийсь формі державного ладу" [125, 201]. Отже, Аристотель приймає верховенство закону як ознаку доброї держави, а не тільки як неприємну необхідність. Конституційний державець, як неодноразово зазначав Аристотель, править на основі добровільної згоди громадян, чим дуже відрізняється від диктатора.

Але конституційне правління як таке ніколи не було чітко визначене Аристотелем. Наприклад, він дослідив державні устрої ста п'ятдесяти восьми грецьких міст. З них збереглося лише одне — «Афінська Політія». Ці дослідження, зосереджені саме на вивченні державних устроїв, були дійсно емпіричні дослідження, і саме в їх світлі Аристотель час від часу доповнює вже написані свої твори [15, 108]. Він крок за кроком досліджує афінську історію: боротьбу бідних і багатих, установлення демократії а потім тиранії і так далі. І "політія", про яку зазначалося, нараховувала в нього десятки різноманітних видів.

Одним із найважливіших умов, за Аристотелем, що необхідно для здійснення ідеальної держави, є географічне положення. Воно повинно бути таким, щоб забезпечити його самостійність і незалежність від зовнішніх сусідів. Територія держави повинна бути, з одного боку, недоступна для нападу ззовні, повинна створювати природну перешкоду для ворожого вторгнення, а з іншого — вона повинна забезпечити громадянам зручності для пересування і здійснення торгових зносин у мирний час. Всі інші фізичні умови повинні так само сприяти достатку і незалежності ідеальної держави. Ґрунт ідеальної держави повинен бути настільки родючим, щоб доставляти всі предмети першої необхідності, а держава ні в чому не терпіла потреб і могла обійтися без зовнішнього ввозу.

Для розвитку ідеальної держави потребуються ще умови етнографічні. Цим поняттям у Аристотеля визначається і вчення про громадянина. Якщо державний устрій є сутність держави, то громадянин є той, хто є активним учасником цього устрою, його активним органом [124, 204-205]. Громадяни кращої держави займа-

ються, за Аристотелем, лише справами військовими, законорадними і судовими і ця участь визначена їхнім віком і уміннями. Аристотель до числа громадян своєї держави не відносить ремісників, "юрбу матросів", участь яких у політичному житті, по його оцінці, характерна для крайньої демократії. Права громадян не мають торговці. Про рабів узагалі мови не йде, тому що вони служать лише п'єдесталом цього суспільства. Чужоземці також стоять поза державою і служать йому матеріально, не маючи частини у внутрішньому житті.

Найважливіша умова також — це якість населення. За Аристотелем, тільки еллінська раса має спроможність до вищого культурного розвитку. Північні народи, наприклад, скіфи, мають мужність, але не володіють у достатній мірі розумовими спроможностями. Азіатські народи являють собою протилежне: вони не позбавлені розуму і спроможні до мистецтв, але вони позбавлені мужності, самостійності, відрізняються рабським характером. Раса еллінів займає саме середину між цими двома протилежними скрутами. Елліни з'єднують у собі природну глибокодумність із найбільшою мужністю. Це гармонійне сполучення природних дарунків і робить їх єдино придатною расою для цілей ідеальної держави [124, 326-328].

Таким чином, Аристотель створив свій власний напрямок у дослідженнях, звернувшись до аналізу й вивченню реальних державних устроїв. Величезна колекція із ста п'ятдесяти восьми конституцій, зібрана ним і його учнями, визначає поворотний пункт у розвитку його державотворчих досліджень, провіщає значно ширше бачення проблеми й народження політичної теорії. Квінтесенція нової концепції полягає в поєднанні емпіричних досліджень з умоглядним дослідженням політичних ідеалів. Аристотель визначив, що реалізація цих ідеалів є безмежно складною і вимагає безконечного пристосування до умов реального правління. Ідеали, вважав Аристотель, повинні існувати не на небесах, як це у Платона, а як сили, що проявляються в діях, отже, не уявно [15, 120].

Політичним ідеалом Аристотеля фактично завершується певний період у розвитку уявлень про ідеальне суспільство, що у літературі одержало назву елліністичного. Приблизно до кінця IV ст. до н.е. в економічному, соціальному і політичному житті Стародавньої Греції відбуваються процеси, що накладають свій відби-

ток і на формування ознак політичного ідеалу. Якщо ідеал досконалої автаркії існував усе-таки теоретично, маючи у своїй основі комбінацію існуючих елементів (форм державного правління, наприклад), то його практичне втілення в життя було достатньо проблематичним. Стосовно більш ширшої проблеми досягнення гармонійного спільного життя також слід визнати, що ідеал досконалої автаркії мав лише обмежений успіх.

Разом з тим, виникнення "раціоналістичної утопії" у Стародавній Греції є безпосереднім наслідком того факту, що греки були першими справжніми творцями політичної теорії. Утопічні проекти Гіпподама, Платона й інших мислителів є своєрідним завершенням досить тривалого "відбіркового процесу" порівняльного аналізу полісних конституцій, що досягли своєї вершини в дослідженні Аристотеля і його учнів. Але в цілому, на формування елліністичного світогляду вплинула та обставина, що ідеали Платона і Аристотеля залишилися нереалізованими на практиці. Старогрецька наукова думка в їхній особі поставила здійснення політичного ідеалу на абстрактну основу. Вона намагалася здійснити ідеал незмінної досконалої справедливості, для чого від іншого недосконалого світу необхідно було відокремитися немов би непрохідним ровом. У період же розкладання полісної організації суспільства позитивної відповіді про належний суспільний устрій наукова думка дати не могла, тому політичні питання в цей період практично зникають із її проблематики. Криза аристократичної і демократичної форм правління, завоювання Греції Македонією істотно вплинули на світогляд прогресивних соціальних прошарків, стали однією з причин деполітизації суспільної свідомості. Населення Стародавньої Греції, а особливо Афін, протягом декількох сторіч пожинали плоди успішних загарбницьких війн, а потім і самі виявилися поневоленими і потребували нових політичних ідеалів. Завдання виробітки таких ідеалів взяли на себе дві школи філософського спрямування, що розвивалися майже одночасно — стоїцизм і епікуреїзм, політична думка котрих піднялася до своїх вершин вже в межах Римської імперії.

2.3 Практична природа політичного ідеалу Стародавнього Риму

Говорячи про формування політичного ідеалу у стародавніх римлян, його становлення, не можна не звернути увагу на деякі дуже важливі моменти. По-перше, звернемо увагу на духовні передумови формування політичного ідеалу Стародавнього Риму. В цьому відношенні необхідно говорити насамперед про культурний рівень римського суспільства.

Римська культура розвивалася на базі древньої романської культури і була самобутньою доти, доки Рим не вийшов за межі Апеннінського півострова. Римська культура вступила в новий етап свого розвитку в результаті зустрічі з культурою Сходу. Якщо військова перевага Риму була безсумнівною і народи Сходу підкорилися Риму, то, у свою чергу, їхня культура здобула перемогу над культурою Риму. У Греції й в елліністичних країнах уже була вироблена певна ідеологія, система ідей, що цілком підходила і для розквітаючого рабовласницького Риму. Римське суспільство не могло не скористатися готовими ідеями Еллади і Сходу, а також їхніми культурними цінностями. Так чи інакше, але відбувалася своєрідна спадкоємність як матеріальна, так і духовна. Римляни найчастіше задовольнялися тим, що копіювали, запозичали думки й ідеї Сходу і Греції, наслідували творчість їхніх великих майстрів.

Тому, по-друге, виходячи з цього, з'явилася достатньо стійка тенденція в науковій думці вважати, що римська культура не мала нічого оригінального. У літературі по історії розвитку політичної думки, починаючи з праць К. Каутського, М. Адлера, К. Форлендера, О. Кірхенгейма й інших аж до деяких сучасних дослідників, робиться перехід від Платона й Аристотеля відразу ж до раннього християнства. У кращому випадку про політичний ідеал римлян говорять як про нерозвинений і неоригінальний, у гіршому — взагалі не згадують про його існування.

Можна привести для прикладу декілька характерних висловлень. Так, О. Кірхенгейм, говорячи про специфічні якості суспільної свідомості римлян, підтверджував: "Нікому не спаде на думку шукати в історії римського народу, що визнавав святість шлюбу більш, ніж якийсь інший народ, а поняття про власність про-

водив суворіше і енергічніше за інші народи, — вчень, дорогих розуму тих, хто любить жити себе ілюзіями і утопіями" [135, 34].

До аналогічного за своєю суттю висновку дійшов і Г. Адлер: "В історії Риму, на противагу історії Греції, не можна знайти ніяких зачатків соціалізму... Не тільки тверезий і розважливий розум римлянина, але і його ясно виражений власно-господарський дух наживи перешкоджали йому сприйняти ідеали комунізму" [136, 12].

Подібні оцінки можна зустріти й в історіографії. "Римська соціальна теорія, — писав, наприклад, В. Волгін, — у значній мірі являє собою не тільки аналогію, але і імітацію старогрецьких зразків, а іноді і просто їхнє перекладення" [137, 58].

Нарешті, у двотомнику "Культура Стародавнього Рима" також відзначається, що для римлян був ідеальним еталоном сам Рим і тому вони не знали утопій. Навіть у розпал найгостріших соціальних конфліктів Рим не знав утопій, настільки характерних для еллінського й елліністичного політичного мислення, і усе з ними пов'язане залишалося поза полем зору римлян" [138, 36,47]. Дійсно, що можливо серед авторів римської епохи важко виявити хоча б одне ім'я, яке могло гідно стояти в одному ряду з іменами Сократа, Платона й Аристотеля. Проте дисертант не поділяє цієї по суті крайньої точки зору зазначених дослідників.

По-перше, політичні ідеали не обов'язково розробляються мислителями-одинаками і це цілком переконливо доказали своїми дослідженнями конкретно-історичних матеріалів багато авторів [127, 87].

По-друге, було б неправильно ототожнювати політичний ідеал тільки з проектами ідеальних державних устроїв: існували і ідеали бездержавних суспільних відносин (наприклад, той же ідеал "золотого віку", або анархічний образ майбутнього суспільства). Нарешті, по-третє, також неправильно говорити про ідеали, що переносяться тільки в прийдешні епохи: у дійсності політичні ідеали можуть бути з однаковим успіхом знаходитись й у дійсності, і в давно минулих часах, а також можуть бути позачасовими, тобто не прив'язаними до якогось конкретного моменту історичного часу. Неодмінною умовою майже всякого ідеалу є лише те, що він відокремлюється від реального життя яким-небудь бар'єром. І все це незалежно

від того, чи будуть це нині існуючі, але майже недосяжні країни або острови, далеке міфічне минуле, що малюються уявою, або образ майбутнього. Сьогодні наукові дослідження ясно підтверджують, що "римлянам із самого початку була властива тенденція висувати рівність і комунізм як свого роду вищий ідеал" [139, 59].

Щоб краще усвідомити процес становлення й еволюції політичного ідеалу в умовах Стародавнього Риму, необхідно, на погляд дисертанта, розглянути і особливості соціально-політичного життя цього суспільства. Насамперед відзначимо, що в економічному житті Рима центральною фігурою був земельний власник, що мав рабів. Число рабів множилося завдяки загарбницьким війнам Рима, раби витискували вільних селян із їхніх земельних ділянок. Почався процес пролетаризації вільного римського селянства, що змінив економічний образ країни, старий патріархальний уклад життя. Проте поширення латифундіального господарства, що було засноване на застосуванні рабської праці, не принесло очікуваного ефекту, а скоріше навпаки.

Але з цього важкого положення Рим знайшов вихід: він став жити за рахунок провінцій на Сході, спираючись на свою військово-політичну перевагу, і, таким чином, потрапив в економічну залежність від цих провінцій. Єгипет, Сирія, Мала Азія й інші годували Рим, його армію, народ. Крім того, технічний прогрес, культура виробництва в провінціях були розвинуті значно краще, ніж в Італії, що також ставило останню в економічну залежність від своїх провінцій. Не випадково один із видатних мислителів Стародавнього Риму Пліній Старший зауважив із цього приводу, що "латифундії погубили Італію, а також провінції" [140, 131].

Іншим економічним методом стимулювання виробництва, що в остаточному підсумку виявився більш перспективним, являлось застосування в сільському господарстві праці колонів а також вільнонароджених, але безземельних селян, що одержали на правах користування наділи. Поглиблення соціальних конфліктів, економічна потреба в розширенні міжнародної торгівлі і поділі праці, необхідність утримувати під владою Рима величезні території, захоплені в ході військової експансії, — усе це обумовило і затвердило нову форму політичної влади — імперію. Від влади в Римі з кінця першого сторіччя до н.е. був відсторонений не тільки на-

род, що фактично був позбавлений її набагато раніше, але і сенатська знать, старі патриціанські роди. Потім у Римській імперії зникають народні збори, припиняються вибори на політичні посади, забороняється обговорення державних рішень. Замість цього розростається бюрократичний апарат, що витискує республіканські форми правління і проводить у життя необмежену владу імператора.

Такі значні зміни в житті римського суспільства позначилися на стані суспільної свідомості, на уявленнях про соціальну справедливість, і, відповідно, на ідеалі державного устрою. З'явилися також відповідні новим історичним умовам погляди, що послужили вихідним матеріалом християнства, що формувалося.

Тут заслуговує на увагу, насамперед, ідеологія повсталих рабів у межах Римської імперії. Так, вождь першого сицилійського повстання рабів сирієць Евн був дуже тісно пов'язаний із середовищем, що через сторіччя повинно було привести людей на зразок Іоанна Хрестителя й Ісуса з Назарета.

Практично не збереглися письмові джерела, у яких були б викладені погляди на соціальну справедливість рабів. Якщо ж відвернутися від тенденційних оцінок істориків Рима, то можна звернути увагу на те, що, відповідно до повідомлень Аппіана, у таборі повсталих рабів під проводом Спартака існував зрівняльний розподіл трофеїв. Повсталі з підозрою ставилися до золота, срібла, торгівлі, як джерела кривди, що загрожували свободі і рівності. Спартак, наприклад, відмовився прийняти преторські знаки відмінності і ликторські низки — символ влади. Таким чином, установлення справедливих суспільних відносин як елемента політичного ідеалу у свідомості рабів, безпосередньо зв'язувалося, насамперед, з проголошенням рівності.

Соціальні установки малозабезпечених і знедолених прошарків провінцій, пов'язані з ідеалами справедливості, чітко проявилися в ідеології і діяльності різноманітних іудейських сект: зелотів, сикарійів, есеїв. У їхніх поглядах із великою послідовністю проведена ідея кривди римського панування, неминучості його загибелі як наслідок гріха, вчиненого Римом. Тут же ми можемо знайти осуд розкоші, багатства, лінощі, властивих панівним класам, спроби обґрунтування справедливості такого соціального устрою, при якому не буде ні бідних, ні багатих. Відмі-

тною ознакою сектантів, наприклад, сикаріїв, було прагнення на практиці, у боротьбі проти іноземного панування досягти соціальної справедливості. Утопічність програм цих сект полягала в переконанні, що встановлення соціальної справедливості неможливо без утручання потусторонніх сил [141, 60]. Але у цих випадках можна говорити, як правило, лише про елементи політичного ідеалу, оскільки основний зміст програм був спрямований на негайне часткове поліпшення реальності за допомогою проведення конкретних практичних заходів.

Цікаві спроби спекулятивного використання популярних соціально-політичних ідей у політичній (не інакше як) пропаганді. Тут необхідно пригадати повстання під проводом Аристоніка, що зазнав у 132 році до нашої ери невдачу в домаганнях на пергамський престол. За порадою прибулого до нього сподвижника Тиберія Гракха – стоїка Блоссія, — він використовував утопічне гасло "Держави Сонця", щоб залучити на свою сторону масу малоазійських селян, що відвіку вклонялися "справедливому сонцю" [139, 62].

В даний час можна вважати цілком загальновизнаним, що політичний ідеал розвивається найбільше активно і отримує найбільше поширення саме в кризові, переломні моменти історії суспільства. Активні пошуки форм ідеального державного устрою виникають саме тоді, коли починають виявлятися симптоми кризи, що заглиблюється, у даному випадку, і Римської держави. Це було в той момент, коли замкнута колись община в результаті великих завоювань, швидкого економічного розвитку стрімко переростає старі патріархальні, полісні рамки, ламає їх і перетворюється в столицю величезної середземноморської держави. На рівні Риму цей процес відкрито проявився в другому сторіччі до нашої ери й в основному завершився в першому сторіччі, супроводжуючись активним розвитком політичних ідеалів і утопій. У кризові моменти подібна картина, як ми спостерігали, відбувалася й у Стародавній Греції.

У Римській державі розвиток політичного ідеалу проходив, на погляд дисертанта, за двома напрямками: "офіційному" – у політико-правовій і філософській думці і "неофіційному" – у практиці стихійних повстань народних мас проти римського панування.

Вже відзначалося, що дві найбільш відомі філософські школи, представниками яких були видатні уми римської держави, — епікуреїзм і стоїцизм, — узяли на себе завдання пошуку нових суспільно-політичних орієнтирів. Для філософії та політичної думки Риму були характерні ті ж ознаки, що і для елліністичних країн: насамперед космополітизм. Ясно, що Рим у період свого розквіту, як і Еллада в період Олександра Македонського, не міг не стати справжньою базою космополітичних ідей, виходячи з охоплення величезних територій, що їм належали. Але падіння політичної активності, байдужність людей до суспільних і державних інтересів у період імперії призвело до відокремлення особистості, що знайшло свій відбиток також в індивідуалізмі — найважливішій рисі ідеології Риму. Сама суспільно-політична структура Римської імперії була основою для такої філософії. Новим тут було тільки те, що римляни внесли в запозичену ними філософію дух практицизму, сприйняли її більш реалістично й утилітарно.

Так, Епікур (342-271 р. до н.е.) пов'язував свій ідеал державної влади з її спроможністю забезпечити взаємну безпеку людей, подоланням їхнього взаємного страху. Але дійсна безпека, на його думку, може бути досягнута лише завдяки тихому життю і видаленню від юрби. З таким же розумінням змісту і призначення пов'язане і трактування Епікуром держави і закону, як результату договору людей між собою про їхню взаємну безпеку. Вчення Епікура якоюсь мірою перетворювалося в проповідь егоїзму. Епікур створює, у всякому разі це йому приписують, своєрідну форму етичного рабовласницького ідеалу [142, 95]. Проте ні він, ні його послідовники не замислювалися над проблемою перебудови існуючого суспільства, навіть не виробляли образу його досконалого стану, у котрому найбільш повно міг би бути реалізований їхній ідеал. Для них реальне рабовласницьке суспільство саме по собі було ідеальним. Чому? Тут, на думку дисертанта, виникла унікальна ситуація, котра складається в тому, що висунуті суспільною думкою ідеї виявилися немов би в річищі корінних інтересів панівного класу, вони призводили до твердження у свідомості римлян почуття самовдоволення, що могло бути зруйноване тільки в результаті кризи всього рабовласницького ладу. Природно, що Епікур — супротивник крайньої демократії. Його етиці найбільше відповідає така форма

помірної демократії, за якою держава сполучить закони з максимально можливою мірою свободи й автономії індивідів.

Але Епікур висуває все ж таки ряд важливих політичних ідей, досі мало відомих. Так, його ставлять у ряд фундаторів естатичної теорії, тому що, як уже було відзначено, у якійсь мірі він є родоначальником так званої "договірної теорії" походження держави. Проте він тільки штрихами намічає теорію природного права. З другого боку, Епікуру близька також і ідея космополітизму, що він її висловлює досить своєрідно. Ця ідея, за Епікуром, полягає в тому, що існує організація вища ніж поліс за своїм місцем, цінністю і значимістю – це спілка всіх істинно мудрих і вільних чоловіків. Але дана ідея взагалі розмивала теорію держави, тому в цілому епікуреїзм не містить у собі ні програми зміни суспільства, ні ідеалу політичного устрою в строгому розумінні цього слова.

На противагу епікурейцям, стоїки вважали, що процес деградації суспільства почався вже давно, а ідеальне суспільство, за їхньою думкою, існувало лише в "золотому віці". Виходячи з цього, їхня політична концепція являє собою ще одну форму ідеологічного пристосування демократичних прошарків римського світу, що розкладався, до існуючих суспільних відносин. Життєві установки, що проповідуються ними, логічно виводяться з думки про єдність світу і природи. "Дуже дивовижно, — помічає Плутарх із приводу цих ідей стоїків, — що головне у формі правління, котре описав Зенон (336-264 р. до н.е.), що поклав початок цієї школи, складається не в тому, що ми живемо в містах і областях і відрізняємося своїми особливими законами і правилами, а в тому, що життя одне подібне тому, як світобудова одна. Це немов би череда, що пасеться на загальних пасовищах відповідно до загального закону" [143, 503]. Стоїки схвалювали царську владу, підкреслюючи тим самим свій конформізм стосовно існуючого ладу: "Царська влада необмежена, — підкреслював Хрісипп (277-208-рр. до н.е.), — вона може бути стійкою тільки серед мудреців." Але їхня головна ідея, що взагалі є знаменною для римської політичної думки того періоду і яку підхопили і розвили такі видатні уми, як Полібій і Ціцерон, — це ідея про змішану форму правління. Ідею змішано-

го правління обгрунтував Зенон: "Кращий державний устрій — це сполучення демократії, царської влади й аристократії" [143, 496,502].

Стоїки, як і епікурейці, не давали розгорнутого уявлення про ідеальне суспільство, з іншої причини: суспільство як частина природи управляється непорушним законом і не може бути довільно змінене за бажанням людей. Тому вироблення планів перебудови суспільства суперечила самим основам стоїчної філософії.

Анней Сенека (3-65 р. до н.е.), Марк Аврелій (121-180 рр.) і інші створюють останній рабовласницький ідеал, де на перше місце ставиться "чеснота", що передбачає відмову від зовнішнього світу і водночас покірне йому життя особистості. Сенека — одна з найбільш помітних фігур стоїцизму. Його світогляду неначе "у спадщину" дістався дух занепаду і песимізму, характерний для привілейованих прошарків Рима. Водночас, думка про причетність кожної людини до божественного начала служить для Сенеки підставою для дуже важливої ідеї про принципову рівність усіх людей — рабів, вільних, селян, ремісників, знаті.

"Вони раби? — запитує він у листі до Луциллія. — Ні, твої товариші по рабству, якщо ти пригадаєш, що і над тобою, і над ними однакова влада фортуни" [144, 79]. Проте до вимоги соціальної рівності Сенека не піднімається, і судження деяких авторів про те, що як в ідеї, так і на практиці до рабства Сенека ставився негативно, явно переоцінюють його [145, 215]. Він набагато скромніший у своїх рекомендаціях: визнаючи законним інститут рабства, від лише радить хазяїну бути більш милосердним із рабом.

Цікаво, що чисто теоретично Сенеці залишилося зовсім трохи до християнського ідеалу, суть якого в рівності людей перед єдиним Богом. Навіть Ф. Енгельс у свій час, підкреслюючи значимість ідей стоїків для виникнення християнства, відзначав, що "Сенека був його дядьком"[146, 307].

У дусі космополітизму Сенека висуває концепцію двох держав: "ми повинні представити в уяві своїй дві держави: одна — яка містить у собі богів і людей ... інша — це та, до якої нас приписав випадок. Ця друга може бути афінською або карфагенською, або пов'язаною ще з яким-небудь містом; вона стосується не усіх людей, а тільки однієї визначеної групи їх" [143, т.1, ч.1, 507].

Сенека висуває свою політичну версію про те, що політичним ідеалом другої, малої держави, є імперія, обмежена сенатом. Тобто "елемента новини" у політичному ідеалі Сенеки немає: є той же стоїчний елемент ідеї про змішану форму правління. Зате далі думка Сенеки гідна стовпа християнства. Він говорить, що істинною державою для мудреця є держава, керована Логосом і містить у собі всі "малі держави". Від цієї ідеї рукою подати до "царства Божого" Св. Августина, що являв собою стрижень релігійного ідеалу майбутнього часу.

Таким чином, не давши чіткої політичної доктрини, епікуреїзм і стоїцизм у Римській імперії затвердили універсальну для тієї епохи ідею нездатності людини своїми власними силами встановити справедливість у суспільстві, настрої песимізму і розпачі, сподівання на волю Бога, що само по собі визначило подальшу еволюцію політичного ідеалу, його подальшу трансформацію в ідеал релігійний.

Характерні ознаки політичної свідомості епохи рабовласництва властиві і вченню Марка Тулія Ціцерона (106-43 р. до н.е.). Його погляди на соціальний устрій суспільства носили універсальний характер і тим самим виходили за рамки рабовласництва. Це імпонувало християнським авторам тієї епохи, коли до нової релігії приєднуються забезпечені прошарки. З перетворенням християнства в державну релігію Римської імперії деякі аспекти етики Ціцерона будуть покладені в основу соціальної доктрини церкви. До праць Ціцерона зверталися, використовуючи багато положень, такі християнські автори як Минуцій Фелікс, Лактанцій. Не підлягає сумніву вплив Ціцерона на одного з найбільших християнських богословів Ієроніма (IV-V ст.). Книга Амвросія, єпископа Медіоланського (IV ст.) — одного зі стовпів християнства, "Про обов'язки слуг божих" фактично є компіляцією знаменитого трактату Ціцерона "Про обов'язки". Амвросій "зрідка виправляє Ціцерона", але в "загальному задовольняється ... в усьому іншому він наслідує Ціцерона — а це значить, що завдяки Амвросієві етика Ціцерона була визнана християнською етикою" [147, 12]. Глибокий вплив Ціцерона як мислителя-мораліста випробував на собі навіть Августин (354-430 рр.), котрий вважав твори Ціцерона тим поштовхом, що спонукав його звернутися до християнства [148, 90].

Крім того, у вченні Ціцерона містилися елементи, що передбачали нові соціальні відносини. С. Утченко, наприклад, висловив думку, що "його філософська спадщина послужила неначе посередньою ланкою між двома воїстину великими культурами: античною, або "поганською" і "постанічною", або християнською" [149, 376].

Не ставлячи перед собою задачу всеосяжного аналізу соціального вчення Ціцерона в цілому, звернемо увагу на деякі елементи політичного ідеалу в його вченні. Насамперед відзначимо, що Ціцерон стояв у початків юридизації поняття держави. "Адже кому природа дарувала розум,— пише він,— вона дарувала і здоровий розум. Отже, вона дарувала і закон, що є здоровий розум як у повеліннях, так і в заборонах. Якщо вона їм дарувала закон, то вона дарувала і право; розум був даний усім. Виходить, і право теж дане усім..." [150, 99].

У цьому відношенні Ціцерон вважає, що держава є одночасно і справою народу, і правовим спілкуванням. Говорячи про форми держави, Ціцерон показує переваги змішаної форми правління. Проте його політичний ідеал багато в чому визначений суб'єктивними рисами його особистості. У політиці він відрізнявся непослідовністю і нерішучістю, а часом і боягузливістю. Його політичні погляди не були суцільними й оригінальними, він постійно коливався і йшов на поступки. Будучи прихильником рабовласницької республіки, він стояв на стороні то Цезаря, то Помпея. Цікаві біографічні нариси Є. Орлова, у яких той пише: "Ціцерон ніколи не мав домагань на самостійність і ніколи не ставив перед собою завдання дати світу нову філософську систему; він хотів лише ознайомити своїх сучасників із тими результатами роботи думки, що були добуті в Греції — цієї майстерні ідей старожитності" [151, 108].

Ціцерон лишив після себе величезне листування: більш 100 промов і численні трактати філософського, політичного і змішаного змісту. Проте далеко не всі ці твори дійшли до нас: із його промов, наприклад, тільки 57 збереглися в цілості, а з інших дійшли або уривки, або одні заголовки. Така ж справа і з його трактатами. Найважливіші з них — "Республіка" і "Закони", — містять багато пропус-

кань, перекручень і інших вад. Водночас, цього цілком достатньо, щоб скласти уявлення про його політичний ідеал.

Для дослідження найбільшу цінність становить його трактат "Республіка", що практично цілком заснований на ідеях Платона, Аристотеля і Полібія. Ця його робота розпадається на шість книг. У першій мова йде про природу і форми держави; у другий викладається ідеалізована конституція Рима як зразок досконалої держави; у третій трактується про справедливість в політичному суспільстві; зміст 4-ої і 5-ої книг нам невідомо, а в 6-ій — сон Сципіона про потойбічне життя.

Для Ціцерона ідеалом є сам Рим, тому він малює, базуючись на римській історії, картину того, як повинна скластися і рости ідеальна держава: влада належить царю, але царі повинні обиратися народом і обґрунтовувати свої претензії не походженням, а особистими гідностями. Громадяни розділені на класи за цензом так, щоб голоси були не в більшості, а в людей, що мають власність: цим запобігається можливість зловживань, що часто виникають від того, що найбільше число має і найбільше значення. Тобто, вважає Ціцерон, носієм державності повинен бути сам народ: "Якщо закон є зв'язок, що об'єднує воєдино суспільство, і справедливість закону є рівність перед ним, то яким чином суспільство може існувати без рівності в положеннях? Якщо неможлива рівність у майні і талантах, то нехай хоч існує рівність у правах тих, хто складає громадянське населення держави, — бо що є така держава, як не асоціація прав?" [151, 111]. Але якщо Аристотель, наприклад, зробив спробу визначити кращу форму державного правління, визначивши щось середнє між олігархією і демократією, то Ціцерон закликав для кращого державного устрою рівномірно змішати позитивні властивості трьох простих форм правління, що в його період, безперечно, мало вихід у практику.

В цілому, у римській політичній думці дійсно не було проектів ідеального державного устрою, що можна було б порівняти за своєю абстрактно-теоретичною розробленістю з конструкціями Платона або Аристотеля. Навіть Ціцерон багато чого запозичає з "Держави" Платона, але лише з тією головною метою, на думку дисертанта, щоб у ще більш вигідному світлі показати традиційні підвалини рим-

ської держави, римську "змішану конституцію". Подібні хиби були притаманними не тільки Цицерону, але і більш пізнім римським авторам.

Водночас, характерною ознакою римського політичного ідеалу було те, що і Цицерон, і Сенека, різко критикуючи дійсність, "розташовували" свій ідеал не в якихось далеких чужоземних країнах, не в абстрактних моделях вигаданих держав, але саме в римському минулому, малюючи у своїй уяві ідилічні картини повного торжества "вдач предків", порушеного наступним ходом історії. Такі картини ідеального минулого, що в дуже малій мірі відповідали історичній дійсності, за своїм об'єктивним змістом були націлені в дійсне і майбутнє, тому що вони будувалися на прямому протиставленні політичних ідеалів сучасному стану суспільства.

Проте ідеалізація Рима і римського минулого не носила абсолютного характеру і припускала деякі винятки, тобто перенесення ідеалів на далекі від Риму "екзотичні острови", країни і народи, художні описи яких були розраховані і на отримання естетичної насолоди. Підвищена захопленість "острівними сюжетами" відзначається, наприклад, у творах Діодора Сицилійського. Саме завдяки його переказам до нас дійшли такі знамениті політичні утопії, як опис острова Панхайя Евгемера і Сонячного острова Ямбула; саме в його творі п'ята книга цілком присвячена островам, багато з яких, як відзначалося, наділені ідеальними рисами.

Тут виявлялася не тільки захопленість самого Діодора, але і суспільний фон. Для періоду імперії прикладом подібного роду політичного ідеалу може служити опис острова Тапробана (певно, Цейлону), що зустрічався у Плінія Старшого: на острові править обраний у царі милосердний старець, що наділений обмеженою неспадкоємною владою, там немає рабів, судових позовів, ціна на хліб завжди однакова, суспільні багатства набагато перевищують багатства приватні. Остров'яни не сплять ранком допізна і середня тривалість життя на острові досягає ста років. Ця розповідь неначе являє собою перевернене римське суспільство часів Клавдія і Нерона і характеризує пороки останнього. Ідеалізація окремих країн і так званий осуд властолюбства, жорстокості, кривди тощо стають особливо популярні в Римі саме в умовах становлення і розвитку принципату. Твори Горація, Помпонія Мел-

ли, Страбона, Плінія Старшого, Тацита й інших авторів є підтвердженням цього [152, 124-138].

Іноді утопічні ідеали з елементами політики заглядали в минуле: минулі історичні епохи, наприклад, правління Ромула, Нуми або Сервія Туллія, період розквіту Республіки, часи Августа тощо. Прекрасний і широко використовуваний матеріал для цього давали різноманітні варіанти міфів про "Сатурнове царство", один із яких був подібний грецьким легендам про "життя за Кроноса", а інші розповідали про те, як Сатурн тікав на кораблі від Юпітера в Італію і деякий час правив там серед місцевих жителів в обстановці миру і процвітання [153, 128].

Пригноблені маси вклонялися і покладали надії на тих божеств пантеону, що не були пов'язані з освяченням соціальної кривди (Геракла, наприклад,) і при цьому уяви про них у свідомості трудящих прошарків трансформувалися, набуваючи невластиві їм колись ознаки. Релігійні шукання соціальних сподівань усе далі ішли від офіційного культу як із погляду форми, так і за змістом [154, 107; 155, 246-252].

Водночас, у міру знищення залишків полісного укладу, старі політичні ідеали починають заміщуватися новими, центральне місце в яких займає фігура ідеального правителя. Тут відбувається певна еволюція: від образу ідеального громадянина — до образу керівника республіки, нарешті, пана. "На зміну старим більш-менш утопічним проектам устрою держави, — відзначає Є. Штаерман, — приходить нова утопія — пошуки ідеальної монархії й ідеального царя, що став останньою утопією античного світу" [156, 60]. Так чи інакше, цим ідеалам віддавало перевагу більшість авторів того часу: Сенека, Пліній Молодший, Діон Христомосом і ін. Та й самі правителі прикладали чимало зусиль для того, щоб виглядати "рятівниками" і "благодійниками" в очах своїх підданих. Наприклад, після Августа нараховувалося більш 15 імператорів, при яких проголошувалося настання "золотого віку". В епоху пізньої античності, у зв'язку з ускладненням суспільних зв'язків, розширюється діапазон відношень, що для свого пояснення потребують посилок на надприродне, ускладнюється структура свідомості, у якому включаються нові елементи, у тому числі уявлення про політичний ідеал.

2.4 Пліуралізм політичних ідеалів античності та їх синтез в ідеалі релігійному

Відповідно до трьох шаблів розвитку античної рабовласницької формації — еллінської, елліністичної і римської — дисертант проаналізував розвиток політичних ідей рабовласницького суспільства в цілому і розвиток його політичних ідеалів зокрема. Проте еволюція політичного ідеалу не зводилася тільки до засвоєння запозичених ідей і поглядів: ця еволюція містила в собі одночасно і засвоєння старого, і створення нового політичного ідеалу, або окремих його фрагментів, необхідність чого обумовлювалася конкретною історичною дійсністю.

А подальша дійсність ця була така, що завдяки внутрішньому розвитку і під впливом германських орд, античне суспільство на всій території Римської імперії переростало в суспільство феодальне. Становлення нових суспільних відносин відрізнялося у західній і східній частинах імперії: воно відбувалося не одночасно й у різних політичних умовах, що впливало і на формування політичних ідеалів. У той час, коли вестготи спустошували західну половину Римської імперії, її східні території ще довгий час зберігали старий рівень свого суспільного розвитку. На базі спадщини еллінізму виросла нова культура Сходу, що відповідала феодальному способу виробництва, і згодом стала одним із головних джерел, що живив культуру Заходу.

У попередньому розділі частково простежувався процес утворення елементів християнського ідеалу, що були породжені античною суспільною думкою — ідей індивідуалізму, рівності, справедливості, космополітизму тощо. Але християнство, породжене еллінізмом, стало саме ж і засобом його знищення. Ставши державною релігією, воно знищило усе, що було пов'язано з язичеством, у тому числі музеї, академії, пам'ятники культури, храми древніх богів, учених, філософів. У початковий пору свого існування в 1 сторіччі н.е. воно явилось лише однією з іудейських сект, що були поширені в Палестині, Єгипті, Малій Азії й в інших місцях на Сході.

Іудейські секти являли собою достатньо строкату картину. Це кумраніти та есеї у Палестині, дамаські секти в Сирії, терапевти в Єгипті тощо. Виходячи з цього, у деяких наукових працях, де описується процес становлення християнства, висловлюються сумніви з приводу визначення соціальної бази християнства. Основотворчу ознаку цього вчення розкрив свого часу ще Ф. Енгельс і вона пов'язана із тим, що об'єднуючим моментом усіх різноманітних за своїми інтересами членів сект було соціальне безправ'я. "Християнство, — відзначав Ф.Енгельс, — виникло як напрям пригнічених... безправних, скорених або розсіяних Римом народів" [157, 467]. Визначення цієї соціальної бази християнства допомогло б більш точно відповісти на запитання не тільки про сутність політичного ідеалу, але і про його суб'єкт. Водночас, конкретика останнього настільки розмита, що визначення Ф.Енгельса про "безправних", "скорених" і "розсіяних" можна цілком узяти за основу наших подальших міркувань. Але чи виробило християнство ідеал політичний? Більш того, чи є сам релігійний ідеал ідеалом політичним? Відповісти на це запитання однозначно досить складно. Принаймні, у поглядах різноманітних общин можна виділити, три фундаментальних принципи: заперечення існуючого суспільства; віра в те, що його перетворення може бути здійснено лише надприродною силою; чекання тисячолітнього царства на землі.

Проте представники іудейських сект по-різному бачили й уявляли собі ознаки майбутнього ідеального суспільства. Наприклад, значну частину іудейських сект складала в 1 сторіччі н.е. раби. Вся історія їхньої боротьби за свої права і свободу показує, що на своєму ідейному рівні вони не могли піднятися вище уявлень про "золотий вік" причому, свої сподівання вони здійснювали досить примітивно: беручи участь у повстаннях, раби намагалися перетворити своїх хазяїв у рабів, а себе поставити на їхнє місце. Тобто, їхня ідеологія не відтворювала нового суспільно-політичного ідеалу, а лише змінювала спрямованість рабовласницьких відносин.

Інші ж, більш послідовні виступи проти рабства, так само були не в змозі висунути свій політичний ідеал і задовольнялися лише тим, що зверталися до суспільних ідеалів минулого: примітивній рівності на основі родової власності. Ці

факти стосуються і повстання Аристоніка (135 р. до н.е.), повстання Спартака (74-71 р. до н.е.) і багатьох інших повстань рабів [158, 34]. Певний регрес у прогресивному прагненні рабів знаходити свободу і власну гідність відзначає О. Лосєв: "Якби мали успіх сицилійські повстання рабів, то суспільство повернулося б до давно минулих часів дрібного господарства і кустарництва. Але в усіх випадках це було б регресом і в соціально-політичному й у культурному відношеннях" [159].

Багато іудейських сект у своїх уявленнях про ідеальне суспільство спираліся на традиції Старого завіту і на вчення біблійних пророків. Наприклад, у пророка Ісаї, у його картині божого царства без особливої напруги можна знайти ознаки соціальних ідеалів старожитності, біблійного міфу про рай. Ця ідеологія містила повне заперечення існуючого суспільства, що найбільш яскраво визначилося в Одкровенні Іоанна Богослова, Євангелії євреїв, Вченні дванадцятьох апостолів тощо. Так, оцінюючи уявлення Іоанна Богослова про ідеальне суспільство, можна сказати, що його істотні ознаки збігаються з ознаками першого суспільного ідеалу. Щодо царства небесного, що очікує віруючих, Іоанн може дати лише поверхневий опис того, що новий Єрусалим досить великий, побудований він із чистого золота і дорогоцінних каменів. Там живе Бог серед вірних йому, він світив їм замість сонця, і там немає більше ні смертей, ні скорботи, ні страждань. І "врятовані народи будуть ходити у світлі його, і царі земні принесуть у нього славу і честь свою..." [160]. Ці моменти приводять до висновку про те, що уявлення ранніх християнських общин про ідеальне майбутнє здебільшого звернені в минуле, в ідеал "золотого віку", що доповнений чеканням месії. Саме ці особливості ідеалу ранніх християнських общин визначали основні ознаки їхньої практичної діяльності.

Цікаве і принципове питання про власність, що піднімалося вже в ранній християнській ідеології. У вченнях Дванадцяти апостолів, Кумранських рукописах засуджується багатство і приватна власність. Ці ідеї втілені в діяльності кумранитів і терапевтів. Так, наприклад, кумраніти перед вступом до общини роздавали своє майно ближнім, родичам, друзям, бажаючи звільнити їх від витрат часу на придбання багатства [161, 54]. У міських же общинах, жителі яких були розпоршені по всьому місту і жили в багатоквартирних будинках, вимога спільності май-

на була нонсенсом. І хоча на практиці це було нездійсненним, общини часто влаштовували загальні трапези і допомагали нужденним. Були й общини, де не було потрібно усупільнення майна. У Дамаському документі, наприклад, приватна власність розглядалася як явище цілком природне [42, 103].

У християнську ідеологію міцно увійшло також і поважне відношення до праці. Це було пов'язано очевидно з тим, що, по-перше, християнські общини в основному складалися з ремісників, а по-друге, їм постійно припадало конкурувати з більш дешевою рабською працею. Ручна праця в общинах і звання робітника вважалися єдино гідними і притому у такій мірі, що пророки визнавалися законними членами общин тільки за умов оволодіння яким-небудь ремеслом [141, 113].

Цікаво також і те, що в Євангелії від Марка сам Ісус названий теслею, Павло був ремісником, що робив шатра тощо. У посланнях апостолів релігійні догмати нерідко ілюструвалися прикладами, що звернені насамперед до ремісників: "А ти хто, людина, що сперечаєшся з Богом? Виріб чи скаже тому, хто зробив його: "навіщо ти мене так зробив? " Чи не владний горщечник над глиною" [162, 20-21]. Спеціальний лінгвістичний аналіз біблійних джерел міг би дати більш вичерпний матеріал про соціальну базу раннього християнства. А нас вона цікавить остільки, оскільки на її рівні могли сформуватися конструктивні параметри майбутніх політичних ідеалів, а не тільки ідеалу релігійного.

Дослідження ідеології римських ремісників і торговців, котрі ще не сповідували християнства, показує близькість їхніх соціальних принципів до ідеології цієї релігії. Основним джерелом вивчення цих поглядів є епітафії, де людині приписувалися якості, що особливо цінилися у його середовищі: працьовитість, готовність допомогти другу і простити ворогу, милосердя, доброта, совісність тощо. Цьому ідеалу особистості, сформованому римськими ремісниками на основі своїх власних інтересів, не вистачало тільки релігійної оболонки, щоб стати ідеалом християнина.

Розглядаючи ідеологію цих груп рабовласницького суспільства, Є. Штаєрман пише, що "їх більш-менш усвідомленим ідеалом було, певно, суспільство, що складається з дрібних трудящих власників, задоволених малим і не прагнучих до

багатства і влади" [154, 146]. Їхнє ідеальне суспільство — це суспільство, що засноване на приватній власності, особистій праці і взаємодопомозі. Проте реалізація на землі ідеалу приватного успіху була неможливою. На початку другого сторіччя, тобто в часи принципату, була зроблена остання спроба стабілізувати соціальні процеси рабовласницького суспільства. Монархія в цей період стала непорушною, привласнивши собі всі божественні атрибути, а всі прошарки римського суспільства, як це було описано вище, стали такими ж безправними, як і раби. Тому "втрата громадянських ідеалів внаслідок повного придушення особистості державою, — зазначає М. Єлізарова, — відчуття своєї політичної і громадянської неповноцінності — усе це штовхає розчаровану і беззахисну людину римської епохи на пошуки духовної розради і забуття" [161, 5].

Криза іудеохристиянства і його перетворення у власне християнство охоплюють кінець I — початок II сторіч. У результаті невдалого повстання 132-135 р. Єрусалим був зруйнований і євреї були вигнані з Палестини і розселені по всій Римській імперії. Новий період гонінь підсилив песимізм релігійної ідеології. Віра в близьке настання "царства божого" на землі усе більш слабшала, а царство, що повинно було зійти з небес на землю, поступово трансформувалося у свідомості віруючих у небесне царство. Для християнства не існувало ні етнічного, ні соціального розходження між людьми, тому що воно вчило, що перед Богом усі рівні. Оце універсальне охоплення всіх племен і народів у єдиній релігійній общині і зробило християнство насправді світовою релігією, що проголосила для усіх одну загальну мету: вершиною божественної творчості є сама людина і її порятунок, але останнє мислилося не в земному, а у потойбічному житті.

Спочатку християнство, як відзначалося, було ідеологією нижчих, пригноблених прошарків, що відіграла відому прогресивну роль у боротьбі проти релігії рабовласницького суспільства. Подальша еволюція християнства призвела до того, що воно трансформувалося в релігію експлуататорських класів і, врешті, ставши феодальною ідеологією, злилося із державою. У свою чергу релігійний ідеал також виникає як складне ідеологічне утворення, у якому соціальні погляди прогресивних груп переплітаються з релігійними, месіанськими та іншими уявленнями

ми християнства. Зрозуміло, що релігія перекутила реальний ідеал суспільного устрою на землі, перенісши його в область буття неземного. Характерно також і те, що царство боже було ідеалом не тих, хто боровся за справедливий суспільний устрій на землі самотужки, а тих, хто втратив надію домогтися кращого життя і мріяв про особистий порятунок на небі. У період становлення християнської догматики, у тих історичних умовах, що описані, реальний за своєю формою ідеал навряд чи існував. Він міг скластися і склався тільки в ілюзорній формі. Царство небесне було втіленням нездійснених у реальному житті корінних інтересів певної соціальної групи, через призму котрих тільки і можна було, на погляд дисертанта, правильно оцінити ознаки християнського ідеалу, а також зрозуміти причини його пристосовуваності.

Однією з характерних ознак цього ідеалу є те, що добробут людині був гарантований на небі, якщо він буде сумлінно виконувати свої обов'язки перед Богом на землі. Аналіз показує, що в трьох із чотирьох Євангеліях майже дослівно повторюється, що "немає нікого, хто лишив би усе в ім'я Бога, і не одержав би нічиї... серед гонінь, у сто крат більш будинків... і земель, а у віці наступним життя вічного" [163].

Важливою ознакою будь-якого політичного ідеалу є вирішення питання про владу. У ідеалі раннього християнства це питання в явній формі не стояло, тому що, як уже відзначалося, по-перше, раннє християнство проповідувало ідею загальної рівності людей і носило демократичний характер. По-друге, на протиположності членам іудеохристиянських сект, римські товаровиробники були зацікавлені в стабільності існуючої держави. Для римських ремісників і торговців, що були змучені громадянськими війнами в I сторіччі, мир був найбільшою цінністю. Але стабілізація соціальних процесів, створення сприятливих умов для торгівлі і ремесла були пов'язані також і з установленням принципату а потім і влади імператора. Тому симпатії мас тяжіли до монархії. Можливо тому є принципові розходження між відношеннями до держави в Старому і Новому завітах. Дійсно, із погляду Старого завіту, єдиною формою державного правління була монархія, тому що сам Бог уклав договір із своїм народом. Навіть у III сторіччі Тертулліан прямо пи-

сав, що християни моляться "за імператорів, за їхніх міністрів, за уся владу" [164, 91].

Але от відбувається "народження" Христа, виникає Новий завіт, формуються чотири канонічних Євангелія. Разом із ними формується і деяке протиріччя в політичному плані. По-перше, виникає потужний антиетатичний прошарок – неприйняття світської влади, насамперед римської. У Апокаліпсисі Іоанна римська влада зветься "блудницею", що підлягає знищенню. По-друге, виникає ідея про швидке настання Царства божого на землі.

Відомо, що перший прошарок виявився нежиттєздатним, але друга ідея склала основу цілої політичної доктрини. Це — "Послання апостола Павла до римлян". У цьому посланні — ключ: "Всяка душа і буде покійна вищій владі; тому що немає влади не від Бога..." [162, 13]. У божественних книгах містилася і погроза непокірливим: "Будуть покарані ті, хто нехтує начальство і злословить вищих" [165, 2]. Ці постійні призови до покійності і смиренності перед начальством у новозавітних посланнях свідчать не тільки про тенденцію до примирення з імператорською владою, але також і про те, що серед християн були ще живучі антиримські традиції, що періодично пожвавлювалися гоніннями на християн.

Спроможність ранньохристиянського ідеалу до еволюції визначалася двоїстістю соціального стану прошарків, що породили цей ідеал: з однієї сторони – вони дрібні власники, а з іншої сторони — трудівники, що відчували на собі постійний тиск правлячого класу. У більшій мірі ознаки світогляду незаможних тому і збереглися в писаннях Нового завіту, що вони були в певній мірі близькими ідеологічно масі віруючих. Ця двоїстість природи ідеалу раннього християнства була великою цінністю як для пригноблених, так і для гнобителів, тому що ідеал звертався в першу чергу до трудящих, а в другу чергу намагався примирити їх із реаліями життя, забезпечуючи собі життєздатність у будь-якому суспільстві.

Як вже відзначалося, продовжувався процес розкладання рабовласницького суспільства, що приводив у релігійні общини все більше представників влади імущих. А їхня діяльність, у свою чергу, сприяла подальшому розвитку примиренських ідей в ідеології християнства. Пізнє християнство на Заході ще більше від-

чужувалося від народних мас, перетворюючись в ідеологію вкрай реакційного прошарку феодального суспільства. Релігійний образ мислення домінував в усіх формах суспільної свідомості, спотворював картину природи, містифікував навіть математику тощо. Церква була зацікавлена в теоретичному обґрунтуванні і захисті релігії, її догматів і всього того, що і було зроблено патристикою.

Торкаючись питання формування християнської догматики, процес якої почався в IV-V сторіччях, відзначимо, що однією з її найважливіших завдань була систематизація християнства. Для цього використовувалася вся спадщина античної думки в її ідеалістичній формі. Найбільш значні представники і теоретики цієї догматики були названі "батьками церкви". У безпосередній передісторії візантійської філософії богослов'я — Климент Олександрійський, Ориген, Афанасій Олександрійський, Василь Кесарійський, Григорій Назіанський, Григорій Ниський, Іоанн Златоуст. Слід ще раз підкреслити, що патристику цього періоду можна у певному значенні назвати класичною, тому що цей період збігається з часом рішучої перемоги церкви над язичеством і оформленням її у впливову, якщо не основну політичну силу греко-римського суспільства. У цей період формується той світоглядний і богословсько-догматичний ідеал, на який буде зорієнтований християнський світогляд середніх віків [166, с. 89-90].

Ці ідеологи богослов'я підготували теоретичний ґрунт для створення суцільної політичної доктрини християнства, що її уперше виклав Аврелій Августин. У його творі "Про два гради" висувається релігійний ідеал правлячого класу, що завершує трансформацію ранньохристиянського ідеалу. Концепція Августина склалася в період із 412 по 426 р. Тут остаточно розривається безпосередній зв'язок між богом і людиною: між ними ставиться церква. Віра стає головним для людини і не просто віра суб'єктивна, а строго контрольована церквою, що у свою чергу тільки і може принести людині порятунок. Якщо ідеал раннього християнства в принципі відбивав повноту і суперечливість способу життя соціальних прошарків, що його породили, то його трансформація, котру здійснив Августин у своїй концепції, неначе вимиває життєвість ранньохристиянського ідеалу. По-перше, із нього був вийнятий "матеріальний стрижень" — принцип особистого успіху, що

змінити і саму систему виведення ідеалу. Життєві соціальні конфлікти, що відбуваються в суспільстві між імущими і незаможними, підмінювалися конфліктами "плоті", що розумілася як сутність зла і добра.

По-друге, поняття ранньохристиянського ідеалу було значно розширено: позбавляючи "царство боже" життєвого, тілесного змісту, Августин висуває в якості образу понадчуттєвого миру "Град божий". На думку Августина, розходження між "градом божим" і "градом земним" полягає в тому, що вони створені двома видами любові: земний — любов'ю до себе, а небесний — любов'ю до Бога. Причому Августин тут украй радикальний: любов до себе в нього доводиться до презирства до Бога, а любов до Бога — до презирства до себе.

По-третє, потрапити в "царство боже", на думку Августина, можна лише точно дотримуючи розпорядження церкви. Головний порок земного світу складається в тому, що в ньому живуть не по завітах Бога, а самі по собі. Ця ідея, що відбиває головні інтереси церкви, істотно важлива для станового суспільства, тому що в ньому людина зобов'язана жити у відповідності із суворими розпорядженнями своєї групи. Гординя ж вважалася і вважається церквою одним із тяжких гріхів.

Земний град — це повна протилежність ідеальному суспільству, що містить у собі всі ті спокуси, що відштовхують людину від Бога і від церкви: лінь, прагнення до влади і багатства, плотським насолодам тощо. Логіка Августина така, що за це "земний град" заслуговує знищення. Водночас Августин дуже чуйно реагував на соціальний стан суспільства, у якому існував. Він розумів, що церква в V сторіччі ще не достатньо сильна, щоб своєю ідеологією цілком заволодіти умами людей. Відповідно, у його концепції також проведена думка про те, що церква ще не в змозі здійснити переворот у "земному граді" і цілком підпорядкувати його собі. У свою чергу, такий переворот означав би і кінець світу, чого ще не передбачалося.

Своєрідні умови історичного розвитку і рівень суспільної свідомості того історичного періоду жадали від Августина більш гнучкого підходу в рішенні проблеми зміцнення релігійної влади. Його ідеал роздвоювався немов би на дві мети, одна з яких була офіційною, зрозумілою, доступною і прийнятною: "град божий"

повинен співіснувати одночасно з земним, "нічого з останнього не відкидаючи і не руйнуючи" [143,т.1,ч.2, 605]. Інша ж мета була латентною (скритою), але вона і була справжньою – до відповідного часу не вступати в конфлікт із світською владою, поступово прибирати до рук її підлеглих і домогтися до прийдешнього кінця світла злиття двох градусів в один, що забезпечить вічне блаженство і прижиттєве з'єднання з Богом. "... Цей небесний градус, поки знаходиться в земних мандрах, закликає громадян із усіх народів і набирає мандрівне суспільство у всіх мовах" [143,т.1,ч.2, 604]. Отже, характеристики християнського ідеалу суспільного устрою визначаються сформульованою в ньому кінцевою метою. У даному випадку – це поступове розчинення "земного граду" у "граді божому" шляхом добровільної відмови його членів від гріховності земного життя, який заступає Бога.

Існують в концепції Августина ще декілька показових моментів, насамперед, із політичної точки зору. Один із них — елемент насильства: закликаючи земних громадян добровільно вступати в "град божий", він враховує можливість їхнього примусового прилучення до благодаті. Насильство Августин виправдує словами з Євангелія від Луки: "змусь їх увійти" (Лк.,14,23). Світська влада за Августином не тільки повинна бути морально підпорядкована церковній, але і повинна стояти на захисті інтересів останньої, коли починаються єресі. Але, з іншого боку, Августин припускає випадки опору влади з благословення церкви, право на повстання мас проти світської влади. Тут міститься деяке протиріччя морального плану, але вигода церкви — це головне, а виходить, якоюсь загальнолюдською мораллю можна і зневажити.

Ще однією, не менш суперечливою ознакою "граду божого", є принцип рівності і братерства. Причому, рівність тут сприймається через категорію "служіння". Це не є якась абстрактна рівність, а рівне служіння один одному. Тут саме і приховані суспільні відносини феодального суспільства, де васал служить своєму пану, виконуючи тим самим установлені повинності, а той, у свою чергу, також служить своєму васалу, захищаючи його при необхідності. Тобто, поняття справедливості пов'язано не зі споконвічною рівністю людей, а рівним виконанням ними нерівних прав і обов'язків. Поняття рівності тут ідеалізує сформовані класові від-

носини. Але в церкві відносини керівництва і підпорядкування мають у більшій мірі не соціальний відтінок, а організаційний. Всі члени "божого граду" рівні перед Богом, і в цьому сенсі церква — суспільство рівних. Таке розуміння суспільства являє собою трансформацію уявлень про устрій якоїсь замкнутої групи на все суспільство. Тому поняття рівності мало й інший зміст, висловлюючи характер горизонтальних відношень феодального суспільства. Але й у тому, і в іншому змісті Августин у своєму "граді божому" увічнив становий розподіл реального феодального суспільства.

Релігійно-політична думка наступних періодів у принципі цілком була під впливом цієї доктрини Августина, розгортаючи і доповнюючи окремі його положення, пристосовуючи і тлумачачи їх у відповідності з історичним моментом [166, 92-93].

Завершує еволюцію релігійного ідеалу Фома Аквінський (1225-1274 р.). Він зберігає основу ідеї Августина про два гради, про моральне верховенство граду небесного, допускаючи, що церква може схвалити опір світській владі. Він був уже більш обережний з питань єресей, був противником інквізиції, підтверджував, що зберігання гріховності земного світу робить необхідним і приватну власність. З його ім'ям пов'язаний ще один важливий момент еволюції релігійного ідеалу. Аквінський розробив вчення про органічну й ієрархічну будівлю держави. Процес централізації державної влади в країнах Західної Європи змушував релігійних ідеологів визнавати зміну політичної реальності, схилитися до компромісів. Тому Фома визнає два основних моменти: а) у суспільстві існує природна нерівність і вона поширюється на державу; б) існує не просто ієрархія в державній організації, але всі елементи цієї ієрархії взаємно необхідні і пов'язані один з одним. Наприклад, не тільки королі не можуть без васалів, але і васали без королів.

Проте Фома Аквінський намагається розділити сфери духовної і світської влади. Він пише: "Тому що духовна влада і світська обидві провадяться від влади божої, то світська влада настільки знаходиться під духовною, наскільки вона їй Богом підпорядкована, як-от у справах, що стосуються порятунку душі; внаслідок цього в таких справах варто скоріше коритися церковній владі, а не світській. У

тому ж, що стосується громадянських благ, варто більш коритися світській владі, ніж церковній, у відповідності до повчання "віддайте кесарю кесарево" [167, 201]. Отже, Фома Аквінський визнає крім церкви також божественну природу державної влади, що означає стирання межі між "градом божим" і "градом земним". Це зробило, у свою чергу, можливою думку про ідеальний устрій реальної держави. Саме з цього моменту, як видно, починає складатися ідеал абсолютної монархії. У якості найкращої форми державного правління і сам Аквінський визнає монархію, причому, крім абсолютної, називає ще й монархію політичну. Друга, на його думку, має велику перевагу, тому що влада державців отут залежить від закону і не виходить за його рамки. Вже імператор Священної Римської імперії Карл V (1500-1558 рр.) поставив перед собою мету на практиці реалізувати ідеал всесвітньої монархії, проте доктрина божественного права королів здійснювалася в тій мірі, у якій королі могли підтримувати її силою. У період класичного середньовіччя церква багато досягла в реалізації своїх ідеалів, догмати її стали одночасно і політичними аксіомами.

Діяльність "батьків церкви", насамперед Августина Блаженного і Фоми Аквінського, що створили стрижень церковної догматики, остаточно покінчила з плюралізмом політичних ідеалів Древньої Греції і Риму. Проте це зовсім не означало, що суспільна свідомість назавжди вимела їх із своєї історичної пам'яті. "Зигзаги" суспільної свідомості, базою якої, як правило, є економічний стан суспільства, ще раз доказують, що плюралізм у суспільній і в духовній сфері життя суспільства завжди має свої межі. Що ж стосується плюралізму політичних ідеалів, то завжди виникала спокуса синтезувати їх у певний універсальний суспільний ідеал, чи то на рівні ідеалу релігійного, чи то на рівні ідеалу комуністичного. В цьому відношенні і за своєю формою, і за своєю суттю суспільний ідеал завжди був неначе нівелюванням суспільної свідомості, що домінувала в той або інший історичний період.

Християнський ідеал, як і власне християнство, виникає в II сторіччі. Але державною релігією воно стало спочатку у Вірменії наприкінці III сторіччя, а потім у Східній Римській імперії (кінець першої чверті IV сторіччя). Незважаючи на

синкретичний характер виробленої ним догматики, християнство явилось якісно новою релігією. Її особливістю, основною ознакою став універсалізм, як початок загальної правди і загальної єдності згідно з євангельським завітом "і буде єдина черета і єдиний пастир". Проте занадто швидке здійснення подібного ідеалу призвело до проповіді примусового універсалізму і цей прототип загального устрою привів до страшної практики інквізиції. Принцип примусового універсалізму має яскраво виражений владний відтінок, що свідчить про силу релігійної держави й у той же час дозволяє говорити про релігійний ідеал як про ідеал політичний. Тому що примусовий універсалізм спонукав примусово вірити в цей ідеал величезну масу населення. В остаточному підсумку, це давало підставу владі імушим, що стояли на чолі держави, неначе від імені народу втілювати в життя цей ідеал і досягати своїх конкретних цілей, що у більшій мірі були цілями політичними.

Для пояснення цього слід зауважити, що у середні віки представники церкви не тільки стали феодалними землевласниками, між якими устанавлювалися відносини, що відповідали феодалній ієрархічній системі організації, але і володіли величезною політичною силою. Католицька церква на Заході тримала під своєю владою багато країн і народів. У той час, як на Сході патріарх православної церкви в політичному житті не грав майже ніякої ролі, і, більш того, підпорядковувався імператору навіть з питань віри, на Заході папа мав безмежну владу, у тому числі й у державно-політичній сфері. Наприклад, папа Інокентій III говорив, що королі помазуються священиками, а не священики королями. Той же, хто помазується, менше того, хто помазує. У зв'язку з цим усе більше і більше посилювалася монархічна влада римських пап і усе більше підпорядковувалася їм світська держава. Роль останньої з погляду римської церкви зводилася лише до захисту істинної віри, винищуванню еретиків і інших ворогів святої церкви. Таким чином, у середні віки затвердилася теократична влада. Не тільки церква, але і держава бачила вищим завданням людського життя в пануванні над нею релігії. По суті, навіть боротьба з пануванням церкви в середні віки була боротьбою двох теократій, із яких одна мала своїм главою папу, а інша — імператора. Але у всякому разі, керівна

роль теократичної ідеї в середні віки є настільки яскравою і всеосяжною, що в її світлі можна дати повну характеристику середньовічного життя.

Існування двох теократій пов'язано з феноменом розподілу Римської імперії на Західну і Східну, що має насамперед історичну підкладку. І формування релігійного ідеалу в цьому зв'язку має свої специфічні відтінки. Дисертант схиляється до думки про те, що в межах Західної Римської імперії релігійний ідеал мав більш яскраво виражений політичний характер, являючись причиною й основою боротьби проти інакомислячих. Навпаки, у Східній Римській Імперії його утвердження відбувалося в більш "м'яких" формах цієї боротьби.

Церква, в уявленні її прихильників, була центром усього тодішнього життя. Цей ідеал один із письменників зобразив у такій художній формі: "Сучасне місто складається з рівних, що перетинаються під прямим рогами, вулиць із великими будинками. Але ці вулиці не сходяться в жодному місці, немає загального центру. Багато великих будинків, але немає будинку, який був би загальним ідеалом. Так і в сучасному духовному житті: багато рівнобіжних і пересічних між собою будинків, але немає об'єднуючого фокуса. Немає духовного центру, до якого б усі прямували. Цілком інакше в середні віки. Тодішнє місто складалося з заплутаних вуличок і провулків. Всі вони виходили на площу і на цій площі піднімався чудовий храм. Подібно цьому і духовне життя середньовіччя складалося з заплутаних, блаженських, темних поглядів, але всі вчення, усі прагнення були спрямовані до одного центру. Таким центром був храм, релігія" [133, 7].

Подальші події, що відбувалися в соціально-економічному житті Західної Європи в V-XI сторіччях, призвели до занепаду значної кількості ранньофеодальних держав, а церква стала найвагомішою політичною силою. У своїй боротьбі проти королів церква формально спиралася на так звані "лжеісидорові декрети", що з'явилися між 809-849 роками і були видані нібито апостолом Петром римським первосвященником. У той час ще не було національної ідеї, і папа, і імператори Священної Римської імперії розглядали себе кожний як світового владика. При цьому перші обґрунтовували своє право на спадкоємності влади апостолів, а другі вважали себе спадкоємцями давньоримських імператорів.

У Західній Римській імперії боротьба двох вищих влад знайшла своє теоретичне відображення в трактатах численних письменників — захисників папства й імперій. Цим трактатам властива одна ознака — повне змішання церкви з державою. В очах захисників папства папа був не тільки духовним владикою церкви: йому була дана на землі вища, повна влада над кліром і над світом. За відомою теорією "двох мечів" (у тлумаченні клерикальних письменників) два мечі, тобто дві влади, знаходяться в руках св. Петра і його спадкоємця — папи: меч духовний і меч світський. Але священники й апостоли, зайняті служінням Богу, не повинні самі витягати на захист церкви меч крові. Тому вустами церкви цей меч наказується вкласти у піхви. Не використовуючи сам світського меча, Святитель передає його імператорам і взагалі світським князям через коронування і миропомазання. Таким чином, влада царська береться від влади святительської, "світський державець ставиться до папи, як васал до сюзерена" [142, 4]. Як вірний васал, світський державець повинен бути завжди готовий в усеозброєнні своєї військової сили бути на захисті духовної влади. Тому що "словом божим управляються душі віруючих, меч же крові є влада над тілами; наскільки дух вище тіла, настільки ж влада святительська вище влади царської" [142, 5].

Якщо ж заглянути в табір супротивників папства, то тут можна побачити повне змішання церкви з державою. Самі імператори були переконані в тому, що царське помазання підносить їх над юрбою мирян і перетворює їх у деякого роду святителів. Наприклад, Оттон Великий постився перед тим, як надівати свою імператорську корону. Генріх III вдягався в знаки свого імператорського сану не інакше як після покаяння або після бичування рукою духівника. Нарешті, Генріх V прямо говорив про себе: " Я цар, я первосвященник". Основний зміст цього вислову в тому, що цар або імператор не просто миряни: у силу помазання вони ставали членами кліру. З царським саном зв'язували й особливий пророчий дарунок, спроможність угадувати волю провидіння. Так, підтверджують, що ще Навуходносор і деякі з єгипетських фараонів нібито бачили віщі сни. Середньовічні літописи також бувають розповідями про те, як той або інший імператор скоїв якийсь важливий державний акт, наприклад, похід до Риму, або призначив нового єпископа,

тому що так йому було наказано уві сні. Деякі письменники, наприклад, єпископ Бенцон Альбський, прямо вважали імператора представником св. Петра і главою церкви [142, 5].

Отже підсвідомо або цілеспрямовано в політичному світогляді середніх віків усі відносини були немовби перевернені. З одного боку, тут пастир озброєний світським мечем, а з іншого боку, царі зазіхають на духовну владу, а імператор хоче бути в деякому роді світським папою. Були також випадки, коли святителі нерідко вдягалися у шоломи і лати та йшли на чолі своїх військ у бій. Зустрічалися і папи-воїтелі, наприклад, Лев IX, що, програвши бій, потрапив у полон до норманів, після чого переможці цілували йому ноги. З іншого боку, бувало, що королі і герцоги вдягалися у єпископські митри. Відповідно до класичного вислову папи Інокентія III, що може вважатися мовби гаслом середніх віків, "Христос у Новому Завіті улаштував владу так, щоб царство було святительським, а священство було царським"[142, 6].

У цілому можна говорити про те, що на ґрунті середньовічного світогляду спотворювалося і звужувалося поняття християнства. Церква, що спиралася на міць держави, уже не була вільною спілкою віруючих душ: вона, як вже було сказано, силою спонукала людей вірувати в її догмати, караючи тих, хто ослухався, вогнем і мечем. З погляду середньовічного ідеалу, людина не була ціллю в собі і для себе. Вона розглядалась як пасивний матеріал, як "чиста дошка", на якій можна малювати усе, що завгодно. Проте усе, що знаходилося поза церквою і релігійною державою, таврувалося як "синагога сатани" або "антихристово суспільство". Сила церкви і релігійного ідеалу помітно усталилися. Тому папа Бонифацій III виробляє іншу, більш радикальну стратегію, чим міг собі це дозволити у свій час Августин. Він відкрито вже проводить думку про те, що настала пора взяти в руки владу й у "земному граді". Папа заявляв, що "обидва мечі перебувають під владою церкви, духовний і світський; один вживається для церкви, а інший — самою церквою; один — священством, інший королями і воїнами, але з волі і установлення священства" [168, 160]. Для перетворення цієї стратегії в життя, церква конструює і розкриває ціле віяло інших, "допоміжних", якщо можна так висловитися, ідеалів,

насамперед для світських феодалів і для селян. Відзначимо, що ці ідеали являють собою не стільки ідеали політичного устрою, скільки ідеали особистості, що якоюсь мірою "підв'язані" до вже існуючого релігійного ідеалу. Зрозуміло, що католицизм не міг навіть мислити про якийсь інше суспільство крім "граду божого". Зрозуміло також, що іншого ідеалу не могли виробити й і будь-які стани феодального суспільства, що перебували в повному підпорядкуванні у церкви.

Наприклад, ідеал лицарства був призначений для світських феодалів і сформувався в X-XI сторіччях. Він мав реальну соціальну основу для свого існування, що саме і являла феодальна знать, що проводила весь свій час у бенкетах і міжусобних війнах. Водночас, даний ідеал був похідним від ідеалу суспільного устрою, котрий сформулював Августин, він був зручний для церкви, якщо не сказати, що нав'язаний нею феодалам. Справа в тому, що феодальні війни — невід'ємна частина всього життя феодалів, і це явище було спрямовано Августином у потрібне річище. Він підрозділив війни на "справедливі" і "несправедливі". "Справедливою", або священною, вважалася війна проти еретиків і язичників в ім'я церковної єдності з метою поширення католицької віри. І от протягом V-X сторіч в умовах практичної діяльності церкви, клір якої стає землевласником і потребує захисту своїх володінь, в умовах боротьби з язичниками — саксами, угорцями, норманами — народжується ідея про богоспасіння тих, хто зі зброєю в руках оберігає інтереси святої церкви. А весь процес історичного розвитку церква уявила як безперервну боротьбу божественної монархії проти бісівського царства. Тому католицизм середніх віків знає три можливих відношення до людства: месіанська проповідь, прокльон і хрестовий похід.

У IX сторіччі папа Григорій VII поставив перед церквою завдання перейти до завоювання усього світу. Ці експансіоністські ідеї римської церкви підігривалися чеканням близького кінця світу, тому що нібито кінчалося тисячоріччя з часу приходу Христа на землю. Цікаво, що в цей період саме лицарство, а не королівська влада проголошується головним носієм "священної війни". Цьому можна знайти цілком конкретне пояснення. Лицарі-феодала були за своєю суттю дуже агресивним конгломератом, що не підпорядковувався верховній королівській вла-

ді. Феодали вважали себе незалежними державцями у своїх володіннях. Французький король, наприклад, не виїжджав за межі Парижа, побоюючись, що на нього нападуть феодали.

Навіть папи також нерідко страждали від сваволі італійських феодалів і від буйної римської знаті. Так, у першій чверті X сторіччя папським престолом розпоряджалася сім'я Теофілакта, а папа Іоанн X, що хотів звільнитися від її впливу, був задушений [169, 279].

Намагаючись використувати другий стан у боротьбі за своє світове панування, церква талановито висуває ідеал "христова воїна". Конкретний зміст цього ідеалу формується, уточнюється і реалізується під час перших хрестових походів. У цілому цей ідеал являє собою синтез християнських чеснот і фахових якостей воїна. Церква, що являє собою потужну ідеологічну силу, у XI-XIII сторіччях висуває й обґрунтовує ідею про необхідність хрестових походів в ім'я звільнення від мусульман Палестини "труни Господа", що, за легендою, знаходився в Єрусалимі. Сама можливість здійснення ідеї хрестових походів підкреслює ступінь впливу церкви у той період. В арміях хрестоносців із благословення папи римського створювалися особливі лицарські організації, що їх називали духовно-лицарськими орденами. Характерно, що ці ордени підпорядковувалися безпосередньо папові, а не правителям, на землях яких розташовувалися їхні володіння. Першим у 1119 році був заснований орден тамплієрів (храмовників), що згодом став одним із найбагатіших орденів. Другим був орден госпітал'єрів-іоанитів. Свою назву він одержав від госпіталю святого Іоанна, що допомагав хворим палігримам. Наприкінці XII сторіччя був утворений третій орден — Тевтонський. Пізніше він переселився на береги Балтійського моря, де в 1237 році об'єднався з орденом мечоносців. Приблизно в цей же період в Іспанії також виникли три ордени, що були створені в зв'язку з Реконкістою — боротьбою, спрямованою на вигнання арабів з Іспанії.

Церква зуміла не тільки приборкати лицарство, але і направити його діяльність у бажане їй річище. Більш того, церква зняла і соціальну напругу, що виникла в суспільстві в XI сторіччі. Справа в тому, що землі в Західній Європі були вже

практично поділені між світськими і церковними феодалами. Успадковувати ж землю за звичаєм міг тільки старший син феодала. У результаті утворився великий прошарок феодалів, котрі землі не мали. Вони жаждали її одержати за будь-яку ціну. Католицька церква не без підстави побоювалася, щоб лицарі не стали спокушатися на її великі володіння. Крім того, вона бажала поширення свого впливу і на нові території. Тому в планах лицарів-хрестоносців звільнення "труни Господньої" мало третьорядне значення: феодали і церква намагалися захопити заморські землі, міста і багатства.

Вже під час першого хрестового походу в 1099 році Єрусалим був захоплений, а церква і хрестоносці задовольнили свої бажання, приборкавши до рук квітучі і родючі землі Палестини. Але коли на початку XIII сторіччя французькі, італійські і німецькі лицарі в четвертий раз оперезалися мечами за закликом папи Інокентія III, вони направилися не проти мусульман, а обрушилися на християнську державу Візантію. У квітні 1204 року лицарі захопили її столицю Константинополь і розграбували, показавши, чого варті всі пишні фрази про порятунок "труни Господньої". Даний факт ще раз може бути підтвердженням тому, що в рішенні практичних питань релігійний ідеал виступав у формі ідеалу політичного. А остільки, оскільки практична політика є справою не завжди порядною, страждав авторитет і чисто релігійного ідеалу, і віра в нього.

Практика хрестових походів, у яких усі лицарі, незважаючи на їхнє походження і майнове положення, розглядалися як єдине "воїнство христове", сприяла скасуванню в лицарства початкового відтінку служіння і підпорядкованості церкві. Значно вплинув на цей процес і сформований на той час правовий поділ середньовічного населення на три основні групи: що моляться, що воюють і що працюють. Сполучення спільності ідеалів із корпоративними принципами організації другого стану вело до ідеологічного нівелювання різноманітних груп феодалів. Лицарський титул вже набув значення спорудженої барикади, що відокремлювала світських феодалів від простого народу. У той же час, усередині панівного класу цей стан також одержав свій певний статус і рольовий набір.

По мірі зменшення значення церкви, послаблення залежності від її другого стану відбувається зміна і ідеалу лицарства. Приблизно наприкінці XII сторіччя починає формуватись самосвідомість лицарства. Його ідеал відбиває тепер не тільки і не стільки інтереси церкви, скільки інтереси самого другого стану, що мислить себе вже вищим станом. Починаючи з цього періоду намічається відрив лицарського ідеалу від життя і реального лицарського статусу. З'являється образ ідеального лицаря, що наділений особливими чеснотами: він повинен часто ходити в церкву, не занадто захоплюватися полюванням, прагнути до подвигів, бути шляхетним, вірним, чесним, справедливим і охайним, щедрим, помірним, наполегливим тощо [170, 180-240].

У цілому аналіз лицарських якостей показує, що вже в XV сторіччі немає прямого зв'язку лицарського ідеалу з церковною ідеологією. На першому місці стояли доблесті, що і визначали положення лицаря у феодалській ієрархії, а вірність і служіння церкви навіть не згадуються. Ідеальна особистість феодалського суспільства покликана служити або храму, або своїй особливій корпоративній групі. Як вже відзначалося, друге в цей період уже починало домінувати над першим. Найважливішими компонентами лицарського ідеалу були походження і шляхетність, тому що в становому суспільстві приналежність до знаті надавала право на різноманітні привілеї, володіння якими в умовах особистої залежності означало для феодала куди більше, ніж просто володіння власністю. Відношення особистої залежності виражалося в поняттях "вірність", "честь", "доблесть" тощо. Але знаменно, що уявлення про вірність і честь були не стільки внутрішньою необхідністю, станом душі, скільки зовнішнім і показним атрибутом лицарського ідеалу. Середньовічному лицарю було важливо, щоб сеньйор і члени ордену не сумнівалися в його вірності і честі.

Розглядаючи еволюцію лицарського ідеалу, відзначимо, що в якості кінцевої мети він загалом не був настільки індивідуалістичним і космополітичним, як рабовласницькі ідеали. Проте середньовіччя не тільки перенесло на небо соціальний зміст людини, але знову повернуло особистість певній корпоративній групі, другому стану феодалського суспільства в даному випадку, котре лицарство зобов'язу-

не було захищати від ворогів. У цьому сенсі феодальний ідеал був навіть кроком назад в порівнянні з ранньохристиянським ідеалом. Але, підпорядкувавши особистість замкнутій соціальній групі, феодалізм ускладнив її діяльність усередині цієї групи, а потім знову створив передумови для подальшого розвитку індивідуальності.

При подальшому дослідженні еволюції лицарського ідеалу можна взагалі виявити відсутність таких цінностей як багатство і власність. Більш того, однією з найперших чеснот лицаря проголошувалася щедрість. Не накопичення, тому що в даний період середньовіччя виробництво не було підпорядковано інтересам накопичення і наживи, а споживання — у самому найширшому змісті слова. Так само, як при розгляді рабовласницького ідеалу, ми й у цьому випадку зштовхуємося з тотальним споживанням панівного класу, тому що, мабуть, найвищим моментом насолоди багатством було пропивати захоплені на війні трофеї, що слугувало засобом самоствердження лицаря у своїй корпоративній групі. Тому щедрість була своєрідним виразом і міжособистісних, і внутрішньогрупових відносин другого стану, а включення її в ідеал означало ще один засіб ствердження цих відносин. Водночас, можна точно визначити, що лицарський ідеал був відірваний від соціальної дійсності. Він, як і саме лицарство, був би просто неможливий без феодальної власності на землю, без особистої залежності селянина. Тому руйнація цих відносин а також розвиток товарно-грошового виробництва і призвели до повного відриву ідеалу лицарства від реальних соціальних відносин у суспільстві. До того ж лицарський ідеал припускав непорушність існуючих суспільних відносин, освячених, у свою чергу, ідеалом "граду божого", а подібна статика стосовно до суспільства була неможливою. Еволюція лицарського ідеалу жалюгідна: до кінця XV сторіччя він узагалі перетворився в мішень для жартів і глузувань, втілившись згодом в образ Дон Кіхота в відомому творі Мігеля де Сервантеса.

Якщо при створенні лицарського ідеалу церква намагалася підпорядкувати своєму впливу світських феодалів, то формування ідеалу для середньовічного селянина переслідувало інші цілі і потребувало інших засобів. Показово, що ідеологи рабовласницького суспільства такої мети перед собою не ставили. Повна осо-

биста залежність раба робила зайвим обґрунтування в його очах законності існуючого ладу. У релігійному ідеалі для селянства був створений такий зразок особистої поведінки, що був би спроможний довести до їхньої свідомості основні цінності "граду божого". Але зробити це було досить складно, тому що "виховним моментом" для селянства служили в більшій мірі соціально-економічні відносини феодального суспільства, ніж соціально-політичні, що намагалася нав'язати церква через призму релігійного впливу. Покріпачення селян усюди викликало їхній завзятий опір. Вони хотіли зберегти свої вільні звичаї тих часів, коли були вільними общинниками і спадково володіли землею. Ставши фортечними, селяни боролися за зменшення повинностей або за встановлення їхнього розміру на багато років, щоб якось обмежити сваволю феодала. Тому гостра боротьба між феодалами і кріпаками йшла протягом усього періоду середньовіччя.

Церква робила спроби притупити гостроту соціально-економічних відносин з одного боку, а з іншого – намагалася поширити свою ідеологію на селянство. Вихід із цієї ситуації був знайдений в тому, щоб сформувати ідеал із матеріалу обриваної селянської свідомості, але саме за допомогою селян по запропонованій церквою схемі і, природно, в інтересах останньої.

Проте існував ряд "хибних" моментів, що заважали здійсненню цього ідеалу. По-перше, робочою мовою теологів була латинь, що неписьменний у своїй масі народ, звичайно, не знав. По-друге, достатньо важкою була для їхнього сприйняття й абстрактна аргументація Августина і його послідовників. По-третє, церква узурпувала новозавітні першоджерела і не збиралася робити їх надбанням народу, тому що католицька ідеологія і її ідеал істотно відрізнялися від соціальної програми раннього християнства.

Тому були початі спроби адаптувати католицький світогляд до повсякденної селянської свідомості. Одну з перших спроб почав у XII сторіччі Гонорій Августодунський у своєму творі "Світильник", де він у доступній формі виклав думку, що царства божого гідні тільки ті, хто обробляють землю. Ні лицарство, ні торговці, ні ремісники, ні солдати не можуть розраховувати на ідеальне життя, тому що вони живуть і збагачуються за рахунок праці селян [171, 248].

Крім того, церква всіма силами намагалася трансформувати особистість Ісуса Христа в ідеал місцевого святого. Численні "житія святих", що створювалися протягом усього середньовіччя, малювали народу цілком зрозумілі і прийнятні картини й образи праведника. Нерідко вони вбирали в себе ознаки місцевих поганських богів, що все ще існували у свідомості простого народу. Життя святих можна розглядати як згусток феодальних абстрактних принципів "граду божого". Відповідно "житіям", ідеальний пан — це той, що має м'якість і милосердя стосовно селян. Але порушення цього принципу може бути полагоджено або самим паном, або втручанням святого, простий же люд повинен терпіти свої негоди [171, 100].

Проте в більшості країн Європи християнська ідеологія сприймалася селянством досить поверхово. Селяни середніх віків, як і колони Римської імперії, бачили свої ідеали в минулому, у відносинах первіснообщинного ладу. Ідеали феодального селянства також являли собою повернення до вже відомого нам ідеалу "золотого віку", тобто були за суттю ідеалами консервативними. Вони впливали із самої природи феодального селянства. Боротьба селян із феодалами розхитувала підвалини феодального суспільства і тому носила характер прогресивний (хоча б із погляду формаційного підходу). Але цілі, що ставило перед собою селянство, були орієнтовані в минуле.

Можливо і те, що для зняття соціальних напружень церква підтримувала навіть комуністичний ідеал (зрівняння майна), що був достатньо широко поширений у середні віки. Вустами папи Григорія I вона проголосила, що земля й усе, що на ній росте, створені для загального користування всіх людей. Віденський собор 1267 року висловив узагалі соціалістичну ідею у введенні до своєї постанови. У знаменитому пам'ятнику середньовічного світогляду — романі "Про троянду" говориться, що всі суспільні бідування відбуваються від того, що деякі люди захопили землю в приватну власність і знедолили інших. В Англії в XII сторіччі в поемі Вільяма Ленглефа й у проповідях лоллардів було виражено також прагнення до зрівняння в майні. Герой названого твору Петро Пахарь зображується людиною, що знає щиру правду. Ця правда, якої він повчає дворянина, складається в тому,

що всі багаті повинні поділити своє майно між бідними і разом із ними трудитися в поті чола.

Проте згладити соціальні протиріччя не вдалося. Практично у всіх державах Європи відбувалася озлоблена боротьба між імущими і незаможними. Показова в цьому відношенні Англія. Так, після чуми, коли вимерла велика кількість людей, була гостра потреба в робочих руках. Тому в 1349 році був виданий закон, відповідно до якого всі здорові чоловіки і жінки, що молодші за 60 років і не мали власності, зобов'язані були під страхом кримінальної відповідальності працювати за стару плату в наймачів. У 1351 році ця плата була точно визначена і робітники були прикріплені до своїх посад. Ці постанови підштовхнули трудящих на великі заворушення [133, 32-33]. Численні селянські повстання спиралися також і на ідеалізацію общинного ладу. Під час Селянської війни в Німеччині (1524-1525 р.) сама радикальна партія, якою керував Томас Мюнцер (1490-1525 р.), відкидаючи "град божий", бачила свою кінцеву мету в общинному ідеалі, що був звернений у минуле. Подальший розвиток суспільних відносин пізнього середньовіччя, особливо в Англії, сприяв розвитку товарності сільського господарства. Селяни, що вели таке господарство, у боротьбі проти так званого "обгородження" земель усе частіше зверталися до ранньохристиянського ідеалу. Але вони зверталися до ідеалу "царства божого" саме тоді, коли він втратив свою прогресивність.

Мабуть, у Ф.Енгельса ми можемо знайти найбільше глибоке визначення суті опозиції проти церковної ортодоксії на Сході і на Заході. Він пише: "Якщо ця класова боротьба протікала тоді під знаком релігії, якщо інтереси, потреби і вимоги окремих класів ховалися під релігійною оболонкою, то це анітрошки не змінює справи і легко пояснюється умовами часу ... Ясно, що за цих умов усі виражені в загальній формі нападки на феодалізм і насамперед нападки на церкву, усі революційні — соціальні і політичні доктрини — повинні були переважно являти собою і богословські ересі. Для того, щоб можна було нападати на існуючі суспільні відносини, потрібно було зірвати з них ореол святості"[172, 360-361]. У період класичного середньовіччя боротьба з церквою, тобто з першим станом, була боротьбою з феодалізмом узагалі. Але в міру суспільного розвитку змінювалися і інте-

реси і церкви, і тих, хто боровся з нею. Надалі особливо яскраво це проявилось під час Селянської війни в Німеччині, котра показала, що бюргерство як новий стан вросло у феодалізм, і що ця боротьба з церквою була спрямована вже не на руйнацію феодального ладу, а на поліпшення умов свого існування.

Хронологічно прослідковуючи природу релігійного ідеалу потрібно констатувати, що йому на зміну приходять ідеали епохи Відродження і Просвітництва. Але поява цих нових типів ідеалу не знищило відразу ж ідеал релігійний. Деяким порушенням хронологічної послідовності можна простежити до якого завершення він прийшов. Безперечно, що найважливішим періодом у наступній трансформації релігійного ідеалу явилася Реформація — переворот, що зруйнував духовну диктатуру католицької церкви і поклав початок розвитку світської культури і буржуазного світського світогляду.

Коротко відзначимо, що перемога Реформації грала на руку подальшому розвитку бюргерства в рамках феодальної формації, хоча сама ця формація вже підходила до свого історичного кінця. Почався період первісного нагромадження, де на зміну простим товарним відносинам приходять відносини капіталістичні. Цей період ще не був пов'язаний із формуванням суцільного політичного ідеалу Нового часу й ідеологи Реформації роблять своїм гаслом ідеал раннього християнства. Проте, він уже втратив свою загальність і вичерпав себе, а земний приватний успіх бюргерства виявився таким же міфом, як успіх римських ремісників. Але протестантизм, що виник як буржуазний різновид християнства, не тільки почав боротьбу проти засилля римсько-католицької церкви у формі різноманітних релігійних прямивань, але і зберіг релігійний ідеал "царства божого" після своєї перемоги. Згодом і сам протестантизм поступово втратив свою антифеодальну й антикатолицьку орієнтацію, тому що католицизм у цю епоху став вміло пристосовуватися до нових суспільних відносин. Руйнувався той ґрунт, на якому спочатку відбувалася люта політична й ідеологічна боротьба між католицизмом і протестантизмом. Згодом розходження між ними стають чисто формальними.

Англійська революція XVII сторіччя була останньою революцією, що проходила під релігійними гаслами і ідеалами. Всі наступні революції — у Франції,

Німеччині, мали вже світську, чисто юридичну спрямованість. Наприклад, Томас Мюнцер (1490-1525) — виразник інтересів міського плебсу, що виділяється з бюргерства, почав одну з останніх спроб сформувати свій образ ідеального суспільства. Він характеризував боротьбу селян як боротьбу за здійснення "божественного плану", його гасла сприймалися як вказівки "духу", його обіцянки швидкого "божого царства на землі" надихали на відмову від покірності світській владі. Абстрактний і фантастичний і для того часу ідеал комунізму, виражений у принципі "царства божого на землі", складав головний притягальний момент у його проповідях для народу. Це чітко бачили і його сучасники. З цього приводу Ф. Меланхтон писав: "Боже милостивий, про яке ж царство вони так солодко мріяли? Якими вигаданими пророцтвами він (Мюнцер. — В.К.) довів дурну масу до збройного виступу! Скільки обіцянок про найближче майбутнє нібито за повелінням небесного оракула для зміни суспільного і державного порядку!" [173, 744]. Дійсно, у промислово відсталій в той час Німеччині іншого суб'єкта буржуазних відносин не існувало, не існувало і духовного ґрунту для розвитку його ідеалу.

Характерно, що на останній стадії свого існування й античний, і рабовласницький, і релігійний ідеали мовби знебарвлювалися невірою, песимізмом з боку особистості, що вже не вірила взагалі ні в які ідеали. Так, залишки розгромлених у 1524-1525 р. у Німеччині сект анабаптистів, переселившись у Нідерланди, утворили там секту менонітів (по імені її фундатора Менно Симонса). У їхній ідеології — уже повна відмова від "царства божого" на землі. Замість цього в прийнятій ними в 1632 році "Декларації головних статей нашої загальної християнської віри" меноніти на перший план стали висувати найбільш песимістичні ідеї Євангелія — смиренність, покірність, непротивлення тощо. Ту ж еволюцію проробили багато інших релігійних сект. Таким чином, з'явився своєрідний вакуум, породжений тим, що церква вже не могла підтримувати свій ідеал, а нові суспільні відношення ще не могли створити його. З'явилося певне замкнуте коло.

Отже, у ідейних конфліктах Реформації вже намітилися контури майбутніх битв просвітителів із церквою. Але від гасла "Християнство підрізає крила чесноти!" до антиклерикального призову "Розплющить гадину!", проголошеного лише

в XVIII ст., суспільній свідомості треба було пройти ще дистанцію майже в два сторіччя. Мабуть, цей перехід був би неможливий без тієї світоглядної основи, що підготувала епоха Відродження. У центрі уваги її мислителів знаходилися вже не природа і Бог, а людина. Мислителі Відродження неначе відчинили очі цій людині, що оцінює і Бога і природу вже через своє світовідчуття.

Таким чином, досліджуючи античні коріння політичного ідеалу та їх розвиток в умовах середньовіччя, слід зробити наступні висновки:

По-перше, очевидно, що зародження політичного ідеалу можливе лише на рівні рабовласницького суспільства. Софісти висунули ряд ідей, без яких неможлива була б подальша еволюція політичного ідеалу. Фундатор цієї школи Протагор висуває своє знамените положення "людина є міра всіх речей", пропонуючи тим самим не тільки принцип теорії пізнання, але і критерій відношення до всіх суспільних явищ. Шляхом протиставлення закону і природи софісти затвердили в грецькій науковій думці протиставлення природного і позитивного права.

По-друге, старогрецький політичний ідеал можна підсумувати однією фразою, як поняття вільного громадянина у вільній державі. Цей ідеал спільного життя, в якому всі могли б брати активну участь, містить у собі оптимістичну оцінку політичних здібностей пересічної людини. Він визначив місце для двох фундаментальних політичних цінностей, завжди тісно пов'язаних у грецькій свідомості, які були своєрідними стовпами системи. А саме — свобода і повага до закону.

По-третє, виникнення політичних ідеалів у Стародавній Греції є безпосереднім наслідком того факту, що греки були першими справжніми творцями політичної теорії. Утопічні проекти Платона й інших мислителів є своєрідним завершенням досить тривалого "відбіркового процесу" порівняльного аналізу полісних конституцій, що досягли своєї вершини в дослідженні Аристотеля. Але в цілому, на формування елліністичного світогляду вплинула та обставина, що ідеали Платона і Аристотеля залишилися нереалізованими на практиці. Старогрецька наукова думка в їхній особі поставила здійснення політичного ідеалу на абстрактну основу.

По-четверте, у римській політичній думці не було проектів ідеального державного устрою, що можна було б порівняти за своєю абстрактно-теоретичною

розробленістю з конструкціями Платона або Аристотеля. Водночас, характерною ознакою римського політичного ідеалу було те, що і Цицерон, і Сенека, різко критикуючи дійсність, “розташовували” свій ідеал не в якихось далеких чужоземних країнах, не в абстрактних моделях вигаданих держав, але саме в римському минулому, малюючи у своїй уяві ідилічні картини повного торжества "вдач предків", порушеного наступним ходом історії. Уявлення про ідеальний політичний устрій носили простий і реальний характер.

По-п'яте, розпад громадянської общини, перетворення громадян у підданих відтискує на задній план старі групові ідеали і ведуть до ствердження індивідуалізму, індивідуальних норм моральності. Стосовно політичного ідеалу це означає, що уявлення про нього, з одного боку, поширюються на велику в порівнянні з полісом спільноту і тим самим втрачають раніше властивий їм конкретний характер, а з іншого – замикаються на інтересах окремої особистості.

По-шосте, на протязі IV-V сторіч у розумінні ідеалу відбувається два стрибки. Іудеохристиянство намагалося здійснити ідеал на землі, раннє християнство піднесло тисячолітнє царство на небо, Августин же, відсунув кінець світу в невідзначене майбутнє, зробивши акцент у розумінні християнського ідеалу на його земну основу. У ранньохристиянському ідеалі політична домінанта ще не очевидна і процес її виявлення досить складний. В цілому політичні ідеали Стародавньої Греції і Риму, а потім і іудеохристиянство залишили після себе уявлення про неможливість устрою ідеального суспільства на землі, ідею месіанства, що знайшла живляче середовище в соціальних сподах римських міст. Саме християнське віровчення виросло на іудейському єдинобожжі і месіанстві, але сам християнський ідеал, на погляд дисертанта, не виріс безпосередньо з ідеалу іудеохристиянства, а являв собою сукупність містичних, есхатологічних уявлень іудейських сект і ідеології прогресивних прошарків римського суспільства, що містили у собі ідеї античної філософії. У християнській релігії відбилася філософія Платона, його ідея добра, що стала джерелом виникнення ідеї трансцендентного християнського Бога.

РОЗДІЛ 3

СУСПІЛЬНИЙ ПРОГРЕС І ФОРМУВАННЯ ЗАСАД ДЛЯ РОЗВИТКУ ГРОМАДЯНСЬКОГО ПОЛІТИЧНОГО ІДЕАЛУ

3.1 Гуманістична спрямованість політичного ідеалу епохи Відродження

Люди XIII сторіччя жили ілюзією, що правдивий шлях історичного прогресу зашифрований релігією. У цьому зв'язку в суспільстві стала поширюватися думка про необхідність знайти ту істину історії, що не зуміла розкрити і дати людям церковна ортодоксія. В умовах різкого падіння авторитету церкви гуманізм зміг виробити позитивну ідеологічну програму. Це була програма життя суспільства на основі засвоєння їм історичного досвіду й ідеалів античності.

Неясні догадки про кривду Бога у неможливих прошарків населення перетворилися в усвідомлені претензії до віровчення церкви. Ці претензії зв'язували встановлення соціальної справедливості зі звільненням від продиктованих релігійним ідеалом уявлень про людину. Тому повернення до Людини в епоху Відродження в найширшому значенні слова — це перший крок на шляху створення ідеалу цього періоду. Гуманізм і антропоцентризм – найбільш характерні ознаки цієї епохи, що стали згодом елементами нового політичного ідеалу. Загальні тенденції розвитку філософсько-світоглядних ідей антропоцентризму, окремі сутнісні виміри та упредметнення антропоцентризму в різних сферах життєдіяльності людини і сьогодні є актуальним предметом наукових досліджень [174]. Характерно, що вироблене епохою Відродження розуміння людини, її природи виявилось навіть більш важливим для становлення світського ідеалу, ніж самі уявлення гуманістів про політичний ідеал.

Насамперед, на думку дисертанта, цей поворот до людини мав глибокі корені в умовах життя людини в даний період. Своєрідність політичної думки даної епохи, у якій відбувається формування ідеальних уявлень, багато в чому визначено специфікою міської культури, на базі якої вона виникає. В італійських містах

кінця XIV початку XV віку товарні відносини настільки ускладнюються, а господарське життя стає настільки індивідуальним і мінливим, що традиційні форми його регламентації виявляються недійовими і майже повсюдно руйнуються [175]. Наприклад, раніше городянину наказувалися і певний покрій сукні, і число страв у святкові і буденні дні, а тепер він виявився один на один із цією неприборканою господарською стихією. Це наклало відбиток і на його спосіб мислення. Природним стало і те, що в центрі його уваги виявився не Бог і природа, а, насамперед, він сам, із своїми бажаннями і проблемами. І першим актом людської думки в епоху Відродження є саме протест проти насильницького з'єднання земного з божественним. Але той великий переворот, що переживала людська думка в цей період, був підготовлений, у свою чергу, останнім періодом самої середньовічної думки.

Для середньовічних мислителів, як відомо, знання і наука були складовими частинами богослов'я. В епоху ж Відродження починає формуватись нова ренесансна наука, що базувалась на античному раціоналізмі [176, 96]. До XIII сторіччя середньовічні богослови захоплювалися Платоном, а з XIII сторіччя вони почали славити Аристотеля. Більш того, навіть Фома Аквінський — мабуть, найортодоксальніший мислитель середніх віків — узяв вчення Аристотеля за основу своєї богословської системи. Це, безперечно, не було прямим поверненням до їхніх політичних ідеалів і поглядів. Справа в тому, що вчителі середньовічної церкви славили Платона й Аристотеля тому, що були заздальгідь переконані в ортодоксальності цих мислителів, у згоді їхнього вчення з католицькою вірою. Переконавання в цьому було настільки сильним, що зображення Платона й Аристотеля знайшли своє місце в багатьох християнських храмах поряд із зображеннями образів святих. Схоластика шанувала древніх філософів тому, що вона бачила в них "християн до Христа, католиків до католицизму" [142, 8]. Вона хотіла їх зробити "рабами богослов'я" і шукала в них доказів істинності католицької віри і точних формул для її відображення. Середньовічні богослови робили спробу довести, що істини розуму, котрі висловилися у вченнях великих греків, тотожні істинам віри.

Наприкінці XIII сторіччя в схоластиці починається процес розкладання. З'явився новий тип мислителів номіналістичного напрямку, котрі вважали, що розум — небезпечний союзник для клерикальних учень. Вони намагалися розмежувати сферу віри й сферу розуму. В основу віри вони поклали авторитет, а в основу розуму — спостереження. Результатом цього і явилось розкладання політичних ідеалів середніх віків. Важливість цього акта полягає в тому, що якщо раніше розум був підпорядкований вірі, то тепер він набув самостійності. Могутність схоластики складала єдність системи, де людина відігравала роль підпорядкованої ланки. Тепер філософське знання почало двоїтися. Розум і віра вже розглядаються як два самостійні і далекі одне одному сфери, із котрих кожна підпорядкована своєму особливому закону. Тут, цілком ймовірно, можна висловити припущення, що чисто релігійний і чисто політичний ідеал з цього моменту також починають роздвоюватися у свідомості пересічного громадянина, хоча принцип «примусового універсалізму» у даний період ще не втрачає своєї реальної сили і все ще використовується державою в такій мірі як і раніше.

Відомий філософ кінця XIII сторіччя Дунс Скот (1270-1308 р.) став розрізняти дві далекі одне одному сфери — церкву і державу. На його думку, церква може складати нероздільну і виняткову сферу віри, зате в державі розум людини повинен стати повним хазяїном. Держава і церква є безумовно самостійні сфери, із котрих кожна переслідує свої особливі задачі і цілі, вважав він. Надалі Вільгельм Оккам (1300-1350 рр.), продовжувач і послідовник Скота, робить ще більш радикальні висновки про те, що держава не повинна підпорядковуватися церковному авторитету, а церква не повинна втручатися у світське законодавство.

Коли Д. Скот розвивав своє вчення про "двоїсту істину", він, мабуть, і сам не міг передбачати наслідків свого вчення. Людина не може довго залишатися при двох істинах, що суперечать одна одній: він зрештою повинен зробити вибір між тією або іншою істиною. Бажаючи захистити віру від розуму, номіналістична схоластика прийшла до того, що випустила на волю людський розум. На місце ідеалу церковного, теократичного стає ідеал світський, гуманістичний. Проте процес цього вибору не являв собою швидкого акту, а був пов'язаний із тривалим періо-

дом розвитку суспільства і суспільної свідомості, потребував певного “клімату” для свого розвитку як матеріального, так і духовного.

"Клімат" Італії якнайкраще підходив для розвитку такого процесу. Тут висока думка людини про себе, самовпевненість особистості коренилася в самих умовах політичного і суспільного життя. У середні віки панував станово-аристократичний устрій, де положення особистості в суспільстві визначалося переважно народженням. Навпаки, в Італії свобода людини не була обмеженою нічим: тут кожний усвідомлював себе упорядником своєї долі, винуватцем власного добробуту або нещастя.

Однієї з причин цього явища було те, що в Італії епохи Відродження відкрився широкий простір для ініціативи і творчості особистості. Тут можна побачити вкрай рухливий політичний побут: окремі дрібні держави виникали і валилися, у самих державах постійно змінювалися форми правління. Партії й окремі особи часто змінювали один одного у влади. Положення людини в суспільстві залежало не стільки від походження і спадкових привілеїв, скільки від власних талантів і доблестей, або ж від випадків жереба. Зрозуміло, що в цьому суспільстві, де людям обдарованим були відкриті всі дороги, де талант брав верх над походженням і росла віра в людину, у силу його розуму. Відомий учений гуманіст XV сторіччя Пико де ла Мірандола (1463-1494 р.), у своїй "Промови про людську гідність", говорить, що людина створена вільною. Бог не стримував сваволі людини ніякими перепонами. Він не дав людині певного образу, не створив його ні смертним, ні безсмертним, щоб людина сама скувала собі будь-яку форму, стала звіром або янголом [142, 11].

У зв'язку з цим культом людського розуму почалося поклоніння поганській старожитності, що складає характерні ознаки даної епохи. Це пов'язано, мабуть, із двома причинами: по-перше, старожитність — епоха великих подвижників людської думки й усе древнє і древня історія являють собою наочний доказ могутності людського розуму. По-друге, старожитність являє собою класичний зразок чисто світської культури. Тут відсутня грань між церквою і державою, поняття про духовну владу і церковний авторитет, про протилежність між миром і кліром і т.д. У

цьому укладена головна причина того, що в XV сторіччі старожитність стає центральним предметом вивчення. Гуманізм уявляв середньовіччя "темними сторіччями", вважаючи католицизм псуванням віри, перекручуванням християнства. Тому девіз "Назад, до джерел!" виражав недовіру і церкві, і релігійному ідеалу.

Для Італії відродження старожитності пов'язано насамперед із відновленням самостійної італійської національної культури, поновленням легенд Стародавнього Риму. Данте, наприклад, уявляв собі відродження як відновлення політичної могутності Італії, повернення минулої величі римських правителів. Через декілька десятиліть після Данте в Рим з'явився інший шанувальник старожитності, відомий трибун Кола Риєнці, що прославився своєю фантастичною спробою відновити республіканський устрій у Римі [142, 12].

В епоху Відродження люди вже не намагаються перетворити Платона і Аристотеля в союзників церкви: вони ставляться до них як до представників чисто світської, поганської мудрості. Звертаючись до вивчення древніх мислителів, італійські гуманісти насамперед відновлюють Платона й Аристотеля в їхньому істинному вигляді, звільняють їх від схоластичних прикрас і перекручувань. Так, відомий італійський учений XV сторіччя П'єтро Помпонацци (1462-1524 р.) прямо доказує, що Аристотель заперечив потойбічне життя, не вірив в індивідуальне безсмертя душі.

Вирвавши Аристотеля з рук католицьких богословів, італійські вчені пов'язували з його ім'ям свою заповітну мрію про царство земне, людське. Але здійснення останнього також не могло вилитися у швидкий акт, а проходило довгим шляхом переосмислення традицій, переоцінок минулого. Приміром, Данте, віддаючи належне середньовічним традиціям, усе ж підтверджував, що "царство боже" і "земний град" рівноправні. Петрарка вже пішов далі нього, стверджуючи, що "царство боже" взагалі не має ніякого відношення до сутності живої людини: "Небожителі повинні обговорювати небесне, ми ж — людське" [177, 26].

Стосовно людини багато мислителів епохи Відродження керувалися своїми певними уявленнями про свободу. Мабуть, найбільш повно сутність такого розуміння людини сформулював крім Піко де ла Мірандолло і Ф. Рабле в статуті Те-

лемської оселі — "роби, що хочеш" [178, 112]. Водночас, це гасло мало цілком логічне обґрунтування, тому що дана епоха була періодом становлення ранньобуржуазних відносин, і світогляд її ідеологів відбивав, насамперед, інтереси молодії буржуазії. У свою чергу, молодий буржуа повинен був продемонструвати свої особливі якості, що зовсім не були необхідні рабовласнику або феодалу. Він міг вибитися в люди тільки завдяки своєму розуму, спритності, вправності, хитрості й інших індивідуальних якостей, реалізація яких саме і вимагала певної частки свободи в суспільстві.

Такі мислителі цього часу як П. Браччоліні, Л. Валла, Б. Телезіо й інші доказували, що основний принцип людської діяльності є прагнення до вигоди, любові до самого себе і прагнення до самозбереження як головного критерію етичних норм і соціального устрою суспільства. Подібні погляди знову ж приводили до ідеї егоїзму й індивідуалізму, подібно тому, як це спостерігалось в епоху еллінізму, але, так би мовити, на більш високій основі. Остаточно довів індивідуалізм до егоїзму Мішель Монтень (1533-1592 р.) своїм закликком: "Зосередимо на собі і своєму власному благу всі наші помисли і наміри" [179, 303]. Тому можна говорити про те, що політичний ідеал ранньобуржуазного суспільства, що складався на основі цих ідей, відбивав ранньобуржуазні відносини, що зароджувалися, в основі яких лежав метапринцип власного успіху людини як його головного призначення.

Першою умовою для досягнення цього успіху гуманісти вважали знищення феодальної сваволі, встановлення рівності всіх людей перед законом, тобто, як би ми сказали, громадянської рівності. Цей принцип суспільного устрою висували значні діячі епохи Відродження: Салютаті і Бруні, Мінетті і Фруловізі [180, 216-233].

Водночас, вимога формальної рівності перед законом означала лише заперечення станового закріплення соціальної нерівності, але не нерівності взагалі. М. Пальмієри, наприклад, писав, що нерозумно, якщо швець став би давати ради, як складати закони, як керувати державою або яким чином вести війну [181, 21]. За Бруні, ідеальна держава зобов'язана забезпечити цілість власності, тому що ідеальне суспільство — це суспільство власників. Є підстави стверджувати навіть

більш того, що ідеал змальованого ними суспільства — не дрібна власність, а власність власників періоду її поступової концентрації. Наприклад, у діалозі Поджо "Про алчність" один із його учасників відхиляє дрібне приватне господарство як невідповідне людській природі. Він вважає, що спрага наживи, прагнення до багатства тощо створюють базу для прогресивного розвитку суспільства; що саме багаті люди — є сіль землі [180, 216].

Водночас, більшість гуманістів вважали, що ідеальне суспільство цілком можна реалізувати в межах міст-комун, наприклад, у Венеції, Флоренції, Генуї, так само як і мислителі Стародавньої Греції бачили можливість утворення ідеального суспільного устрою в невеличких державах-полісах. Данте, наприклад, подібно Сократу й Аристотелю, вважав, що людина у своєму житті повинна орієнтуватися на досягнення загального блага. Ця ідея стала основною у нього і його послідовників в уявленні про ідеальне суспільство, що покликане об'єднати усіх людей, зрівняти їх перед законом і покінчити з війнами. Дивовижно, проте, що Данте і його послідовники віддавали перевагу не республіканській, а монархічній формі державного правління. Це можна пояснити мабуть тим, що в їхній період об'єднання дрібних і розрізнених держав, всупереч одночасно імперії і папству, було просто неможливо припустити. І Данте вибирає імперію як найменше зло, вважаючи створення досконалої держави недалекою перспективою.

Цікава еволюція поглядів одного з представників цього плину М. Пальмієрі. У своєму творі "Про громадянське життя" він намагається створити ідеал суспільно-політичного устрою, де царюють "праця, народовладдя, справедливість і панує принцип підпорядкування приватних інтересів колективним, державним" [182, 45]. Але цей його ідеал знову ж пов'язаний із реальними суспільними відносинами, що відбивають капіталістичний уклад у громадському житті, котрий щойно починає формуватися. Наприклад, автор визнає припустимим у своєму ідеальному суспільстві значні стани, якщо вони використовуються для виховання чесноти і нажиті чесною працею.

Через чверть століття у своїй поемі "Град життя" його підхід до проблеми ідеального суспільно-політичного устрою цілком інший: він виводить його з природи "природної людини".

Чи можливо гармонічне сполучення особистості і суспільства? Протягом практично всієї цієї епохи видатні мислителі намагалися розв'язати подібне питання. Певно, прагнення знайти гармонічне сполучення розвитку особистості і суспільства висувало два шляхи рішення. Перший шлях був спрямований на викорінення крайнього індивідуалізму людини епохи Відродження. І одну з перших спроб подолання індивідуалізму почав Френсис Бекон (1561-1626 р.). Він поширює свою концепцію, у якій абсолютизує значення знання для громадського життя в цілому. Природничонаукові знання і техніка, як вважає Бекон, є основою щасливого життя людей його ідеальної держави. Бекон уперше розглядає техніку і промисловість як основні компоненти політичного ідеалу суспільного устрою. Ці компоненти він вважає цілком достатніми для щасливого життя, а тому дуже вороже ставиться до всіляких соціально-політичних перетворень. "Нова Атлантида" — його ідеальне суспільство — не змінюється практично протягом тисячоріччя. Станова і королівська влада в цій державі непохитні [183, т.2, 498-501].

Водночас, Бекон, по суті, створив перший технократичний ідеал. Чи має він строге відношення до ідеалу політичного? Справа в тому, що в цей період з'явилися ілюзії, що технологічний прогрес неначе автоматично веде до загального благоденства. Проте згодом з'ясувалося, що сам по собі технічний прогрес на фоні політичного безправ'я не веде до бажаних результатів. Це особливо гостро відчувалося вже в XVII сторіччі, не говорячи вже про сторіччя XX, на чому дисертант зупиниться більш докладно нижче.

Зі всією очевидністю відкрився й другий шлях такої гармонізації — це боротьба за політичні права і свободи. Ці два шляхи зійшлися в концепції "природного стану", що знайшла широке поширення в суспільній думці Нового часу. У свою чергу, тлумачення цього питання має найважливіше значення для становлення і розвитку концепції правової держави як політичного ідеалу наступного історичного періоду.

3.2 Конструктивні параметри політичного ідеалу Нового часу й епохи Просвітництва

Широко відомо висловлення К.Маркса про те, що "починаючи з Макіавеллі, Гобса, Спінози, Бодена й інших мислителів Нового часу ... сила зображувалася як основа права"[184, 314]. У цій класичній характеристиці першим стоїть якраз Нікколо Макіавеллі (1469-1527 р.). І це не тільки чиста хронологія, тому що він заклав кардинальні принципи буржуазної юриспруденції, зокрема, в одній з її найважливіших галузей – державного права. Від визнання майнового розшарування і власності як основи існування і боротьби різноманітних соціальних груп в античних державах і Флоренції XV-XVI ст. Макіавеллі дійшов висновку про тісний зв'язок права з інтересами людей, що стоять при владі. Те, що в зародку було помічено флорентійським ученим на зорі капіталістичної цивілізації, із усією повнотою потім проявилось в наступні сторіччя. Будучи ідеологом буржуазії, Макіавеллі зводив право до сили і проголосив принцип недоторканності приватної власності, що став стрижнем усього буржуазного законодавства.

Вплив Макіавеллі пізнається всюди, але розглядають його теорію достатньо вузько: лише переважно в тому, що можна назвати тоталітарною системою керування, що загалом також пов'язано з певним політичним ідеалом. Його ідеї "подарували" життя сучасним соціологічним теоріям еліт (В.Парето, Г.Моска, Ч.Міллс). На нього, як на авторитет і предтечу, посилаються теоретики бюрократії (М.Вебер, Р.Міхельс), корупції (С.Хантінгтон), політичного прогнозування (Д.Белл, Г.Кан, Е.Вінер). Задовго до Конта він висунув ідею "суспільного консенсусу". Та й саме поняття "держава" зобов'язана своєю появою насамперед Макіавеллі, що вперше застосував його для позначення політичної організації суспільства.

Сьогодні в Макіавеллі бачать високий інтелектуальний авторитет соціологи менеджменту, творця одного з найефективніших стилів лідерства, теоретика соціальних конфліктів. Спеціалісти згадують чотири принципи Макіавеллі, що вплинули на розвиток менеджменту: авторитет, або влада лідера, корениться в підтримці прихильників; підлеглі повинні знати, що вони можуть очікувати від свого лі-

дера, розуміти, що він очікує від них; лідер повинен мати волю до виживання; лідер — завжди зразок мудрості і справедливості для своїх прихильників. Фактично, якщо говорити про вузьке розуміння політичного ідеалу, то він знайшов свій відбиток у концепції Макіавеллі про ідеального державця. На прикладі його спостережень ми маємо ще одну можливість переконатися в тому, що певний політичний ідеал або його значимі елементи з'являються саме у переломний період громадського життя. А життя Нікколо Макіавеллі прийшлося саме на такий період: на рубежі XV-XVI сторіччя закінчився етап поступального розвитку Італії, що відновився потім лише в XVIII сторіччі. Глибока криза охопила механізми влади, соціальну й економічну структуру суспільства. Італійська економіка, що сформувалася в період середньовічних комун, які відрізнялися численністю центрів, строкатістю етнокультурних традицій, усе більше тіснилася з Заходу значними, адміністративно і фінансово сильними монархіями. В Італії гостре економічне суперництво міст-держав, прагнення груп, що панували, закріпити за собою найбільш важливі шляхи сполучення і ринки, вивести з гри конкурентів привели до створення Ліги італійських міст. Її поява була обумовлена не тільки усвідомленням загальних інтересів і погрози інтервенції з боку Франції й Іспанії, але і бажанням взаємно нейтралізувати і зрівноважити власні експансіоністські устремління.

Старі інститути демократії, що спиралися на народний рух міських ремісників і дрібних торговців, принципи і ідеали комунального керування, поступово вносили смуту і безладдя. Невдоволення соціальних низів, відчуття молоддю буржуазією нетривкості свого положення в суспільстві, політика часткових поступок замість кардинального рішення проблем, нарешті, відкриті терористичні методи правління і чекання нових військових переворотів — от та політична ситуація, у якій довелося жити Макіавеллі. Його інтереси пов'язані і з більш загальним завданням — характеристикою державних механізмів головних європейських держав. Він порівнює Німецьку імперію і Францію, намагаючись пояснити, чому французька монархія і французькі королі є більш сильними, багатими і могутніми. Макіавеллі виходить на психологічні аспекти політики: він надає важливе значен-

ня зв'язку психологічного стану суспільства з методом здійснення державної влади.

Характеризуючи психологію населення Німеччини, Франції й Італії, він показав, що для усталеності політичних систем велике значення мають існуючі в народі уявлення, стереотипи, традиції й ідеали. Він малює найбільш стійкі зразки політичної орієнтації мас і їхнє відношення до політичних режимів, те, що сьогодні в політології є проблемою політичної культури. Макіавеллі не тільки побачив появу великих національних держав, але і вказав на шляхи розвитку буржуазної державності: абсолютистську і республіканську. Він вважав, що необхідно вибрати найкращу державну форму в залежності від співвідношення сил на політичній арені, взаємодії всіх елементів форми держави від завдань, що стоять перед нею. Те, що добре в один час, може бути не придатним для іншого. Важливі для нас і його інші думки про те, що не треба намагатися встановити демократію в розбещеному суспільстві, або, навпаки, монархії — у суспільстві волелюбному. У будь-якому випадку — мета державного керування — це народне благо. Щоб судити про його слухність, "треба належати народу", і в той же час, щоб добре зрозуміти й оцінити народ, необхідно "бути державцем" — от критерій і ідеал ефективного керування за Макіавеллі. Тут урахування і сполучення бюрократичних принципів стародавніх деспотій і Турецької імперії, і античного полісного устрою. У Макіавеллі ці принципи структуралізовані і можна говорити не тільки про принципи, але і метапринципи, що складають конструктивні параметри його політичного ідеалу.

У політичному ідеалі Макіавеллі нова держава істотно відрізняється від східних імперій за методами керування, також як і від полісів Еллади. У ній багато чого вирішує саме "внутрішнє зчеплення", або консенсус, що відбиває відповідність між наказами і звичаями, моментом згоди низів і моментом примусу, що йде зверху. Отже, один із метапринципів політичного ідеалу Макіавеллі — принцип відносності керування, що говорить: вибір засобів відносний ситуації, оцінка результату відносна засобам, а усе разом — мета, засоби і ситуація — повинні співвідноситися між собою. Наприклад, численні страти не можна виправдати з пог-

ляду найвищих принципів, але це необхідно зробити з погляду цілей або конкретної ситуації.

Другий метапринцип політичного ідеалу Макіавеллі — розмежування політики і моралі. Політику не можна судити з моральних позицій. Ідея поділу влади (політичної і релігійної) за Макіавеллі і полягла потім в основу класичної доктрини буржуазного лібералізму.

Третій метапринцип політичного ідеалу Макіавеллі пов'язаний з урахуванням циклічного розвитку форм державного правління (демократія — олігархія — аристократія — монархія). Це дуже схоже на класичні схеми Платона, Аристотеля, Ціцерона, Полібія, вплив яких на Макіавеллі був достатньо великим. Тут потрібно відзначити і його заслугу у встановленні тривкого зв'язку між політичними ідеалами стародавнього і нового світу, що досить різні між собою. Наприклад, вчення Ціцерона про державного діяча значно збагачується в нього концепцією "нового державця". Але Макіавеллі виступає проти правила "золотої середини" у своєму політичному ідеалі найкращих державних форм. На відміну від Платона, що вбачав основу форм держави у фахових відмінностях, Макіавеллі — у майнових. Циклічний розвиток форм правління в нього нагадує ідею кругообігу, взаємообертання добра і зла. Він вважає, що політичні перевороти свідчать про нетривкість навіть найпрогресивнішого режиму, тому що його скидають, а на зміну приходять тиранія. У русі і кругообігу знаходиться практично все існуюче — матеріальні об'єкти, форми правління, людські справи тощо. Досягнувши межі досконалості, держава вступає на зворотний шлях. Макіавеллі вважає, що цей кругообіг можливий саме в силу відносності протилежних станів — добра і зла, низу і верху, спаду і підйому.

Макіавеллі визначив, що існують три правильних, або основних форм правління — монархія, аристократія і народне правління, і три поганих, або перекручених — тиранія, олігархія й анархія. Другі так схожі на перших, що легко переходять одна в другу: монархія легко переходить у тиранію, а демократія — в анархію. Фундатор будь-якої з трьох правильних форм правління спроможний устано-

вити її лише на невеличкий час, тому що ніякий засіб не утримає її від перетворення у свою протилежність. Конкретний політичний ідеал Макіавеллі — республіка. Але, базуючись на своїх поглядах, він прекрасно розуміє, що той політичний етап, на якому знаходиться його країна, потребує абсолютизму.

Погляди Макіавеллі відбивали цілком певну історичну епоху, більш того, конкретне місце — Флоренцію XV сторіччя, що являло собою невеличке місто з 98 тис. жителів [185, 142]. Її громадське життя нагадувало театр: усе привселюдно, усе на очах і в русі. Це був світ постійних конфліктів і війн, малих і великих дипломатичних інтриг, швидкої і легкої зміни правителів. На прикладі окремих тираній, республік і монархій Макіавеллі у своєму творі показав як використовували владу Цезар Борджиа, Козимо Медичи, П'єро Соредні. Тут видно його спробу знайти не тільки новий тип державного діяча, визначити роль особистості в політичній історії, але і виявити межі влади, сформулювати закономірності політичного режиму і закласти основи політичного мистецтва в нових умовах. Макіавеллі підтверджує, що орієнтація на владу, прагнення досягти її приховує потенційну небезпеку для соціального порядку, гарантом якого може бути тільки той, хто цю владу вже має.

Яким же повинен бути ідеальний державець за Макіавеллі, виходячи з його ідеалу? Державець не повинен бути щедрим до такого ступеня, щоб ця щедрість завдавала йому збиток. Але він не повинен боятися також осуду за ті пороки, без котрих неможливо зберегти за собою владу. Коли на терези покладене вище соціальне благо — порядок і стабільність, він не повинен боятися бути жорстоким. Гірше, якщо державець дозволяє розвиватися здирствам, насильствам. Для остраху краще страчувати стільки, скільки треба, тому що страти стосуються окремих осіб, а безладдя — бідування для усіх.

Завбачливий державець не повинен виконувати усі свої обіцянки. Він повинен робити це лише в тому випадку, якщо невиконання завдає йому шкоди. Домагаючись влади, він може розкидати свої обіцянки ліворуч і праворуч, намагаючись знайти любов і відданість підлеглих. Але залишатися добрим занадто довго — дуже важкий тягар. Бути добрим — усе рівно що дати ще одне зобов'язання, що, у свою

чергу, означає залежність від підлеглих. Там же, де існує залежність, виникають нерішучість, малодушність і легковажність, тобто такі якості, що неприпустимі для керівника, тому народ зневажає більше усього легкодухих, а не жорстоких. Залежний державець не спроможний бути твердим і лютим, він неминуче добрий. Але заслужити ненависть за добрі справи так само легко, вважає Макіавеллі, як і за погані. Резюме Макіавеллі в тому, що для утримання влади необхідно бути порочним. Керуючи людьми, їх треба або пестити, або гнітити, роблячи це дуже обачно. Люди мстяться, як правило, тільки за легкі образи. Сильний тиск позбавляє їх можливості мститися. І вже якщо державець обрав свій шлях, то гноблення повинно бути настільки потужним, щоб відняти всяку надію на опір. Санкції не потребують оцінювання і відповідної подяки, вони роблять сум'яття почуттів. Позитивні ж стимули повинні цінуватися, тільки тоді вони виконують своє призначення. Нагородами і підвищенням по службі дорожать, коли вони рідкісні, коли роздаються помалу.

Ще одна цікава думка Макіавеллі: зло треба робити відразу, а добро — поступово. Набагато надійніше вселяти страх, чим бути улюбленим. Але і зло, і добро ведуть до одного результату: перше — заподіює людям біль, а друге — приїдається. Раціональна діяльність його "нового державця", що робив державу і творив право, не могла не привести до появи збірників позитивного права, розробці розгорнутого законодавства і його подальшої кодифікації і систематизації [186, 50]. Макіавеллі, майже за сто п'ятдесят років до Гобса трактував політику як сферу державної сваволі [187].

Але Макіавеллі не відповів на одне важливе питання: чому серед усіх станів суспільства держава завжди існує, завжди є найсильнішою частиною і чому кожний прагне до влади в ній? На це запитання відповів юрист, радник короля Генріха IV Жан Боден (1530-1596 рр.). Він розробив ідею державного суверенітету замість положення, при якому кожний феодал вважав себе повновладним хазяїном. Суверенітет означає безумовну незалежність державної влади від будь-якої іншої, що стоїть поруч. Суверенітет належить тому, хто не знає і не визнає над собою ніякої,

крім Бога, верховної влади, не зобов'язаний звітувати за свої справи, хто не має не тільки пана над собою, але і рівного собі в здійсненні влади.

Як властивість державної влади, суверенітет невідчужений і неподільний, не погашається давниною, нікому не може бути переданий. Влада може бути верховною, або не бути такою, роздрібнений або поділений суверенітет — логічна неможливість. Незалежність державної влади, тобто її суверенітет, виявляється в двоякому напрямку: ззовні — як незалежність держави від інших держав, і усередині держави — як незалежність державної влади від народу. Державній же владі, як верховній, на думку Бодена, належить не тільки міжнародний, але і державно-правовий суверенітет [188, 247-249].

Так само, як і Аристотель, Боден розрізняє три форми державного устрою: демократичний, аристократичний, монархічний. При демократії державна влада належить народу, в аристократії — оптиматам, у монархії — одній особі — монарху. Але кому б не належала державна влада — народу, оптиматам або монарху — завжди і необхідно вона є суверенною, тобто незалежною владою. Невіддільність суверенітету від державної влади — таке основне положення теорії Ж. Бодена.

В політичному ідеалі Жана Бодена, як і Макіавеллі, можна виявити заперечення змішаних форм правління. Вони вважали, що всяка "чиста" форма правління — аристократична, демократична, монархічна — краще за будь-яку змішану, тому що вона більше усього відповідає принципу єдності влади. З усіх "чистих" форм правління, по визначених історичних причинах, Боден віддавав перевагу монархії. На його думку, ідеал єдиної неподільної влади здійснюється в усій своїй повноті лише завдяки втіленню в одній особі. Ця форма правління найбільш стійка і найменш схильна коливанням, або змінам за республіканську форму правління.

Проте Боден був занадто непослідовний. Побудувавши свій політичний ідеал монархічної влади, він фактично відразу ж знищує ним же створене: він представник і королівського абсолютизму, і захисник індивідуальної власності і невідчужуваних прав особистості, один із перших у Новий час супротивник соціального рабства. В ім'я природних свобод людини Боден відкидає погляди Аристотеля, котрий стверджував, що рабство корениться у вічній природі людини і людського

суспільства. Разом з індивідуальною свободою повинно бути недоторканим і невідчужуваним майно. Як примирити в нього ці вимоги з поняттям влади, яка довільно і безмежно розпоряджається життям і майном підлеглих, — не зовсім ясно. Дійсно, тут у Бодена сильне протиріччя: він вимагає, щоб князь не оподатковував підлеглих податками без їхньої згоди, тому що не можна брати чужого без доброї волі власника. Сам того не помічаючи, Боден висловлює конституційний принцип, що потім був покладений в основу всіх обмежених монархій. Якщо народ тримає в руках гаманець із грошима, то князь знаходиться від нього в цілковитій залежності.

Але це далеко не останнє протиріччя в політичному ідеалі Бодена. Наприклад, у монархічному трактаті "Про республіку" він ставить запитання про те, чи можна вбивати тирана? На це питання він відповідає досить рішуче, що законного князя, який би він не був, убивати, безумовно, не можна, але особа, котра насильно захопила владу, може і повинна бути покараною. Проти такого тирана підлеглі можуть і повинні взятися за зброю. Цим вже остаточно розхитуються основи політичного ідеалу Бодена: адже за його теорією всі існуючі панування, влади створилися шляхом насильства, де визначається беззаперечне підпорядкування владі. Але водночас він підтверджує, що узурпація не може бути узаконена давниною, що час не освячує насильницького захоплення [142, 28-30].

Теорія державного суверенітету дала поштовх іншій теорії, котра заслуговувала найпильнішої уваги мислителів наступного часу, тому що у своєму обґрунтуванні також привела до певного політичного ідеалу. Це так звана теорія "суспільного договору". Багато хто з її прихильників і не підтверджували думки про те, що дійсно десь відбувалося "підписання" такого договору. Це був, насамперед, результат тривалої зміни певних правил, вироблених сторіччями, а не просто прямої угоди. Деякі його положення, що значимі для наступних уявлень, насамперед, про правову державу, були розроблені вже античними авторами. У їхньому числі положення про владу закону, як сполученні сили і права (Солон, Аристотель і ін.). Про розходження правильних і неправильних форм державного правління, про змішане правління і про роль права в типології державних форм (Сократ, Платон,

Аристотель, Цицерон, Полібій); про рівність людей за природним правом (софісти, стоїки); про право як мірило справедливості і регулюючій нормі політичного спілкування (Аристотель); про республіку як "справу народу", як правовому спілкуванню і "загальному правопорядку" (Цицерон) тощо.

Важливими елементами політичного ідеалу у цьому відношенні стали результати відповіді на питання: якщо суспільний договір утворює суспільство і державу, або навпаки, то кому належить реальна влада? З даного питання склалося три основних плини політичної думки, що подані Томасом Гобсом, Жан-Жаком Руссо і Джоном Локом. Прийнято вважати, що перший подавав консервативний напрямок рішення зазначеного питання. Другий, відповідно, демократичний. Третій — напрямок ліберальний.

Повернемося до XVII сторіччя, коли у світ вийшли твори Томаса Гобса (1588-1679 р.) "Елементи законів, природних і політичних", "Про громадянина", про державу і владу ("Левіафан"). Саме в цей період у Європі виникла ідея громадянського суспільства, що потім стала однією з центральних соціально-політичних ідей усього Нового часу, аж до наших днів. У зв'язку з цим і стосовно політичного ідеалу, на погляд дисертанта, виникає проблема, що сьогодні, очевидно, ще більш актуальна, ніж у часи Гобса: чи може держава бути доброчесною настільки, щоб замінити або зробити зайвою чесноти громадян? Вже Гобс усвідомлював цю проблему, але в його теорії немає місця державній чесноті. Він був далекий від того, щоб ідеалізувати вихідний стан людини в суспільстві. "У природному стані,— писав він,— до того як вони (люди) об'єдналися в суспільство, була війна ... війна всіх проти всіх" [189, 307]. Причину такого стану Гобс бачить у природній жадібності, егоїстичності всіх бажань природного. Але природний інстинкт самозбереження змушує людину обмежити свою пристрасть заради своєї ж власної користі й укласти суспільний договір. Тому Гобс виводить 19 законів, що потребують від людей прагнення до миру, виконання угод, відмови від насильства, пригнічення прав інших людей тощо. Але для того, щоб ці закони дотримувалися усіма, на думку Гобса, необхідна сила. Такою силою і є держава. Саме абсолютна влада держави і є гарантом миру і реалізації природних законів. У цьому відношенні Гобс є

прихильником монархії, сильної влади. Саме з його ідей виростає згодом уся школа тоталітарних вчень, суть яких у тому, що саме громадяни для держави, а не навпаки.

Можна припустити, що політичний ідеал Гобса моделюється через призму конкретно-історичних інтересів значної англійської буржуазії, що бачила загрозу своєму існуванню з боку не тільки феодалів, але і народних сподів. У цей період буржуазія була зацікавлена насамперед у міцній державі. Заради встановлення такої держави, кожна людина повинна, за Гобсом, цілком відчужувати свої "природні права" на користь правителя, що, у свою чергу, повинен піклуватися про благо своїх підлеглих. Ідеальна держава за Гобсом — це "Левіафан" — священна тварина, що наділена відповідними його біології органами [190]. Ці органи виконують певні державні функції, в основі яких лежить принцип користі для держави. Іншими словами, Гобс стверджував, що держава отримує свою легітимність або мандат на подолання стана війни в результаті угоди між усіма членами до державного співтовариства людей. Суспільство, що виникало на основі цієї угоди, розглядалося як еквівалент держави і його законів.

Жан-Жак Руссо (1712-1778 рр.) — представник демократичного напрямку. Він вважає, що загубивши свою природну свободу, люди, боючись загубити і свої природжені права, вступають у суспільний договір, покликаний забезпечити таку форму асоціації, що захищає усією своєю силою особистість і майно кожного з членів асоціації і завдяки котрій кожний, з'єднуючись зі всіма і підпорядковуючись, залишається усе ж вільним, як і колись [191, 161-162]. Як стверджував Руссо, ця асоціація, що інколи іменувалася "Громадянською общиною", нині іменується Республікою, або політичним організмом: його члени називають цей політичний організм Державою, коли він пасивний, Сувереном, коли він активний, Державою при зіставленні його з йому подібним. Що ж до членів асоціації, то вони в сукупності одержують ім'я народу, а окремо називаються громадянами, якщо беруть участь у верховній владі, і підлеглими, коли підкорюються законам Держави [191, 161-162].

Але негативна оцінка "природного" як неприборканого і дикого після Гобса утримувалася. І коли Руссо виявив справжній образ абсолютистського суспільства свого часу, він оцінив його як "негативну природність" самої цивілізації. В другій частині "Міркувань про походження й основи нерівності..." (1755), де він описав перехід від природного стану до громадянського суспільства, дається негативна характеристика цієї цивілізації. Вона характеризується як стан або держава, у якому "хижацтво багатих, розбій бідняків" породжують безупинні війни, як і в природному стані у Гобса. Таким чином, Руссо відкрив можливість і необхідність постійної переоцінки її природності і цивілізованості. Він же вказував і на джерело помилкової цивілізованості суспільства: політичним воно стає лише на підставі рівноправного суспільного договору з владою, і тільки в тому випадку сполучення громадянських і політичних відносин надається новим, відродженим природним станом справжньої цивілізації. Але ця побудова Руссо призвела до істотного протиріччя: він виявляє, що давній конфлікт влади і народу однією передачею влади не вирішується, тому що і суспільство пізньофеодального і ранньобуржуазного періоду відтворюють відносини старого природного стану.

Що стосується політичного ідеалу Руссо, то це — пряме народоправ'я. Уряд був уповноваженим сувереном, що діє в рамках даних йому народом повноважень. Але навіть Руссо при цьому відзначав, що такий лад можливий лише в невеличких державах. Йому належить і та заслуга, що він розробив вчення про представницькі форми керування, про однопалатний парламент, що здійснює волю народу. Це було відповіддю з його боку на два важливих питання, від яких ми не урятовані і донині: перше — що таке воля народу і чи існує вона реально? І от Руссо — прекрасний діалектик, відзначив, що є воля народу, проте вона відрізняється від волі окремих осіб і членів суспільства. Для того, щоб зрозуміти її і висловити повинен існувати парламент (дослівно - «місце для балачок»).

Друге питання пов'язане за своєю суттю з одним із елементів "демократичного централізму" — підпорядкуванні меншості більшості. Руссо вважав, що рішення більшості дійсно повинно бути прирівняне до волі народу й іншого рішення питання в цьому бути не може. Проте несправедливо перевагою в декілька го-

лосів вирішувати корінні питання нації. Єдина справедливість тут укладена в тому, що більшість повинна бути кваліфікованою. У цьому відношенні можна говорити про те, що політичний ідеал Руссо був тісно пов'язаний із поняттям справедливості, як він її розумів. У свою чергу це останнє він тісно зв'язував із цивілізованістю суспільства.

Але і цілком цивілізоване суспільство на договірних засадах, за Руссо, що стало громадянським, якщо воно при цьому не стає політичним, залишається в опозиції державі. Виходячи із суперечливості цих поглядів, договірність як принцип, продовжувала залишатися предметом подальших дискусій.

Активну участь у цій "дискусії" взяв Джон Лок (1632-1702 рр.), якого можна назвати представником ліберального напрямку. У XVII-XVIII ст. Гобсіанська опозиція природного — громадянсько-цивілізованому зберігалася в якості умови виникнення громадянського суспільства. Д. Лок підтримав і розвив політичний ідеал суспільства, що його розробляв Гобс. Водночас, він намагався перебороти суперечливість цього ідеалу. На відміну від концепції Гобса, відправна точка міркувань Лока — природний стан — не являв собою "війни всіх проти всіх".

Принцип свободи дій людини існує доти, доки вони не заважають здійсненню "природних" прав інших людей, був висунутий Гобсом. Але в нього цей принцип застосовувався тільки досупільного стану людей. За Локом же існує необхідність дотримання прав іншої людини й у до суспільному стані, коли люди користалися повною свободою, мали власність і самі розпоряджалися нею, а "природна нерівність" не могла переростати в соціальну. Малюючи цю картину, Лок також зображує насправді ідеалізований спосіб життя сучасної йому англійської буржуазії, що починає перетворюватися в пануючий клас.

У трактуванні Д. Лока ідея панування права втілюється в державі, де здійснюється закон, що відповідає природному праву і визнає невідчужувані природні права і свободи індивіда, і здійснений поділ влади. Лок саме й акцентує увагу насамперед на задачах і обов'язках держави стосовно громадянина, формулюючи три природних права людини, що і одержали назву "невідчужуваних": право на життя, право на власність, право на свободу. Причому, ці права мають більш глибинний

зміст, ніж їх зовнішня словесна форма і буквальне сприйняття: право на життя припускає до того ж неможливість позасудових репресій. Звідси згодом виростає суд присяжних засідателів. Право на власність носить в собі той глибинний соціальний зміст, що справді вільним може бути лише людина, що володіє власністю. Право свободи містить у собі певне віяло конкретики, але, насамперед, свободи слова. Той, хто не може вільно висловлювати уголос свої думки — не є вільною людиною. Лок також відзначає: "Свобода людей, що знаходяться під владою уряду, полягає в тому, щоб мати постійне правило для життя, загальне для кожного в цьому суспільстві і встановлене законодавчою владою, створеною в ньому; це — свобода прямувати за моїм власним бажанням в усіх випадках, коли цього не забороняє закон, і не бути залежним від постійної, невизначеної, невідомої самовладної волі іншої людини" [192, 17].

Обґрунтований тут Локом правовий принцип індивідуальної свободи є найважливішим і усталеним (як показав час) конструктивним параметром політичного ідеалу, котрий в даному випадку лише словесно дещо розходиться з наступною формулою, що стала для нас актуальною: "дозволене все, що не заборонено законом". Якщо державна влада не виконує покладені на неї обов'язки, то піддані держави можуть розірвати договір і замінити його більш досконалим. Сам Лок припускав в ідеальному суспільстві як конституційну монархію з поділом влади, так і республіку. Сформована в такий спосіб державність (абсолютистська в Гобса і правова в Лока), що спроможна приборкати інстинкти, гарантувати суспільний порядок, і суспільство, готове передати владі право на його умиротворення і підкоритися їй, признавалися політичними. Політика виконувала в державі і суспільстві свої регламентуючі функції. Таким чином, у своєму політичному ідеалі Лок ставить особистість на один рівень із державою, що зобов'язана шанувати природні права особистості.

Але, як вважає дисертант, у нього розмита межа між ідеальним і реальним суспільством, немає якісного стрибка при переході від природного стану до суспільного. Відомо, що Лок відводить державі функцію "нічного сторожа". Суспільний договір, на його думку, полягає між громадянами і складається у відчуженості

лише одного з їх "священних прав" — самостійній охороні цих прав. Інші ж права — власність, рівність, свобода і т.д. — принципово не можуть бути відчужені від особистості. Спираючись на ідеї народного суверенітету і суспільного договору, що утворювали правову основу і джерело державності, Лок виступив з обґрунтуванням "доктрини законності опору всяким незаконним проявам влади" [192, 116]. Можна сказати і так, що політичний ідеал, сформульований Локом, підбивав підсумок боротьби англійської буржуазії за політичну владу, виражав сутність концепції буржуазного лібералізму. Суспільний стан у Локівському розумінні забезпечував всі необхідні умови для власного успіху. Його ідеал практично не потребував теоретичної доробки для того, щоб стати буржуазним ідеалом суспільно-політичного устрою.

За Локом, умовою нормального функціонування суспільства є поділ влади на законодавчу і виконавчу: без такого поділу весь час буде порушення законодавства. Але необхідно також врахувати один істотний момент: при вирішенні цієї проблеми Лок виходив із того, що різні прошарки людей повинні уособлювати різну владу — хто законодавчу, хто виконавчу. Тому він думав, що поділ суспільства на аристократію і нижчі стани позитивно саме по собі. Судову владу окремо Лок не виділяв, тому що тоді цієї проблеми ще не стояло.

Нові уявлення про поділ влади одержали систематичну розробку у творчості Шарля Луї де Монтеск'є (1689-1775 рр.). Розрізняючи в кожній державі три роди влади — законодавчу, виконавчу і судову, — Монтеск'є відзначав, що для запобігання зловживань владою необхідний такий порядок речей, при якому різноманітні влади могли б взаємно стримувати одна одну. Поділ і взаємне стримування влади є, за Монтеск'є, головною умовою для забезпечення політичної свободи в її відношенні до державного устрою. При цьому він підкреслював, що політична свобода складається не в тому, щоб робити те, що хочеться: "У державі, тобто в суспільстві, де є закони, свобода може полягати лише в тому, щоб мати можливість робити те, чого повинно хотіти, і не бути примушеним робити те, чого не повинно хотіти... Свобода є право робити усе, що дозволено законами. Якби грома-

дянин міг робити те, що цими законами забороняється, то в нього не було б свободи, тому що те ж саме могли б робити й інші громадяни" [193].

Коли Монтеस्क'є виступив зі своєю теорією поділу влади, заявляючи, що він відкрив таємницю політичної свободи, його вчення було прийняте з незвичайним піднесенням. З'явилися ілюзії, що теорія поділу влади подає в деякому роді панацею, за допомогою котрої можна поганий державний устрій перетворити в гарний. Тим часом Монтеस्क'є, як здається, ніколи не видавав поділ влади за ліки від усіх державних бід, за той чудодійний принцип, за котрий його прийняли. Він вважав, що основа всіх законів закладена в народних вдачах і в сукупності певних умов — природних, політичних, побутових, — котрі подають їхній характер, визначають саме те, що він назвав "духом законів". Сучасники не зрозуміли цієї точки зору Монтеस्क'є, а оцінили її набагато пізніше — у ХІХ сторіччі.

На противагу загальному переконанню свого часу, що вважало за можливе встановити однакове ідеальне право для всіх країн, Монтеस्क'є вимагає, щоб у кожній державі закони співвідносилися із сутністю і принципом даної форми правління, із фізичними умовами країни, із побутовими особливостями життя народів. Сукупність відносин, у яких знаходяться закони до всіх цих умов, і складає те, що називається за Монтеस्क'є "духом законів". Проте тут нічого нового Монтеस्क'є не відкрив, якщо пригадати, що і Аристотель, і Макіавеллі, і інші мислителі найрізноманітніших часів, конструюючи свій політичний ідеал, також згадували ці чинники.

Слід додати, що світогляд Монтеस्क'є виростав на традиціях старого представницького аристократичного ладу. Звідси і його політичний ідеал: монархія, обмежена представницькими зборами і духом корпорацій. Але він розуміє під монархією таку форму правління, де править один, але на підставі точних законів, і де між монархом і народом стоять посередні інстанції. Монтеस्क'є вважав, що якщо знищити в монархії прерогативу сеньйорів, духівництва, то її незабаром замінять або демократія, або деспотія. Де немає дворянства, вважав він, там немає монарха, а є тільки деспот.

Приступаючи до роз'яснення своєї теорії, Монтеск'є обирає як приклад англійську конституцію, що забезпечувала політичну свободу насамперед тому, що спочивала на принципі поділу влади. Теорія поділу влади мала роз'яснити насамперед ті умови, при яких можуть бути здійснені на практиці принципи як свободи, так і законності. У державі можна розрізнити три види влади — законодавчу, виконавчу і судову. Для того, щоб свобода була затверджена в народі, ці влади повинні бути розділені. Коли в одній особі, або в тій самій установі влада законодавча з'єднується з виконавчою, — немає свободи, тому що законодавці будуть видавати тиранічні закони, щоб виконувати їх тиранічно. Не може бути також свободи і тоді, коли влада судова не відділена від законодавчої і виконавчої, суддя може стати утискувачем. Найгірший варіант — коли всі три влади сполучені в одній особі або установі. Все це достатньо добре відомо нам сьогодні.

Далі, обґрунтовуючи свій загальний принцип поділу влади, Монтеск'є описує і те, як кожна влада повинна бути організована з метою успішного функціонування. Насамперед, судова влада повинна належати не якійсь постійній установі, а особам, що обираються із середовища народу на певний час. Законодавча влада в будь-якій державі може належати тільки народу, тому що кожна людина, що вважається вільною, сама повинна управляти собою. Але тому, що у великих державах це неможливо, а в невеличких пов'язано з великими незручностями, то необхідно удатися до обрання представників. У свою чергу, завдання представницьких зборів повинні зводитися до того, щоб видавати закони і спостерігати за правильним їх виконанням. У питанні про організацію законодавчих зборів Монтеск'є також був шанувальником англійських порядків і висловлювався за систему двох палат, із яких верхня повинна бути аристократичною і складатися зі спадкових перів. По відношенню ж до виборчої системи він бореться за загальну подачу голосів: право голосу при виборі представників повинне належати всім громадянам, за винятком тих, що знаходяться в такому приниженому положенні, що не можуть мати самостійної волі. Виконавча влада, вважає Монтеск'є, повинна знаходитися в руках монарха, тому що виконання завжди потребує швидкої дії і набагато краще, якщо воно надане одному, а не багатьом.

З іншого боку, Монтеस्क'є вважає, що виконання цього повинно бути доручено особі, яка незалежна від законодавчих зборів, щоб уникнути збігу двох влад, що може загрожувати громадянській свободі. Точно так само і міністри, як органи виконавчої влади, з тієї ж причини не повинні вибиратися зі складу законодавчих палат. Корпус законодавців не може бути в зборі постійно, тому що це і марно для справи і незручно для самих представників. Притім, це незручно і для виконавчої влади, що у цьому випадку більше піклувалася б про охорону своїх прав на виконання, чим про саме виконання. Не можна припустити і того, — вважав Монтеस्क'є, — щоб законодавчий корпус довго залишався в бездіяльності, тому що це дало б у руки виконавчому органу абсолютну владу і дало б йому самому можливість здійснювати законодавство.

Монтеस्क'є вважав за необхідне, щоб представники збиралися у відповідні терміни. Право визначати ці терміни і скликати у певний час представників найкраще надати виконавчій владі, що по ходу справи може судити, коли саме потрібна законодавча діяльність. Необхідно також, щоб виконавча влада могла зупиняти рішення законодавчого корпусу і розпустити його, тому що інакше він міг би забрати у свої руки всю владу і зробитися деспотичним. Навпаки, законодавчій владі не можна надати права зупиняти владу виконавчу, тому що в такий спосіб могли б затримуватися справи. Проте вона повинна спостерігати за правильним виконанням законів і у випадку помічених відхилень притягати до відповідальності міністрів, через яких діє монарх. Сам же монарх повинен залишатися безмовним, інакше він потрапив би в залежність від законодавчих зборів, що у такому випадку одержали б незаконну перевагу над виконавчою владою. Але, повертаючи міністрів до відповідальності, народні представники не повинні судити їх самі, тому що вони є при цьому зацікавленою стороною. Найкраще надати можливість в цьому випадку судити аристократичній палаті, що займає серединне положення між королем і міністрами, з одного боку, і народними представниками — з іншого. Такі функції влади за Монтеस्क'є в процесі їхнього поділу, така сутність його політичного ідеалу.

Політичний ідеал Монтеस्क'є зробив помітний вплив не тільки на наступні теоретичні уявлення про правову державу, але і на ранньобуржуазне конституційне законодавство і державно-правову практику. Цей вплив чітко проявився, наприклад, у Конституції США 1787, а також у Франції після 1789 року. Коли більш пізні французькі діячі відкинули основи старого порядку, вони прийшли до необхідності нової законодавчої творчості. Для них теорія Монтеस्क'є була готовим фундаментом для політичних побудов. Політичним ідеалом для них став англійський режим, а теорія Монтеस्क'є — кращим тлумаченням цього ідеалу. В установчих зборах 1789 року більшість членів висловлювалося за англійські порядки, визнаючи поділ влади за суттєву необхідність. Наприклад, у Французькій Декларації прав людини і громадянина 1789 року в статті 16 проголошувалося: "Суспільство, у якому не забезпечене користування правами і не проведений поділ влади, не має конституції". Цікава і V стаття цієї Декларації: "Закон може забороняти лише діяння, шкідливі для суспільства. Усе ж, що не заборонено законом, те дозволено, і ніхто не може бути примушеним до дії, що не продиктована законом". Практично це перше офіційне закріплення даного правового принципу.

У цьому документі політичний ідеал повсталого народу Франції, мабуть, знайшов своє безпосереднє відображення. Але ідеальне суспільство все ще просто не мислилося без приватної власності. Навіть гранично крайній у своїх поглядах на свободу Марат у проекті "Декларації... " поряд із правами на життя й особисту свободу підтверджує і "права власності, що містять у собі мирне користування тим, чим володієш" [194, с.19].

Характерно, що послідовники Монтеस्क'є пішли навіть далі нього, намагаючись здійснити ще більш суворе відділення законодавчої влади від виконавчої. Наприклад, Маблі вважав, що право короля скликати і розпустити парламент робить поділ влади неможливим. Національні збори намагалися провести більш суворий поділ влади, наслідуючи Маблі. Вони визнавали право за палатами розходитися і збиратися незалежно від волі короля і створювати закони поза його згодою. На таких саме принципах була побудована Конституція 1789 року, а потім більш пізня, так звана Консульська конституція VIII року Республіки. Проте в цих

обох випадках практика не підтвердила життєвість повного відокремлення влади. Між законодавчою і виконавчою владою, що були позбавлені можливості законного впливу одна на одну, виникали ворожі відношення, що у першому випадку закінчилися знищенням королівської влади, а в другому перемогою виконавчої влади над законодавчим корпусом, що надалі призвело до встановлення наполеонівського режиму.

Це була, так би мовити, "технічна сторона" становлення буржуазного політичного ідеалу, в основі якого лежали різноманітні інтерпретації теорії поділу влади Монтеск'є. Водночас, коротко підводячи результат розвитку цієї теорії, не можна не відзначити той загальний духовний фон, на який вона спиралася. Дійсним відображенням тенденцій більш прогресивних капіталістичних суспільних відносин (з точки зору формаційного підходу) з'явилося замість "царства божого", "царство розуму", що бачилося через призму інтересів буржуазії.

Так, основним засобом досягнення ідеального стану суспільства великі французькі мислителі, насамперед Клод Анрі Гельвецій (1715-1771 рр.) і Поль Анрі Гольбах (1723-1789 рр.), вважали встановлення ідеальних законів на основі просвітництва, звільнення людей від помилкових поглядів. За допомогою таких законів можна було, на їхню думку, приборкати "штучні" пристрасті і забезпечити щасливе життя для усіх людей. Пов'язуючи свої надії на відродження ідеального суспільства з просвітництвом, Гольбах обумовив тим самим еволюційний шлях становлення цього суспільства. Він говорив: "Більш досконала політика може виникнути тільки як плід досвіду віків; поступово вона оздоровить людські установи, зробить їх більш розумними, отже, громадян — більш щасливими" [195, т.2,с.86].

У цілому погляди французьких просвітителів на ідеальний політичний устрій суспільства демократичніше за погляди Д. Лока. Демократизм їхніх поглядів визначався тим, що для усунення абсолютизму, що перепиняв дорогу в "царство розуму", необхідна була єдність всіх антифеодальних сил. Тому ідеал французького Просвітництва відбивав докорінні інтереси не тільки великої буржуазії, але і значної частини всього третього стану. Але, зокрема, їхні погляди містять багато парадоксальних моментів, що змушує зупинитися на них більш докладно.

Почнемо з того, що французькі мислителі так само, як і їхні попередники, вирішували проблему співвідношення особистості і суспільства. Наприклад, Гельвецій вважав, що в ідеальному суспільстві жодний індивід не повинен жертвувати своїми інтересами заради користі суспільства [196, т.1, 413]. Піднімаючи ж питання про необхідність гармонійних відношень у суспільстві, вони обмежували його винятково користю, відповідно до якої, наприклад, буржуа корисний найманому робочому, тому що надає останньому роботу.

Водночас, намагаючись на практиці здійснити ідеали "царства розуму", Велика Французька революція в результаті лише доказала його формальність і абстрактність. Обіцяючи приватний успіх усім, ідеальне суспільство не могло гарантувати його кожному представнику навіть панівного класу, здійснюючи принцип соціально-економічної рівності між людьми лише за нижчим рівнем. У підтвердження цього звернемося до документів періоду Великої Французької революції: "Рада ухвалює запропонувати департаменту зруйнувати дзвіниці, що здіймаючись над іншими будинками, неначе порушують принципи рівності. Всякий, хто зажадає відчинити храм або церкву, буде заарештований як підозрілий ... "[197].

Робесп'єр намагався втілити ідеал "царства розуму" у практику якобінської диктатури, що зрештою забезпечило проведення буржуазних перетворень, але його кінцеві цілі були антиісторичні, що з необхідністю вилилося в правління Директорії. Святість ідеалу, що формувався протягом тисячоріч, розвіялася протягом двох граничних одне з одним десятиліть XVIII-XIX ст.

Теоретична розробка концепції політичного ідеалу французькими просвітителями і сама Велика Французька буржуазна революція як конкретна спроба втілення цього ідеалу в дійсність, зробили помітний вплив на наступний розвиток політичної думки. Але криза ідеалів епохи Просвітництва, що глибоко вплинула на мислителів XVIII сторіччя, сприймалася ними і як криза ідеалу взагалі. Саме в цей період предметом теоретичного дослідження став не конкретний зміст ідеалу, а саме поняття "ідеал". Насамперед виникало питання про те, чи можна його досягнути у процесі розвитку суспільства.

Першим на це питання намагався відповісти Іммануїл Кант (1724-1804 рр.). Він зумів не тільки осмислити різноманіття ідеалів епохи Просвітництва, як розрізнених і суперечливих, але і набагато глибше — на сам процес формування принципів того чи іншого ідеалу. Кант по суті сформулював проблему спроможності людського розуму створювати ідеали. Чи може людина взяти на себе таку функцію, або це функція тільки провидіння або релігійної свідомості? Це питання впливає як конкретний наслідок з більш глибокої проблеми, що він поставив у власне філософському дослідженні: про межі і можливості людського розуму. І виявилось, що при вирішенні глобальних загальнолюдських проблем сам розум внутрішньо може сформулювати ці проблеми, але не може їх вирішити. Він антиномічний за своєю внутрішньою природою. Виявлена Кантом антиномічність розуму виходить і на антиномічність спроби створення політичного ідеалу принаймні в теоретичному плані. Інша справа, що практично ця антиномічність розв'язна, вона розв'язна розсудливо.

За Кантом, — зазначає О.М. Мироненко, — людина може бути засобом тільки для досягнення відносної мети, а сама по собі є абсолютною метою, втіленням гідності, чистої свободи волі, волі в собі й для себе, незалежно від походження, становища в суспільстві; втіленням чеснот (вічних правил моралі), правил, однакових для всіх часів і народів. Мета людства — розвиток і здійснення свободи, громадянської рівності й справедливості, створення громадянського суспільства. Мета громадянського суспільства — щастя громадян, втілення принципу самоцінності кожної особистості. Мета держави — торжество ідеї права. Держава має бути правовою, де влада належить суверенному народу, але політичних прав у ній позбавлені «пасивні» громадяни (жінки, слуги, наймані робітники, підмайстри, матроси та ін.). Право не залежить від суспільних відносин, має у своїй основі природний усезагальний закон свободи, що є моральним законом, який повинні поважати всі, підпорядковуючись моральному обов'язку. Якщо ж особа керується іншими мотивами або нормами, такі дії будуть не моральними, а легальними — підпорядкованими праву, яке поділяється на природне і позитивне, публічне і приватне [198, 60-61].

Кант є завершальним етапом філософсько-політичної думки епохи Просвітництва не тільки тому, що розкритикував усі попередні ідеали. Він розкрив дійсну обмеженість християнського й абстрактного буржуазного ідеалів, піддав також критиці механістичне розуміння ідеалу як вічного, незмінного зразка, що має постійну сукупність конкретних властивостей. Кант зберіг, проте, демократичний зміст ідеалів французьких матеріалістів і висунув категоричний імператив як регулятивний принцип прямування до ідеалу. Ідеал у Канта — це маяк на обрії, лінія якого принципово недосяжна, проте вказує напрямок до мети. Водночас, Кант розумів і обмеженість своєї концепції, тому що вона має практичну недосяжність історично конкретних форм ідеалу. Тому, по-перше, він виніс його за рамки людської діяльності в сферу чистих сутностей і, таким чином, зблизив його з релігією. На його думку, спроби здійснити ідеал на прикладі, тобто в явищі, даремні. Більш того, вони у відомій мірі безглузді [199, т.3, 112]. Водночас, це не заважало йому визначити сутнісні елементи політичного ідеалу. Слідом за Монтеск'є Кант вважав, що для забезпечення свободи громадян державна влада повинна бути розділена між трьома органами: законодавчим, виконавчим і судовим. Але в протиположності йому він не вважав усі ці три види влади рівнозначними [133, 64].

Форми політичного правління Кант поділяє на деспотичні, автократичні, аристократичні, демократичні та республіканські, віддаючи перевагу автократії — абсолютній монархії за наявності «короля з великим злетом душі, котрий вміє загнуждувати себе справедливістю». Демократія — «дуже складна» форма політичного правління. Перехід від абсолютної до конституційної монархії бажаний, але тільки за мирного реформування і дарування народу основного закону монархом. Поділ влади на законодавчу, виконавчу і судову слід здійснювати на основі взаємодтримки і координації владних гілок, а не на основі стримувань і протиположності. Мирне реформування державної влади має проводити виконавча влада. Однак жодна з них не може бути власником, бо захопить все майно. Найголовніший обов'язок державної влади — охороняти приватну власність громадян.

Проте крім сформульованих вище окремих сутнісних елементів ідеалу не було сформульовано якоїсь концепції ідеалу, щось такого, що б мало переважно

позитивний, а не негативний зміст. Критика зробила свою справу. Але весь зміст Кантової критики націлював на те, що і не потрібно намагатися сформулювати якісь принципово нові ідеали. Однак об'єктивний процес розвитку філософської, соціологічної, правової, політичної думки схилився до того, що потрібно шукати якісь нові концепції політичного ідеалу. І цей перехід переважно від негативного до позитивного відношення до політичного ідеалу намітився в учня Канта — Фіхте.

Учень Канта Фіхте (1762-1814 рр.) кладе в основу свого політичного ідеалу ідею суспільного договору, за яким громадяни самі на себе накладають громадянські закони. Він вважає, що суспільний договір, заснований на природному праві, не може порушуватися громадянами. У випадку ж такого порушення, громадяни вправі зробити революцію. Особистість, за Фіхте, нічим не зобов'язана державі, крім організації правового захисту. Роль політичної організації він зображує у такий спосіб: намальоване коло, повна площа якого є областю етики. Усередині цього кола намальоване інше, що являє собою область природного права. Усередині другого кола намальоване третє – це право договору, що полягає в межах совісті і природного права. Нарешті, усередині третього кола — четверте. Це область позитивного, встановленого державною владою, права. Таким чином, за вченням Фіхте, область етики містить у собі все. А область позитивного права – лише невелику область.

Державна влада, — говорить далі вчений, — часто намагається звідси вийти, захопити права громадянина, але він рішуче протестує проти цього. Фіхте хоче всіляко розширити область індивідуальної свободи особи. Це прагнення знаходиться в загальному зв'язку з його науковими поглядами, відповідно до яких весь світ є ніщо інше як продукт творчої уяви. Розширюючи в області свого політичного ідеалу права особистості, Фіхте припускає можливість для кожної соціальної групи зовсім вийти з держави, навіть утворити в ньому свою нову державу, більш того — вести цілком недержавне існування. Конструктивним параметром його політичного ідеалу є виховання почуття права в людей настільки, щоб примусова державна влада зробилася б непотрібною. У більш конкретному питанні про фор-

ми правління Фіхте вимагав, щоб монархічна влада контролювалася особливими стражами виконання народної волі — ефорами. Але до 1800 року Фіхте в багатьох відношеннях зрадив своєму політичному ідеалу. У своїй роботі "Замкнута торгова держава" він схиляється до соціалізму; держава для нього вже не тільки пасивний орган, вона наділяється творчими функціями. Фіхте намагався додати державному втручанню демократичний і навіть до деякої міри соціалістичний характер. Наполеонівські війни і спроби створити космополітичну державу виявили суперечки окремих держав у вигляді протесту національного почуття. Це і підтримав Фіхте, що на противагу своїм старим космополітичним поглядам у творі "Промова про німецьку націю" висуває важливість національної ідеї [133, 65].

Проблема ідеалу набула дальшого розвитку у філософії Фрідріха Вільгельма Георга Гегеля (1770-1831 рр.). Ідеал для нього – не вищий моральний принцип, як у Канта, а абсолютна ідея, яку не можна зводити до втілення в індивідуумі; вона може матеріалізуватися в будь-якому суспільному явищі. В розумінні Гегеля мислення, що знаходить своє виявлення через суперечність тези і антитези, є основою розвитку історії.

Тому справжній ідеал представлений лише в його "Науці логіки" у вигляді системи суперечностей, що розвиваються. Ідеалом не може бути образ "ідеального ладу" життя і моральності. В уявленні Гегеля відсутність ідеалу в суспільному житті пояснюється тим, що тут ідеал завжди "принижений" матеріальною формою, практичною діяльністю людини. Гегель вважав, що ідеалом може бути не будь-яка збіжність змісту і його форми, а лише така, за яку явище залишається "художньо прекрасним". За Гегелем ідеалу можна досягнути лише в мисленні, у злитті світового духу із самим собою. Тому і таке розуміння ідеалу пов'язане з релігійним і метафізичним його трактуванням.

За словами Гегеля, "держава саме по собі є моральне ціле, здійснення ж свободи є абсолютна мета розуму. Держава є дух, що стоїть у світі і реалізується в ньому свідомо, тим часом, як у природі він одержує дійсність лише як інший, ніж він, як сплячий дух... Міркуючи про державу потрібно мати на увазі не особливі держави, особливі заснування, а скоріше ідею саму по собі, цього дійсного Бога"

[200, т.7, 263]. Разом з тим, він зазначає, що народ, який не створив власної держави, є позаісторичною людністю. Необхідна передумова її виникнення — зародження «народного духу».

Громадянське суспільство, на думку Гегеля, — це суспільство власників. До нього належать вільні індивіди, котрі взаємодіють між собою в процесі реалізації власних потреб та інтересів переважно в суспільно-економічній сфері.

Громадянське суспільство поділяється на стани (корпорації), охоплює поліцію і судові установи. У ньому всі рівні юридичне, за національністю, віросповіданням, але нерівні від природи, у соціальних взаєминах, у настроях, думках, обдарованнях, знаннях тощо. Держава не може бути засобом служіння громадянам і суспільству, бо вона є засобом панування, найвищою з усіх цілей, її авторитет має безумовний божественний характер.

Держава займається сферою політичної діяльності; загальнообов'язковими, об'єктивними і раціональними законами та власними інституціями забезпечує реалізацію прав і свобод громадян. Сутність держави — суверенітет, поділений між монархом і народом. Саме суверенітет дає їй змогу безмежно панувати над собою і над громадянським суспільством. Державна влада поділяється на законодавчу (депутати представляють і захищають інтереси станів), виконавчу (здійснюється урядом) та правлячу (втілює єдність законодавчої і виконавчої влади в особі монарха, який спирається на закон і поважає права та свободи підданих) [198, 62-63].

І на цьому зрізі, при всій значимості ідей Гегеля в історії філософії, мистецтва, релігії, у розумінні загальної історії, потрібно зауважити: якщо мова йде про конструктивні елементи політичного ідеалу, то Гегель і не ставив перед собою завдання їх розкривати.

У змістовному плані уявлення Гегеля про ідеальний державний устрій не внесли нічого нового в порівнянні з ідеалом Просвітництва.

Досконалий стан суспільства, та і його кінцевий стан, він бачив у пруській монархії, що у кращому вигляді виражала інтереси тієї соціальної групи, до якої він сам і належав.

3.3 Особливості розвитку ідеалу соціалізму у Новий час

Слід почати з того, що початки соціалістичного (або комуністичного – за більш пізньої термінології) ідеалу прийнято відносити до основ буржуазних відносин, тобто до XVI сторіччя. Саме в цей період соціалістична думка формує три ідеали, що являють собою не послідовний розвиток комуністичного утопізму, а три його вихідні точки, кожна з яких відбиває своєрідність соціальних умов, що його породили: "Тисячолітнє царство" Т. Мюнцера, "Утопія" Т. Мора, "Місто Сонця" Т. Кампанели. Але так чи інакше всі ці три напрямки — інтелектуальний продукт епохи Відродження. Саме в цей період уперше виникає й опановує масами "ідея прогресу", що була мало властивою до цього людству. Ця ідея вперше дозволила відновити перспективи з точки зору ідеалу: зв'язати теперішнє із світлим майбутнім, повірити в те, що "золотий вік " не позаду, а попереду людства.

Становлення всіх соціалістичних концепцій має свою багатовікову історію, тому аналіз діалектики розвитку соціалістичного (комуністичного) ідеалу неможливий без хоча б дуже стислого екскурсу в історію соціалістичної думки.

Дисертант не ставить за мету докладно зупинятися на конкретному змісті соціальних утопій, обмежившись, по можливості, тенденціями розвитку утопічних ідеалів і описом їхніх політичних елементів. По-перше, тому, що ця проблема в достатній мірі досліджена. По-друге, тому, що ці дослідження давно довели: соціалістичні ідеї не пов'язані з якоюсь певною епохою. Вони є відображенням існуючої в усі сторіччя й у всіх народів мрії про справедливість, загальне благоденство і щастя. Соціалізм, являє собою споконвічні мрії людини про загальні ознаки бажаного суспільства — суспільства звісно ж "розумного" і "справедливого", але обов'язково з твердим керуванням, жорсткою регламентацією всього його життя. Це суспільство з можливо більш повним колективізмом: сюди відносяться всі ідеї про спільне житло, спільність дружин, суспільне виховання дітей тощо.

Можна обмежитися достатньо стислим оглядом історії соціалістичних ідей, щоб зауважити їхній певний зв'язок із релігією. Він міститься в засобі здійснення ідеалу: це, з одного боку, начебто вказує на істотну різницю, тому що релігія тран-

сцендентна і бачить можливість здійснення мрії про справедливість і щастя лише у потойбічному світі. Соціалістичні ж вчення переносять цю можливість у наш світ, стверджуючи, що здійснити ці мрії можна шляхом суспільних перетворень. З іншого боку, і це головне, дана протилежність створює об'єктивні передумови для спроб заміни релігії соціалістичними теоріями. Існує ще один "отруйний" парадокс: ніхто заздалегідь не планував і не описував рабовласницький, феодальний або капіталістичний устрій, але вони склалися й існують. Соціалізм же описувався в найдетальніше протягом ряду сторіч, але і сьогодні залишається спірним питання про те, чи виник він взагалі.

З легкої руки Ф. Енгельса історію соціалістичних вчень зазвичай починають із твору Т. Мора. Дійсно, у світогляді останнього навіть історично випадково сти-каються дві гілки розвитку гуманістичної свідомості — це твердження унікальності людської особистості і заперечення соціальної рівності й експлуатації. Характерно, що ідеал Мора не був безпосередньо пов'язаний з інтересами незаможних прошарків населення. Він намагався перенести у свою "Утопію" ознаки способу життя панівного класу і забезпечити її громадянам не тільки матеріальний добробут, але і найбільше часу після тілесного рабства для духовної культури й освіти [201, 88]. Такий підхід до побудови ідеалів характерний для більшості утопістів, тому що кожному з них інтереси найбільш незаможної частини населення уявлялися по-різному, в залежності від свого власного соціального стану.

Ідеали Мюнцера і Кампанели відбивають досить убогі, нерозвинені потреби особистості, проповідують загальний аскетизм і грубу зрівняльність, тому що потреби в елементах культури, що породжені феодалізмом, були ще недостатньо розвинуті. Приміром, уявлення про ідеальне суспільство у Т. Мюнцера своїми ідеологічними коріннями сягає в релігійний ідеал, тому що під час Селянської війни в Німеччині інтереси міських плебеїв об'єктивно збігалися з інтересами хиліастично налаштованої частини селянства. "Лукавство" цього ідеалу складалося в тому, що ідеал селян був звернений у минуле – до іудеохристиянства, а від нього до "золотого віку". Але плебейська частина суспільства, хоча б у своїх мріях, повинна була вийти за межі буржуазного суспільства, котре тільки народжувалося. Тому вона

неначе перевертає цей ідеал у майбутнє. Так у формі релігійного ідеалу, що зжила себе, Мюнцер спробував зобразити суспільство далекого майбутнього, з врахуванням, у той же час, інтересів селянсько-плебейських мас Німеччини.

"Місто Сонця" Т. Кампанели — це своєрідне відображення ідей Платона, теоретичні побудови якого лягли в основу цього твору. Тут дріб'язкова регламентація, повне підпорядкування особистості керівництву общини й у життєдіяльності "соляріїв", а також ремісничих цехів, монастирів тощо. Теоретичні джерела виникнення цих ідеалів достатньо різноманітні і це можна бачити не тільки на приведених прикладах (анабаптизм у Мюнцера, ідеї Платона — у Кампанели). Характерно те, що автори подібних утопій не замислювалися над проблемою практичної перебудови. Свої ідеальні країни, "острови" вони знаходили вже готовими і не ставили перед собою завдання їхнього переміщення в будь-яку реально існуючу країну. У цілому утопія виводила ідеальне суспільство в ті простори, де немає законів, королів, де чесноти дикунів уособлювали стан природної людини, зміцнювали переконаність у початковій рівності людей, тобто, у ту область, де не було навіть основ для появи політичного ідеалу! Ідея повернення в природний стан захищала не інтереси конкретної людини, а те, що було в далекому минулому. Саме відтіля витягалися обґрунтування для доказу неминучості зміни суспільства. Такий був типовий прийом утопічного жанру.

Клод Анрі де Сен-Симон (1760-1825 рр.) і Франсуа Марі Шарль Фур'є (1772-1837 рр.) вже не наполягали на спільності майна як основній ознаці ідеального суспільства. Соціалісти-утопісти вперше свідомо відмовилися від аскетизму і зрівняльності, що висувалося їхніми попередниками. Але їхні ідеальні побудови а також засіб виведення ідеалу також несуть на собі відбиток "царства розуму". Йдучи слідом за ідеями просвітителів, вони підтверджують невідчуженість природних прав людини. У розумінні цього питання соціалісти-утопісти йдуть дещо далі своїх учителів. Вони не зводять потреби і права до "користі", а бачать кінцеву мету у всебічному і гармонічному розвитку людини. Проте, звертаючись до людської природи, вони фактично припускали ті ж помилки, що і їхні попередники. Їх відрі-

зняє лише прагнення вирватися з відвернених понять і уявлень і обпертися на конкретний ґрунт.

Наприклад, Сен-Симон розкриває роль промисловості в суспільному перевороті. Проте на місце одного абсолюту він ставить інший, тепер вже утопічно-соціалістичний абсолют. У Фур'є державної влади немає ні поза фалангою, ні у середині її, хоча і є особлива виборна особа, що стоїть на чолі фаланги, але без примусових функцій. Кожна фаланга складається з 400 сімейств, котрі об'єднують до 2000 людей, що дає можливість вести значне виробництво. Все населення фаланги розміщується в однім величезнім будинку, що називається фаланстером. Вибір занять повний, але рівності в розподілі немає: воно проходить за трьома "індустріальними спроможностями" — праці, капіталу і таланту. Праця одержує 5/12 продукту, капітал — 1/12 і талант — 5/12. Кожний член фаланги може виступати і як капіталіст, і як робітник, і як винахідник [202, 446].

Далі всіх соціалістів-утопістів і більш послідовно йшов до своїх ідеалів Роберт Овен (1771-1858 рр.) Він практично намагався перебудувати спосіб життя своїх робітників у Нью-Ленарці, створюючи їм сприятливі і надзвичайні для багатьох у той час умови для роботи й особистого життя. Проте його спроби створити експериментальні осередки соціалізму, щось на зразок 16 колоній в Америці і 7 в Англії (найбільше відомі — "Нова гармонія" в Індіані, Орбістон у Шотландії, Рахалін в Ірландії, Квінвуд у Хемпширі), виявилися марними.

Невірно думати, що лише в деяких країнах починалися спроби створення подібних ідеалів і "суспільств-мурашників". Ці спроби сходять у таку історичну глибину, що випереджають усіх відомих нам утопістів. Той сухий осадок, що випадає з їхніх водянистих міркувань завжди приблизно такий: існує високо стоячий над усією масою населення панівний клас, що детально регламентує людино-одиниці за допомогою держави, але держави настільки ж автономної, наскільки ідеальної в суб'єктивних уявленнях цих мислителів. Але чи можна знайти реальну основу для побудови суспільства, спроможного задовольнити багатівікові ідеали людської думки про щастя і справедливість? Це питання залишалося відкритим.

До середини XIX в. період прогресивного розвитку буржуазного суспільства в основному закінчується. Тому головною перешкодою на шляху перетворення утопічного комуністичного ідеалу в ідеал усього суспільства була, на перший погляд, його просвітницька форма, котру треба було перебороти. Але при ближчому розгляді проблема виявилася складнішою і перед тим, як говорити про становлення комуністичного ідеалу, необхідно зробити відступ і усвідомити як К. Маркс і Ф. Енгельс ставилися до проблеми ідеалу.

Класики марксизму не поспішали відповідати на це запитання і не ставили за мету розробку поняття "ідеал", зриваючи містичні покрови з цього поняття, до якого зверталися всі ідеалістичні концепції майбутнього. Навіть у 1884 р. у період свого давно закінченого "теоретичного дозрівання" у листі до П. Лафарга Ф. Енгельс писав: "Маркс став би протестувати проти "політичного і соціального ідеалу", що Ви йому приписуєте. Якщо мова йде про "людину науки", економічної науки, то в нього не повинно бути ідеалу, він виробляє наукові результати... "[11, 170]. У своїх же ранніх працях вони, з одного боку, критикують обмеженість існуючих ідеалів, а з іншого — взагалі відмовляються розглядати дійсність крізь призму ідеалів. У 1843 р. у листі до Руге К. Маркс вказував, що "перевага нового напрямку саме в тому і полягає, що ми не намагаємося догматично передбачити майбутнє, а бажаємо тільки за допомогою критики старого світу знайти новий світ... Конструювання майбутнього і проголошення раз і назавжди готових рішень для всіх прийдешніх часів не є нашою справою"[203, 379].

Категоричність цих висловлень Маркса цілком зрозуміла, якщо врахувати, що всі попередні теоретики будували свої концепції майбутнього суспільства за позаісторичною схемою. Намалювавши ідеальну картину утопічного майбутнього, вони потім приймалися шукати засіб для його досягнення. К. Маркс і Ф. Енгельс докорінно намагалися перебудувати цю "позаісторичну схему" утворення ідеалів. Критика буржуазного суспільства дозволила їм розкривати його протиріччя, а аналіз тенденцій його розвитку дав уявлення про найбільш загальні ознаки майбутнього суспільства — комуністичної суспільно-політичної формації. У "Німецькій ідеології", наприклад, підкреслюється, що "люди завойовували собі свободу вся-

кий раз остільки, оскільки це диктувалося їм і припускалося не їхнім ідеалом людини, а існуючими продуктивними силами"[184, 433].

Таким чином, класики марксизму бачили свою мету не в логічному конструюванні комуністичного ідеалу, не в пошуках ознак майбутнього суспільства в реальній дійсності, а у виведенні цього суспільства з тенденцій самого його розвитку. Положення, висунуте Марксом у "Тезах про Фейєрбаха", про те, що "сутність людини не є абстракт, властивий окремому індивіду. У своїй дійсності вона є сукупність усіх суспільних відносин"[204, 3], закладає, очевидно, основу ідеалу класиків марксизму, в якому уява про майбутнє суспільства обумовлена тенденціями суспільного розвитку.

Отже, з одного боку, ідеал майбутніми класиками не деталізується і його основні ознаки невідомі, що надає йому певну принадність на повсякденному рівні. З іншого боку, Маркс і Енгельс детально досліджують тенденції розвитку людського суспільства, що природно повинні привести до визначенню ознак суспільства майбутнього, тобто до ідеалу з погляду відповідної їм дійсності. У "Критиці політичної економії" (1859) К. Маркс чітко формулює свою схему: "Загалом, азіатський, античний, феодальний і сучасний, буржуазний, засоби виробництва можна позначити як прогресивні епохи економічної суспільної формації" [205, 7]. Причину виникнення так званого «азіатського засобу виробництва» Маркс бачить у тому, що зберігається общинна, тобто колективна, власність на землю. Ця власність, так і не перетворившись у приватну, переходить до виниклого тим часом об'єднання общин, а потім до держави.

Маркс виявив чотири соціально-економічних формації, яким відповідають певні способи виробництва матеріальних благ і котрі послідовно змінюють один одного в процесі людської життєдіяльності. Це азіатський, античний, феодальний і капіталістичний. Їхньою оболонкою є до- і безкласові суспільства: "первісний комунізм" і комунізм, як "світла мрія всього людства". Дана схема є результатом багаторічної праці Маркса. Але в якому зв'язку з нею знаходиться еволюція політичного ідеалу? У найбезпосереднішій, тому що певний клас, що відповідає певному етапу розвитку людського суспільства, висуває свій певний політичний ідеал.

Адже вчення Маркса побудовано не просто на класовому аналізі розвитку суспільства, а на визначенні панівного класу в кожній формації. З одного боку, він визначає чітко, що в античності — це рабовласники, при феодалізмі — феодала, при капіталізмі — капіталісти, при диктатурі пролетаріату — пролетаріат. З іншого боку, говорячи про азіатський спосіб виробництва, К. Маркс підтверджує, що правлячим класом були деспоти або держава (!). Але саме з марксистської точки зору — це нонсенс, тому що держава є апарат панівного класу, а деспоти — це не клас. Який же клас є пануючим при азіатському способі виробництва? Можливо, К. Маркс не міг або не бажав вимовляти того слова, що було б синонімом нашому поняттю "бюрократія", а замість цього він віддав перевагу більш зрозумілим словам "суверен" і "держава". Адже з погляду його теорії не можна говорити про бюрократію як панівний клас суспільства, інакше соціалізм стане всього лише як суспільство нового класового панування. Безперечно, що К.Маркс визначив зв'язок між "азіатським способом виробництва" і соціалізмом, тому що згодом висловив думку про можливість приходу до соціалізму Індії і Росії на основі збереженої в обох країнах сільської общини, тобто на тій же основі, на якій, за його думкою, склався "азіатський спосіб виробництва".

Фрідріх Енгельс (1820-1895 рр.) повівся більш радикально: в працях "Анти-Дюринг" і "Походженні сім'ї, приватної власності і держави" він відкрито відійшов від цієї чотиричленної схеми, що розробив Маркс, і оголосив першою класовою формацією рабовласницьку і, відповідно, першим пануючим класом — рабовласників.

Знову доречно запитання: яке відношення це має до еволюції політичного ідеалу? А справа в тому, що соціалістичний ідеал вважається однією з історичних форм комуністичного суспільного ідеалу. У свою чергу, останній являв собою кінцеву мету суспільного розвитку на етапі, як це було прийнято говорити, "планомірного і всебічного удосконалювання соціалізму". Але сьогодні стало явним, що соціалістичні вчення й ідеали не пов'язані ні з пролетаріатом, ні з розвитком або спадом капіталізму. Вони були, є і будуть, але не як породження якоїсь певної соціально-економічної формації.

Постійно підкреслюючи роль продуктивних сил і виробничих відносин у житті суспільства і затвердивши в науці "матеріалістичне розуміння історії", К. Маркс, очевидно, був не зовсім точний, визначаючи їх основою всіх аспектів життєдіяльності. Сьогодні з повною підставою можна захищати тезу про те, що є поняття більш широке, ніж "виробничі відносини" — це "суспільні структури". Перші є лише економічною стороною суспільних структур, але існують і інші істотні сторони. Особливо варто підкреслити те, що всі матеріальні чинники формують людське суспільство і його історію не самі собою, неначе автоматично, а переломлюючись у свідомості людей і закликаючи їх до дій. Суспільні структури в цілому являють собою систему закріплених у суспільстві відносин між тими, хто управляє і тими, хто підпорядковується. На цій основі виникають відповідні відносини, що у життєздатному суспільстві знаходять деяку рівновагу і перетворюють останнє в єдиний механізм. В остаточному підсумку тільки діяльність людей надає матеріальним силам енергію і тим перетворює їх у чинник прогресивного поступу усього суспільства в цілому. Суспільні структури не можуть бути ідентичними виробничим відносинам у марксовім тлумаченні цього терміна, тому що далеко не всі відносини можна зводити до виробничих.

Аналізуючи ж ці протиріччя з позиції історичного матеріалізму, виводячи з них ознаки майбутнього суспільства, малюючи намірено не деталізований його образ, К. Маркс і Ф. Енгельс зробили спробу створити комуністичний суспільний ідеал, у якому питання про владу, а значить і про політику було вирішене. "Комунізм, — відзначає сьогодні Р. Скратон, — визначається тією обставиною, що зникає потреба у правовій, політичній та ідеологічній надбудові і, зрештою, відмирає держава, разом з усім своїм апаратом і "з хибною свідомістю", яка оточує його" [206, 243]. Тому, цей суспільний ідеал вже мав відношення не до політичного ідеалу, а до ідеальної політики, здійснення якої означало б "переорати" суспільні структури, витягнути генетично укорінені в суспільстві відносини між тими, хто управляє, і тими, хто підпорядковується. Власне, така спроба і мала місце в Росії.

Наприклад, при визначенні перспектив суспільного розвитку ми практично всю справу звели до положення К. Маркса про те, що вітряний млин дає нам сус-

пільство із сюзереном на чолі, а паровий млин — суспільство з промисловим капіталістом. Спираючись на дане положення Маркса, учені шукали рабство в Стародавній Русі, ми проголосили про побудову соціалізму, навіть здійснювали перехід до комунізму. А тим часом, у Росії не виявилось рабства, а в Сибіру і на півночі Європи — кріпосництва, тобто, феодального ладу. Ми довго намагалися визначити формаційну приналежність суспільства, що будували більш 70 років. Що це за формація? Який спосіб виробництва? Чи було в історії людства щось подібне, або це щось нове, невідоме. У своїй статті "Чому важко говорити правду?" І. Клямкін пише: "Не виявивши нічого підхожого поруч, стали шукати позаду. Погляд скочив по сторіччях і епохах — і швидко добрався до Древнього Сходу. Здалося — от воно нарешті, те саме, от вони, наші початки. Зрозуміло, що і це відкриття не дійшло до трибун і друкарського верстата ні в 60-і, ні в 70-і роки. Але зате зараз воно тиражується широко і безперешкодно: у нас не соціалізм, у нас — "азіатський спосіб виробництва"! [207]. У СРСР, а потім у цілому ряді інших країн на різних континентах сформувався новий суспільний устрій, що не був ні капіталістичним, ні соціалістичним. Деякі дослідники називають його етакратичним (дослівно від французького і грецького — "влада держави"). Етакратизм — це не ланцюг деформацій і відхилень, а, як видно, самостійний щабель і в той же час рівнобіжна гілка історичного розвитку сучасного суспільства, що має свої закони, свою система норм і цінностей, свої уявлення про соціальну справедливість і ідеали [208, 51].

В. Ульянов (Ленін) (1870-1924 рр.), як і основоположники марксизму, починає з боротьби проти розуміння дійсності з позиції "належних", "святих", "справедливих" ідеалів. В. Ленін ставить своєю метою не тільки розвинути, але і втілити на практиці марксистську теорію соціалістичної революції і тому приділяє велику увагу аналізу всіх аспектів проблеми цілеспрямованого практичної діяльності робочих мас.

У своїй роботі "Економічний зміст народництва і критика його в книзі п. Струве" на фундаменті, що заклали класики марксизму, він продовжує споруджувати концепцію комуністичного ідеалу. Проте, насамперед у теоретичній області, В. Ленін проходить точно таку ж еволюцію в поглядах на об'єктивний історичний

процес, яку у свій час пройшов Ф. Енгельс. В. Ленін відмінно знав схему К. Маркса і цитував її чотиричленну формулу в статті для "Енциклопедичного словника Гранат". Ця стаття була випущена окремим відтиском із передмовою Леніна в 1918 році. Але у своїй лекції про державу, що була прочитана усього через рік, у липні 1919 року, він подає вже іншу схему: "... спочатку ми маємо суспільство без класів... потім — суспільство, засноване на рабстві, суспільство рабовласницьке. Через це пройшла вся сучасна цивілізована Європа... Через це пройшла величезна більшість народів інших частин світу... За цією формою пішла в історії інша форма — кріпосне право... Це основний факт — перехід суспільства від первісних форм рабства до кріпосництва і, нарешті, до капіталізму — ви завжди повинні мати на увазі..." У якості значних періодів людської історії Ленін називає рабовласницький, кріпосницький і капіталістичний. З одного боку, він називає вчення К. Маркса догмою, а з іншого боку — сам суперечить цьому. Мабуть, що за той невеликий час перебування при владі Ленін зрозумів: небезпечно визнавати, що вже в далекому минулому існувала така система, у якій все було націоналізоване, а панівним класом була бюрократія. Небезпечно було знову в теорії завершити опис кола, у якому і політичні ідеали були такими, що вже існували, а не як знову висунути.

Ленін підтримує і розвиває вчення К. Маркса далі. У книзі "Економічний зміст народництва..." він відзначає, що комуністичні ідеали "...надзвичайно цінні для марксиста. Вони показують антигуманність існуючих суспільних відносин, непривабливість капіталістичної дійсності. Буржуазія з необхідністю породжує пролетаріат. З тієї ж необхідністю наявність експлуатації завжди буде породжувати як у самих експлуатованих, так і в окремих представниках "інтелігенції" ідеали, протилежні цій системі" [209, 435]. Він однозначно вказує на безпосередній зв'язок ідеалів з інтересами класів (а через них — із суспільними відносинами), звертаючи увагу на те, що ідеали — це не просто прогнози, а вимоги класу. Він пише далі, що "марксист виходить із того ж ідеалу, але звіряє його не з "сучасною наукою і сучасними моральними ідеями", а з існуючими класовими протиріччями, і формулює його тому не як вимогу "науки", а як вимогу такого-то класу, що поро-

джена такими-то суспільними відносинами (які підлягають об'єктивному дослідженню) і досяжна лише так-то внаслідок таких-то властивостей цих відносин" [209, 436].

Виходячи з цих відносин, Ленін так оцінював характер суспільних структур у Росії після жовтня 1917 року: "1. патріархальне, тобто в значній мірі натуральне, селянське господарство; 2. дрібне товарне виробництво; 3. приватногосподарський капіталізм; 4. державний капіталізм; 5. соціалізм"; [210, 296]. Перший елемент відноситься до збережених ще залишків дофеодального укладу; другий — до феодального укладу; третій і четвертий — до капіталістичного; п'ятий В. Ленін називає соціалістичним. Ленін чітко визначив який елемент переважає: "Ясна справа, що в дрібноселянській країні переважає і не може не переважати дрібнобуржуазна стихія; більшість, і величезна більшість хліборобів — дрібні товарні виробники" [210, 296]. Тому цілком логічно Ленін вважав, що наступним історичним етапом буде не соціалізм, а капіталізм. Тільки прагнув він не до приватновласницького капіталізму, а до державного, до застосування методу одержавлення. У цьому питанні він радикальний: "Державний капіталізм був би гігантським кроком уперед". І далі: "... державний капіталізм для нас порятунок" [211, 255].

Цікаво те, що Ленін мав на увазі під "державним капіталізмом": "В даний час здійснювати державний капіталізм — значить проводити в життя той облік і контроль, що капіталістичні класи проводили в життя. Ми маємо зразок державного капіталізму в Німеччині. Ми знаємо, що вона виявилася вище за нас" [211, 255].

Виходить, зразком для імітації, політичним ідеалом для самого В. Леніна в 1918 році була кайзерівська Німеччина, країна з феодальною монархією, але з більш розвиненими, ніж у Росії, капіталістичними відносинами, а "гігантським кроком уперед" був би для країни державний капіталізм. Отже, сам Ленін визнає, що і після Жовтневої революції країна за своєю соціально-економічною структурою була країною феодальною. Ще раз звернемося до принципово важливого висновку Леніна про відношення ідеалів до дійсності: "...Ідеали могли бути тільки відомим відбитком дійсності... їх, отже, необхідно перевірити фактами, зводити до фактів" [212, 235]. Досяжність, здійснення політичних ідеалів, підтверджував Ле-

нін, визначається двома чинниками: по-перше, властивостями відносин, що ідеалізуються в них (їхньою прогресивністю або реакційністю) і, по-друге, сприйняттям їх масою. Які ж маси могли сприйняти соціалістичний політичний ідеал у феодальній країні?

Найважливішою функцією політичного ідеалу Ленін вважав формулювання завдань і цілей класової боротьби, котра відбувається у суспільстві. Ідеал повинен стати гаслом боротьби пролетаріату за докорінне перетворення цього суспільства, а ступінь поширення комуністичного ідеалу в робітничому класі може служити спочатку мірою успіху цієї боротьби [209, 408]. Однак Ленін зненацька проголошує головним ворогом "дрібнобуржуазну стихію", тобто селянство, а про феодальні структури не згадує. Він резюмує: "... наш головний ворог — це дрібна буржуазія, її навички, її звички, її економічне положення" [211, 255]. Проте ця "дрібна буржуазія" становила більшість населення. До того ж Ленін відносить до ворогів і власну буржуазію, і "інтелігенцію", і навіть самих "крайніх революціонерів" [211, 205,264].

Очевидно, що навіть не під впливом соціалістичних ідеалів, а зі своїх практичних розумінь більшовики підвелися на шлях тотального одержавлення. Їхні політичні розрахунки й ідеали спиралися на ясно видимі для них феодальні структури суспільства. Потрібно ще раз підкреслити, що Ленін строго прямував за формаційним методом К. Маркса, а вироблені ним політичні ідеали також ґрунтувалися на ньому. Він дійсно серйозно замислювався над можливістю строго контрольованого розвитку капіталізму в країні, будь то у формі державної, або непівської. Водночас, головним залишалися для нього саме контроль і управління, здійснити який можна було тільки через диктатуру номенклатури (не пролетаріату, як це підтверджували раніше, але це окрема тема, що виходить за рамки даного дослідження). Але ідея застосування методу тотального одержавлення проходить через усі соціалістичні вчення, вершиною яких оголосив себе марксизм-ленінізм. Напевно, ще К. Маркс побоявся у свій час визнати, що метод тотального одержавлення, це саме і є той метод, який пропагувався соціалістичними ідеалами, а сам

соціалізм у цілому завжди існував і продовжує існувати як найпривабливіша ідея для всіх часів і народів [213, 41].

Щоб піти від визнання цього факту, він зважився навіть на те, щоб відійти від свого погляду на історію як на єдиний шлях розвитку усього людства і проголосив роздвоєння на "азіатський" і "античний" способи виробництва матеріальних благ. В. Ленін а потім і Й. Сталін (1879-1953 рр.) взагалі вилучили таке поняття, як "азіатський спосіб виробництва" із марксистського вчення, мабуть усвідомивши, що соціалізм як політичний ідеал та й як конкретне втілення його в дійсність — є лише одним із випадків виникнення "азіатського способу виробництва", тобто застосування методу тотального одержавлення на основі певної формації.

У цьому своєрідну точку над "і" поставила дискусія "про азіатський спосіб виробництва", що була організована в 1931 році в Москві. Її мета полягала в тому, щоб показати, що насправді це устрій рабовласницький, як і в античності, хоча К. Маркс у дійсності писав про подібний спосіб виробництва. У 1938 році в роботі Сталіна "Про діалектичний і історичний матеріалізм" була чітко позначена вже тричленна схема розвитку суспільства: рабовласницьке, феодальне, капіталістичне. У 1939 році ІМЕЛ при ЦК ВКП(б) опублікував рукопис К. Маркса "Форми, що передують капіталістичному виробництву", у якому перелік формацій не подавався взагалі. Мета полягала в тому, щоб показати: К. Маркс пише про форми, що передували капіталістичному виробництву, а азіатського й античного способів виробництва він не називає. Але це нічого не доказує, тому що він і рабовласницького способу виробництва не називає також. Так із "азіатським способом виробництва" було покінчено і "об'єктивний хід історії", слідом за теорією К. Маркса, став безперечним.

Але виходячи з теорії К. Маркса, пролетарські революції відбуваються в промислово розвинених країнах, де капіталістичні виробничі відносини стають достатньо вузькими для бурхливо зростаючих продуктивних сил. Відповідно до цього, пролетарські революції повинні були відбутися в першу чергу в Англії, США, Франції, Німеччині. Але відбулися вони в Росії, Монголії, Болгарії, Югославії, Албанії, Польщі, Румунії, Угорщині, Чехословаччині, Східній Німеччині,

Північному В'єтнамі, Північній Кореї, Китаї, Південному Ємені, Камбоджі, Лаосі, Південному В'єтнамі, Анголі, Ефіопії, Мозамбіку, Гренаді, Афганістані. Цікава закономірність у тому, що ці пролетарські революції відбулися тільки в слаборозвинених країнах. У Європі ж, за винятком Албанії і Югославії, вони відбулися в результаті прямого військового радянського втручання. Але в капіталістичних країнах, незважаючи на повну свободу діяльності комуністичних партій і інших груп, а головне, у країнах із високорозвиненими продуктивними силами, ніяких революцій не відбулося. Закономірність виходить явно "антимарксистська": чим вище рівень розвитку продуктивних сил, тим менше шансів, що в даній країні відбудеться пролетарська революція.

Сьогодні відношення до теорії К. Маркса неоднозначне [214, 119-127]. Ряд сучасних авторів, конкретно ставлячи питання про те, чим же сильний К. Маркс як соціальний філософ, позначають такі основні моменти:

К. Маркс одним із перших проаналізував розвиток капіталістичного суспільства до 1886 року, розкрив його негативні аспекти і складові соціальних колізій, чим поклав початок пошуку шляхів трансформації цього суспільства в посткапіталістичне. Він обґрунтував роль економічних чинників у житті суспільства, довів, що в умовах росту тенденції до зубожіння народу, суспільству загрожує соціальний вибух [215, 243].

Посилаємося і на висловлення академіка В. Шинкарука: "У світлі реалій цієї епохи не підтвердилися ідеї марксизму-ленінізму про всесвітньо-історичну місію пролетаріату як могильника капіталізму і революційної перебудови світу на принципах соціалізму і комунізму шляхом установаження всесвітньої диктатури пролетаріату"[216, 4].

З одного боку, це може означати, що ідеали соціалізму і комунізму не мають історичних перспектив, а є лише плодом ідеологізованої уяви. З іншого боку, сучасна епоха підтверджує їх життєвість і реальне втілення, приміром, у програмах захисту трудящих у багатьох індустріально розвинених країнах.

3.4 Соціалістичний ідеал в українській соціально-політичній думці новітнього періоду

У політичному ідеалі української соціально-політичної думки новітнього періоду відображалися, по-перше, загальні тенденції її формування в даний період, а, по-друге, своєрідність економічного, політичного та соціального розвитку самої України. Які основи виникнення соціалістичного ідеалу, приміром, в Наддніпрянській Україні? Протягом 1890-х років тут склалася певна сукупність соціально-економічних, культурно-політичних, соціально-психологічних чинників, які вможливили виникнення цього ідеалу в національних його формах. Індустріалізація Півдня Російської імперії, обезземелення селянства, його пролетаризація, урбанізація краю створили певний соціальний ґрунт для популяризації соціалістичного ідеалу у різних формах.

На зламі століть неухильно зростав уплив серед пролетаріату соціал-демократичних гуртків і партій. Соціалізм, особливо марксизм, набув величезної популярності серед інтелігенції. Водночас український національний рух у вигляді аполітичного культурництва, етнографізму перебував у глибокій ідейній кризі, бо за тих умов опинився, в ар'єргарді суспільно-політичного життя. Молодші генерації української інтелігенції, виховані в гуртках культурників-українофілів, прагнули політизації національного руху [217, 102]. До того ж, якщо погодитися з Б. Кравченком, що українці на початку століття являли собою класичний приклад соціально некомплектного народу, тобто народу, де чужа домінація отримала структурний характер у тому сенсі, що навіть на територіях, де дана група складала переважну більшість населення, майже всі визначальні ролі в суспільному розподілі праці, крім найменш престижних, були зайняті представниками інших народів [218], то лише з огляду на це можливо виявити характерні ознаки українського політичного ідеалу.

У 1917 р., згідно з соціалістичним ідеалом, у російській державі вищі класи втратили свою політичну роль, поступившись місцем на політичній арені «представникам трудящих». Такі «трудящі» стосовно Україні фактично склалися з

двох груп, які дуже мало розуміли одна одну: україномовне селянство (близько 80% тодішнього населення) та переважно російськомовний міський пролетаріат і солдати. Справа в тому, що після так званого Валуєвського циркуляра 1863 року та Емського указу 1876 року українці не мали легального доступу до рідномовних школи та літератури. І навіть у невеликих містах, де у 1870 році міщани розмовляли місцевими українськими говірками, на початку століття «переважала мова російська або суміш російської й української» [219, 17-18]. Навіть у 1917 р. українці ще були і переважно селянським народом, мало втягненим у індустріальний розвиток свого краю. Профспілки та робітничий клас були російськомовними, так само міська торгівля та панський маєток. Тому, мабуть, не дивно, що «безбуржуазність» — це те ключове слово і одночасно той важливий елемент, котрий домінував на той час в українському політичному ідеалі. Навіть В. Винниченко у 1917 році вихваляв «безбуржуазність» як чинник єдності народу в змаганні за соціальну і національну справедливість [220, 157-158]. Усі українські політичні діячі визнавали це доконаним фактом. Лише Ленін стверджував, що кожна нація має пролетарські і капіталістичні (тобто ворожі, такі, проти яких соціалісти повинні боротися) елементи. По суті, ця ленінська теза була не що інше, як політичний прийом. Визначивши, що є «буржуазним» серед чужого народу, він таким чином виправдовував втручання у внутрішні його справи та необмежене насильство проти таких елементів. Закономірно, що з десятками мільйонів селян, двома десятками тисяч інтелігентів та кількома індивідуалами серед інших класів тільки той ідеал мав шанс отримати масову підтримку, який міг діяти в унісон національним та соціальним домаганням селянства, котре ще носило на собі залишки кріпацтва.

Що стосується політичних партій та урядів, як своєрідних провідників політичного ідеалу, то від перших спроб їх утворення у наддніпрянській Україні на самому початку сторіччя, через визвольні змагання 1917-1922 рр. аж до краху СРСР, всі українські уряди в Наддніпрянщині були соціалістичними [221, 3]. Початки розглядуваної традиції можна шукати в прудоністському соціалізмі М. Драгоманова або в популяризаторських спробах М. Зібера та С. Подолинського, котрі були прихильниками марксистського соціалізму. Усі вони справили певний вплив

на розвиток ідеалу соціалізму в Наддніпрянській Україні. Але основні політичні баталії в Україні у 1917 р. велися не навколо ідеалів української державності, про які ніхто серйозно не думав, вважаючи, що соціалістична революція одним ударом перетворить імперію на сім'ю рівноправних братніх народів, а навколо проблем соціалістичної трансформації українського суспільства.

Три політичні партії домінували в організованому українстві, Центральній Раді і Директорії Української Народної Республіки — УСДРП, Українська партія соціалістів-революціонерів (УПСР) і напівліберальна Українська партія соціалістів-федералістів (УПСФ). УСДРП мала найбільш досвідчених партійних діячів, але прагнула представляти дуже нечисленну суспільну групу — україномовних пролетаріїв. Інші дві партії фактично постали й прийняли платформи тільки в 1917 р. Найсильнішою партією була УПСР, що походила від гуртка, який в 1903 р. прагнув примирити політичні ідеали Драгоманова й Маркса. Вона була побудована на базі селянського кооперативного руху. УПСФ організувалася на основі Товариства українських поступовців з переважно старих культурних і наукових діячів і являла собою найпрагматичніше крило українського руху.

Українські соціалісти, як і всі соціалісти взагалі, вірили, що соціалізм — це просто поширення демократії на сферу економіки. Спершу треба встановити громадські права за так званою моделлю «буржуазної демократії», а тоді з підтримкою трудящої більшості населення забезпечити працюючих через розподіл економічних благ від багатшої меншини до бідних та усупільнення засобів виробництва. Соціалісти ненавиділи «експлуататорів», вважали неминучою протидію їх у формі так званої класової боротьби, були готові застосувати насильство проти «нетрудящих» прошарків населення. Та для соціалістів була просто несприйнятною думка, що можуть виникати серйозні сутички та кровопролиття між самими трудящими та їхніми соціалістичними представниками. Ця політична культура зробила українських соціалістів дуже уразливими внутрішньо і відкритими для атак з боку російських революціонерів. У середині українського руху це ставало приводом для постійних сварок, розколів та боротьби за імідж справжніх соціалістів за принципом — хто більший, хто революційніший. Для російських про-

імперськи настроєних радикалів сприйняття такої політичної культури стало могутнім інструментом у боротьбі з національними рухами. Будь-хто в будь-яку мить міг бути оголошений націоналістом, реакціонером і на цій основі піддаватися політичному ostracismu.

Члени УСДРП, як і російські меншовики та європейські соціал-демократи взагалі, вірили в повне усупільнення (одержавлення) фабрик, заводів та еволюцію сільського господарства до великомасштабного суспільного рільництва. Дивлячись, як і всі ортодоксальні марксистки, на селянство як на приречений дрібнобуржуазний прошарок, який капіталістичне фермерство неминуче витискує у небуття, вони вважали, що переділ землі від культурних маєтків до одноосібника-селянина був би небезпечним реакційним кроком. Погляд на цю проблему УСДРП чітко видно з назви статті, датованої листопадом 1917 р., «Чого хочеться українській дрібній буржуазії?» [222]. УПСР, навпаки, була партією свідомих селян і сільськогосподарських діячів, які поставили аграрну реформу на користь селянам у центрі своїх вимог. Як і в російських соціалістів-революціонерів, елементом їхнього політичного ідеалу було знищення приватної власності на землю й створення Земельного фонду, який контролювали б самі селяни і який мав би наділяти державні, церковні, поміщицькі землі одноосібникам. Вони вважали бажаним утворення великих зразкових господарств як осередків майбутнього соціалістичного господарювання, але при цьому наголошували, що «всі землі на Україні переходять без викупу в користування всього трудового народу, який порядкує ними через сільські громади, волосні, повітові, крайові та всеукраїнський земельні комітети, обрані трудовим народом на основі загального, рівного, прямого і таємного виборчого права» [223, 123] УСДРП успішно блокувала цей проект УПСР, погодившись з ним лише в IV Універсалі.

Стосовно, так би мовити, більш повно оформленого політичного ідеалу слід зауважити і на те, що до кінця 1917 р. ніхто з головних українських діячів серйозно не думав і про повне відокремлення України від Росії. Вони до останнього моменту хотіли перетворити Росію-імперію на федерацію, де Україна мала б повну внутрішню суверенність та окремі від російських Установчі збори для розв'язання

всіх внутрішніх українських політичних питань. Протягом 1917 р. гаслом українських соціалістів було: «Національна територіальна автономія України із забезпеченням прав національних меншостей». Під цим вони мали на увазі австромарксистську модель національної культурної автономії, твердим опонентом якої був Ленін. Більшість російських, польських і єврейських соціалістів виступала категорично проти ідей української суверенності, вбачаючи у них загрозу «українського сепаратизму». У часи Центральної Ради проблеми «буржуазних» міністрів, яка так турбувала російський Тимчасовий уряд на початку його існування, просто не було, оскільки практично не було несоціалістичних українських політичних діячів у Києві.

Крім того, культ соціалістичного інтернаціоналізму в Україні призвів до того, що чимало українських соціалістів боялися навіть думати про політичні ідеали майбутньої української державності, оскільки перебували під постійним тиском — як внутрішнім, так і зовнішнім. Українські та російські соціалісти стояли на різних позиціях. Конкретно у програмах українських соціалістичних партій важливе місце займали вимоги національно-територіальної автономії. Саме ці вимоги викликали опір російських соціалістів, які традиційно сприймали Україну як невіддільну частину Росії. Тому так легко записували українців до стану контрреволюціонерів та дрібнобуржуазників. І як наслідок — українці почали на всі боки відхрещуватися від звинувачень в сепаратизмі, самостійництві й лякатися навіть тіні незалежної української держави.

Так, відомий український політичний діяч Микола Міхновський, писав у своєму проекті програми Української Народної партії, про «чистий світлий храм соціалістичного устрою» і декларував солідарність українців з «іншими знедоленими народам» [223, 63]. М. Драгоманов, хоча і писав, що «для правильного розвитку народів їм треба мати державну незалежність» [224, 7], публічно він завжди відстоював федерацію рівноправних слов'янських народів. М. Драгоманов вірив, що справжня історія свободи — це історія обмеження урядової влади держави, а не її зростання. Логічним результатом цієї думки був ідеал анархії, звичайно, не як безладдя та боротьби всіх проти всіх, а як умови, за якої зовнішня влада і тиск вже

не будуть необхідні, тому що люди навчаться управляти собою і жити в мирі зі своїми ближніми [225, 103] у формі громадянського суспільства та правової держави. «Дійти до того, щоб спілки людські, великі й малі, склалися з таких вільних людей, котрі по волі посходились для спільної праці й помочі у власні товариства, — це й є та ціль, до котрої добиваються люди і котра зовсім не подібна до теперішніх держав, своїх чи чужих, виборних чи не виборних. Ціль та зветься безначальство: своя воля кожному й вільне громадство й товариство людей й товариств»[226, 374]. Малоймовірно, як вважає М. Молчанов, щоб М. Драгоманов вірив у те, що цей ідеал можна здійснити у близькому чи навіть далекому майбутньому. Він швидше бачив його як напрямок політико-правового поступу незалежно від того, чи цієї мети можна колись досягти [227, 12]. М. Драгоманов порівнював ідеал «держави без примусу» з намаганнями інженера зменшити тертя в машині до нуля, хоча це, зрозуміло, неможливо [226]. Це привело М. Драгоманова до федералізму.

Справа в тому, що глибоке знайомство з різними формами державного ладу в Європі, на що вказує І. Огородник [228, 398], відчуття на власному досвіді самодержавного деспотизму в Росії цілком логічно спричинили несприйняття М. Драгомановим як централізованої диктатури якобінського типу, так і влади самодержавства. На противагу їм він пропагував республіканський федеративний устрій, заснований на вільному об'єднанні національно-історичних областей із розширеним місцевим самоврядуванням та соціальною цінністю прав людини.

Напевне, при повній відсутності навіть української народної школи будь-який ідеал повної незалежності України мав би видаватися безнадійно утопічним. Для Драгоманова національна проблема стояла нарівні з соціальною. Так, розкриваючи відмінність ідеалу людини від "порожнього ідола", він відзначав: якщо перший тісно пов'язаний із національним ґрунтом, то другий уособлює в собі мертву єдність, що деформує і людину, і конкретну національність.

Поняття ідеалу в розумінні Драгоманова уособлює собою живий зв'язок між одиничним і загальним, індивідуальним і загальнолюдським. Заперечення насильства "порожніх ідолів" над світоглядом і відносинами між людьми невіддільно від

послідовного обґрунтування значення розвитку повнокровної національності як необхідної ланки, що опосередковує, між індивідуальним і загальнолюдським.

У 1880 році він разом з М. Павликом та С. Подолинським М. Драгоманов опублікував у «Громаді» чітку й стислу програму, яка моделювала майбутню українську державність і фактично висвітлювала його політичний ідеал. Саме ця програма була впливовою аж до кінця Української Народної Республіки. Власне, вона й стала ідеологічним її підґрунтям, обумовила первісні успіхи, але й значною мірою спричинилася до її невдачі. Як відзначав учений Іван Лисяк-Рудницький, в драгоманівському політичному ідеалі стрижневим був елемент анархосоціалізму П.-Ж.Прудона. За Драгомановим, кожна особа, кожна спілка, кожна громада має бути вільною від насильства згори. Він визнавав право на існування лише за вільними творчими спілками. Його гасло: «Ціль та зветься безначальство: своя воля кожному й вільне громадянство людей і товариств» [224, т.1, 301-302]. Він розумів, що вільна асоціація без зафіксованих структур нежиттєздатна, бо не має авторитету бути арбітром для регіонів і не може мобілізувати ресурси для спільного захисту від чужих, могутніших політичних об'єднань.

У цілому політичним ідеалом Драгоманов була Україна як федерація вільних громад у рамках міжнародної федерації подібних громад на основі аграрного соціалізму, без армії, з народною міліцією, де кожен громадянин мав власну зброю. Така позиція могла бути (і в подальшому таки стала) найважливішою причиною краху напівдрагоманівської Української Народної Республіки. Брак конвенційних державних структур, засвоєння драгоманівської загальносоціалістичної вимоги, скасування державної армії та утворення «народної міліції», загальне озброєння народу прямо привело до доктрини Винниченка — Шаповала, датованої 1917 р., про непотрібність Україні своєї власної армії. Адже держава, яка залежить від доброї волі окремих громадян у сфері захисту своєї національної безпеки, завжди буде слабшою за державу, яка може примусити своїх громадян за неї воювати. Як цілком справедливо зазначає О. Молчанов, державний ідеал — федеративне об'єднання політичне автономних країв та областей - свідчив, що Драгоманов не страждав однобічним підходом до проблеми [229, 249]. Адже він не на-

магався в ім'я перемоги одного боку діалектичної опозиції знищити інші. Конкретне вивчення питання, врахування різних факторів, що визначають доречність того чи іншого способу управління, — ось методологічна позиція М. Драгоманова. Він досить слушно вказував на те, що «є одні речі, що потребують централізації, але є й інші, що вимагають децентралізації».

Отже до революції 1917 року політичний ідеал Драгоманова — федералізм, де все починається з самоорганізації знизу, й ідеал марксизму з його національною байдужістю й схилянням перед великими державами були єдиними серйозними конкурентами серед українських соціалістів. Разом з тим, цей федералізм був універсальним принципом. Для політичного мислителя, який за вихідну точку бере незалежність особи і відкидає будь-яку форму авторитаризму, федерація — прихильність рівноправних осіб до груп та громад і співпраця останніх у більших спілках — єдиний шлях подолати атомізацію суспільства та узурпацію влади тим чи іншим прошарком, станом чи верствою. Таке розуміння федералізму М. Драгоманова викликало вкрай негативне ставлення до нього як з боку прихильників незалежності України, так і тогочасних марксистів. Перші, й особливо Д. Донцов, вбачали в його федералізмі замах на ідею повної державної незалежності, інші звинувачували його в сепаратизмі як прояві дрібнобуржуазності. Проте ні перші, ні другі в запалі критики не помітили того» що М. Драгоманов не зводив державно-політичне життя України до усталеної дилеми «з Росією чи без неї». Це питання, на його думку, повинно було вирішуватися самими громадянами України, але лише після створення демократичної, соціальної, правової держави та громадянського суспільства.

Конструктивні параметри політичного ідеалу Драгоманова знайши відображення у політичних поглядах двох відомих соціалістів — Михайла Павлика та Івана Франка. Павлик одразу став і до кінця залишився політичним прихильником Драгоманова, а Франко пережив марксистський період і повернувся до драгоманівського ідеалу центральної ролі селянства в становленні соціалізму в середині 80-х рр. XIX ст. Павлик дивився на марксистський ідеал як на програму створення поліцейської держави й вважав, що він міг знайти прихильників тільки серед дер-

жавних націй, що гасло «Пролетарі усіх країн, єднайтеся!» фактично перетворилося на «Нації Російської й Німецької імперій, зросійщуйтеся і згерманізуйтеся!» Коли 1890 р. у Львові сформувалася перша українська політична партія — Русько-українська радикальна партія — це була коаліція, для якої старші прихильники Драгоманова — Франко, Павлик і Северин Данилович написали програму мінімальну, а молоді марксистки — Євген Левицький, Микола Ганевич і Володимир Охримович написали програму максимальну. Тодішні оглядачі не могли не помітити суперечностей між загальними фразами програми максимальної про науковий соціалізм та програми мінімальної, яка запропонувала ряд реформ, щоб перешкодити пролетаризації селян [221, 9].

Коли на першому з'їзді радикальної партії марксист В'ячеслав Будзиновський та Юліан Бачинський вперше виступили за політичну незалежність української держави, Франко та Павлик виступили проти. Та навіть коли на кінці 1895 р. Українська радикальна партія офіційно прийняла програму боротьби за політичну незалежність українського народу і як перший крок до цього — вимогу розподілу Галичини на західну (польську) та східну (українську) частини, Франко обстоював ту позицію, що політична самостійність аж ніяк не означає повного відокремлення України від Росії, що самостійність можлива в союзі з Росією, якщо остання прийме федеративну структуру.

Франко вважає, що найвищою цінністю, заради якої проводяться будь-які реформи і зміни, є окрема людська особа та весь народ загалом. Досягнення соціалістичної справедливості Франко вважав невід'ємним від національної ідеї, що стало характерною рисою пізнішої української соціал-демократії. Тому суспільно-політичні погляди І.Франка відтворюють, по-суті, ідеал гуманного соціалізму.

Показовою в цьому розумінні є стаття «Соціалізм і соціал-демократизм», в якій він писав: “Соціал-демократичний рух ще не конче мусить бути соціалістичним, а може бути змаганням до зміни суспільного ладу в якимсь неозначенім, ближче демократичнім, напрямі” [230]. Головну відмінність соціал-демократичного руху від соціалістичного Франко вбачав у тому, що соціал-демократизм не вважає збройну боротьбу і революції єдиним і неминучим шляхом досягнення поставле-

ної мети. Більш ефективним він вважав еволюційний шлях реформ, досягнення яких є більш надійним і стабільним.

Особливе занепокоєння Івана Франка викликали можливі наслідки і результати марксистського вчення, головним серед яких могло стати виникнення держави-диктатури, яка мала б абсолютну владу і контроль над життям і діяльністю кожної особи. “Життя в енгельсовій народній державі, — писав він у 1903 р. — було би правильне, рівне, як добре заведений годинник. Але у тім погляді деякі гачки, то будять поважні сумніви. Поперед усього та вельможна сила держави налягла би страшеним тягарем на життя кожного поодинокого чоловіка. Власна доля і власна думка кожного чоловіка мусила би щезнути, занідіти, бо держава признає її шкідливою, не потрібною. Виховання, маючи на меті виховувати не свободних людей, але лише позиточних членів держави, зробилось би мертвою духовною муштрою. Люди виростали б і жили би в такій залежності, під таким доглядом держави, про який тепер у найабсолютніших поліційних державах нема й мови. Народна держава сталась би величезною народною тюрмою” [231, 31].

Так само як у Драгоманова і Франко політичний ідеал Л.Українки мав яскраве етичне забарвлення. Вона визнавала соціалізм тільки етичний, «з людським обличчям». Л. Українка була соціал-демократом, але не ленінського і взагалі не російського типу, а європейського чи властиво — свого власного українського типу [232, 19]. Так, у листі до М.Павлика від 26 травня 1899 р. Л.Українка пише, що “соціал-демократія — це занадто універсальний рух для того, щоб могла українська нація обійтися без нього... Якби була публіцистом, то звернула б якнайсерйознішу увагу на соціал-демократичний рух і на те, яке місце має займати в ньому елемент національний та як мають, наприклад, українські, польські і великоруські соціал-демократи відношення межі собою” [233, 149.].

У політичному ідеалі Л. Українки є й принципове західництво, орієнтація на європейський шлях розвитку, на європейські джерела соціал-демократизму. Соціалізм, на думку Л.Українки, має виникнути не внаслідок пропаганди, а внаслідок розвитку самого капіталістичного суспільства, в якому визрівають необхідні для цього передумови. У замітках із приводу статті “Політика і етика” Л.Українка пи-

ше, що соціалізм — це наслідок великого і довгого шляху еволюції роду людського, він забезпечить справжню соціальну та національну свободу, справжню демократію. Його доведеться створювати копіткою і впертою наполегливою працею визволеного народу [234, 128].

У контексті розгляду соціалістичного ідеалу української державності важливо підкреслити, що найголовнішими критиками створення в 1914 р. як державницького центру в екзилі Спілки визволення України (СВУ) були навіть не більшовики і навіть не Ленін, а самі українські соціалісти. Найжорстокішим критиком СВУ був Лев Юркевич, який пояснив, що він і його товариші «не вороги ідеї самостійності України», але «наші російські товариші тільки тоді би виявили себе справжніми інтернаціоналістами, коли б їхні організації і преса на Україні признали разом з нами необхідність боротьби за визволення нашого народу і щоб вони разом з нами при кожній нагоді давали відсіч проявам національного поневолення» [221, 10]. Тобто Юркевич саме існування України, як державного утворення, поставив у пряму залежність від того, наскільки сліпо і вірнопідданськи будуть підтримувати сили української революції революцію російську. Він настільки вірив у ідеали міжнародного соціалізму, насамперед російського, що навіть звернувся до Троцького з ідеєю проведення міжнародного інтернаціоналістичного соціалістичного суду над членами СВУ з єдиною метою, аби ті не мали права називати себе соціалістами [235, 76-77].

Політичні уподобання Юркевича можна зрозуміти тільки в контексті його політичного ідеалу стосовно України. Його ніяк не можна було запідозрити в проросійських симпатіях, але створення СВУ в буржуазному оточенні Австро-Угорщини, переговори СВУ з буржуазними Центральними державами, тобто з імперіалістами, навіть сам склад СВУ, до якого входили аж ніяк не «представники трудящих», а патріотично настроєні вихідці дворянства, він вважав зрадою соціалістичних ідеалів та “ідеї живого мужицького народу” [235, 95]. Але вочевидь, що сама ідея «живого мужицького народу» утопічна. Таке одномірне суспільство можливе, але тільки в колоніальних умовах, коли всі інші місця в соціальному розподілі праці займають члени іншої національної групи. Просто нема й не може бу-

ти «мужицького народу» ще і тому, що селу потрібні промислові товари. А коли місто, де такі товари зроблені, споглядає на село з позиції сили та власного верховенства, коли існує різниця мов між містом та селом і місто виступає щодо села як представник колонізаторської сили, виникнення суперечностей неминуче. Але Л. Юркевич прямо вказував, що соціал-демократія в своїй діяльності має звертатися як до пролетаріату, так і до заможного селянства та інтелігенції і навіть промисловців, підприємницьких верств, без участі яких національне відродження “було б засуджене на неминучу смерть”, бо “класи, соціально безсилі, не можуть самі вийти на шлях національного відродження” [217, 12]. Більшовики поставилися до його ідеалу насторожено і вороже, категорично відкинули всі його пропозиції про спільні дії, від нього ж відвернулася більшість українських патріотів.

Інша справа — політичні погляди Михайла Грушевського, котрий став не тільки символом української державності, але і абсолютним втіленням українського національного політичного ідеалу. Голова Української Центральної Ради, перший Президент УНР, людина виняткового інтелекту і працездатності, рівного якій по значенню й авторитету в Україні початку ХХ століття не було, йому довелося взяти на свої плечі вирішення практично усіх питань, пов'язаних із зародженням та існуванням Української Народної Республіки.

Як і більшість українських соціалістів, Грушевський дивився на Україну як на країну насамперед селянську. Для нього поняття українства і селянства були синонімами. Його політичний ідеал будувався на тому світоглядному підґрунті, що в Україні інша база соціальної революції, ніж в Росії чи на Заході, що вона пішла іншими шляхами і з іншого боку підійшла до розв'язання соціальних проблем, а отже, соціальна і політична роль селянства буде визначальною в Україні дуже довго, а може, і завжди. І оскільки перед цими наступними поколіннями селянства лежить велика місія репрезентувати Українську Народну Республіку, Велику Україну перед світом — єдину поки що державу трудящого люду, що сама має послужити ідеалом, школою для інших демократій світу, які будуть посилати колись своїх дітей до неї — вчитись, жити, працювати і керувати державою з участю трудящого люду, то він вважав найпершим завданням української держави забезпечи-

ти обов'язкове навчання селянських дітей, повсюдне впровадження агрономічних шкіл, а публіцистика, література, агітація живим словом повинні підняти в селянства почуття самоповаги, виховати справжніх «господарів землі». Грушевський вважав, що завдання провідників українства полягає в тому, щоб гасити, нейтралізувати всяку обопільну ворожнечу, робити все для розвитку різноманітних культур в Україні, не загострювати відносин гвалтівною українізацією, але й не поступатися принципом української державності і становищем української мови як мови державної. Грушевський, висуваючи свій політичний ідеал, тут же застерігав, що ми відкидаємо поліційно-бюрократичний устрій і хочемо оперти наше правління на широкі основи самоврядування, залишаючи адміністрації міністерські тільки функції загального контролю, координування й заповнювання тих прогалів, які можуть виявитися в діяльності органів самоврядування. Впливи бюрократії таким чином будуть дуже обмежені. Тобто Грушевський, сам того не відаючи, на самому початку існування держави обмежив її можливості як інструменту оподаткування, перерозподілу соціальних благ і виконавця соціальних програм. Така позиція мала би призвести і, звісно, призвела до повсюдної анархії, виникнення різноманітних «незалежних республік», врешті-решт — до некерованого хаосу в новоствореній державі.

Грушевський не відкидав повністю роль армії, але вважав нормальною формою охорони держави всенародну міліцію. На армію він дивився як на явище перехідне, тимчасове, яке в будь-яку мить буде готове перейти від армійської до міліцейської системи. Утримання постійної армії він вважав «марнуванням часу», стверджував, що треба все зробити, щоб в якомога коротший час втиснути всю «технічну підготовку, доведену до рівня сучасних вимог, а потім усе далі здійснювати через учбові збори, організовані в різні пори року так, щоб вони найменше відтягали живі сили краю від продуктивної праці» [236, 39-56].

Велику увагу у своїх працях приділяв Грушевський майбутньому територіальному устрою України. Будучи переконаним федералістом, Грушевський думав над тим, яка модель територіального устрою дасть найкращі можливості для справжнього демократичного самоврядування. Він вважав, що існуючий поділ на пові-

ти та губернії не придатний для такого завдання. Повіт — замала одиниця, щоб в її рамках можна організувати ширшу самодіяльність громадянства у всіх сферах життя, а губернія — надто механічне і штучне утворення, надто велике, яке фактично розпадається на окремі частини, органічно не пов'язані одна з одною. Грушевський вважав, що оптимальним варіантом може бути утворення округів з населенням приблизно до мільйона чоловік, спроможних організувати «справу санітарну, і шляхів, і сільськогосподарську, і земельну, і промислову, і культурну. У своїм районі вона буде спроможна організувати і сіть середніх шкіл, і якісь вищі школи, добрий музей і порядний театр — все те, чого звичайне повітове місто своїми засобами зробити неспроможне». Такий територіальний устрій дасть можливість кожній окрузі посилати до Всенародних зборів України не менше десяти депутатів, таким чином стануть можливими і пропорційні вибори, і партійне групування. З іншого боку, оскільки округа достатньо невелика, то всі її частини будуть пов'язані і між собою, і з своїм центром, всі громадські, політичні й культурні сили будуть на виду й на обрахунку, і все суспільне будівництво відбуватиметься за активної участі й під контролем громадянства. Грушевський запропонував реалізацію свого ідеалу, виходячи з уже усталеного на той час економічного і культурного районування, а також з історичних обставин і історичних назв, нехтувати які він вважав справою небезпечною, оскільки вони склалися «не капризом дипломатів чи урядовців, а виростили з умов географічних, природних — ці умови не змінюються так легко» [237, 99-103]. Як засвідчує цей документ, Грушевський не боявся небезпеки місцевої ідентичності, вважаючи, що самоусвідомлення усіх гілок українства як нащадків історичних українських племен деревлян, полян, сіверців, волинян тощо, розмаїття культур і дух місцевого патріотизму дадуть могутній імпульс для розвитку цих регіонів. Отже він вважав себе переконаним федералістом, цілковито в дусі соціалістичного ідеалу, який сповідував. Він рішуче відкидав будь-які звинувачення в сепаратизмі і націоналізмі, але вважав, що майбутня українська держава повинна будуватися на основі домінуючого українського національного елемента.

Але слід зазначити і те, що Грушевський і його соратники мислили вельми глобальними масштабами. Будучи переконаними соціалістами, вони брали, як бачимо, відповідальність не лише за Україну, а й за долю усієї колишньої російської імперії, всіх її народів. 21-28 вересня 1917 р., виконуючи квітневу постанову Українського Народного Конгресу про встановлення зв'язків з народами Росії, що домогалися, як і український народ, перебудови Росії на федеративних засадах, Центральна Рада провела у Києві так званий «З'їзд народів». У ньому взяли участь представники татарів, грузинів, латвійців, литовців, євреїв, білорусів, естонців, молдаванів, бурятів, донських козаків, а також представник Тимчасового уряду. На з'їзді відзначалося, що ідея федералізму глибоко запала в громадянство численних націй Росії і що з ґрунту федералізму колишні в'язні російської тюрми народів могли зійти лише в бік цілковитої самостійності. Спеціальною постановою з'їзд висловився за докорінну перебудову російської держави на принципах децентралізації, федеративного устрою, демократизму, визнання рівності прав усіх народів, а у тих випадках, коли національності, як, наприклад, євреї, розпорошені по всій державі, за надання їм екстериторіально-персональної автономії. З'їзд також висловився за рівноправність усіх мов, скликання крайових Установчих зборів на демократичних принципах. З'їзд також обрав Раду Народів, якій було доручено керувати спільною боротьбою всіх народів за «храм волі народів» — російську федерацію.

Отже, федеративні погляди в українській політичній думці того часу виявилися досить живучими і стійкими. Українським соціалістам довелося пройти довгий і трагічний шлях розчарувань, аби позбутися своїх ідеалів стосовно можливості жити самостійним і демократичним життям у рамках однієї російської держави. Як справедливо зазначає Дж. Мейс, вони переоцінили інтернаціоналістські тенденції соціалістичної ідеології і недооцінили живучість та агресивність російського національного міфу щодо України [221, 23]. З'їзд Народів ніяких наслідків не мав і не міг мати, російські радикально настроєні політики швидко просувалися до прийняття ідеї централізованої російської держави, і в цьому пункті не було практич-

но ніякої різниці між ленінською проповіддю «зближення і злиття націй» та гаслом «єдиної і невідимої» білого генерала Денікіна.

Все ж Грушевський зробить ще одну відчайдушну спробу після жовтневого перевороту у Петрограді. У III Універсалі Центральної Ради, написаному ним особисто, проголошувалося: «Не відділяючись від Республіки Російської і зберігаючи єдність її ми твердо станемо на нашій землі, щоб силами нашими допомогти всій Росії, щоб вся Російська Республіка стала федерацією рівних і вільних народів» [221, 23]. Центральна Рада не виступила проти більшовицького уряду, але й не визнала його офіційно як представницький уряд Росії, врешті, для такого визнання й не було ніяких підстав, якщо виходити з твердої федералістської позиції Центральної Ради і її голови. Пізніше сам Грушевський ще раз поставив свої соціалістичні ідеали вище державності. У 1920 р., коли більшовики боролись проти Директорії УНР на чолі з Петлюрою, він написав листа секретарю ЦК КП(б)У Косіору з найвнимним проханням до більшовиків України передати владу українським партіям, які стояли на радянській платформі [238, 270-273].

Сьогодні, з відстані часу, аналізуючи політичні ідеали М. Грушевського, можна тільки подивуватися, як змогли більшовицькі «теоретики» настільки викривити погляди і зміст діяльності цього безумовно переконаного соціаліста-демократа, великого гуманіста, що надовго саме його ім'я стало символом «українського буржуазного націоналізму» і контрреволюційності. Але проблема Грушевського була лише в одному — він надто серйозно поставився до ідеалу української державності в рамках федеративної Росії, надто щиро вірив в інтернаціоналізм російських політиків, вирізнявся від більшовицьких лідерів надто гуманістичними поглядами на роль і місце держави, іншими словами, він занадто серйозно поставився до ідей соціалістичного інтернаціоналізму. Проте найголовнішим висновком є те, що на той час і в Україні не знайшлося жодної впливової соціалістичної політичної сили, яка б вчасно відійшла від соціалістичного ідеалу і проголосила створення української держави головною своєю метою. Політичні баталії розгорталися, як вже відзначав дисертант, навколо шляхів і методів соціалістичної трансформації суспільства, а не реалізації ідеалу української держави.

Втім, як впливає з проведеного дослідження еволюції політичного ідеалу, слід зауважити, що соціалізм — це спроба моделювання не держави, а самого суспільства за допомогою держави. Та в самому своєму в осерді в цей період соціалістичний ідеал не міг вже запропонувати нічого конструктивного для моделювання майбутньої держави. Політичний ідеал соціалізму можна здійснити на практиці лише методами, що не схвалюються більшістю соціалістів, — от той “отрутний” парадокс, що засвоєний багатьма соціальними реформаторами минулого.

З 1917 до 1933 року українську політичну думку найповніше репрезентував український націонал-комунізм, який об’єднав різні політичні течії та напрями довкола ідеалу “комуністичної перебудови суспільства”, цілковитого національного визволення України, створення суверенної української держави [239, 103].

Сьогодні робляться нові спроби в науковій літературі осмислити феномен націонал-комунізму. Так, цікавими є дослідження І. Белебехи [240], О. Ганжи [241], в яких автори роблять спробу осмислити історичні процеси, які призвели українство до найбільшої його трагедії — комуністичного поневолення.

Разом з тим, можна цілком припустити, що виникнення націонал-комунізму на українському ґрунті зумовлене тогочасними суспільно-політичними реаліями, а також слабкістю, незрілістю та розколом українського демократичного руху. Багато представників української демократії вбачали вихід із катастрофічного становища у співпраці з більшовиками. Віддані комуністичним ідеалам і перейнявши притаманний їм апологетам спосіб мислення, вони, самі того не усвідомлюючи, зруйнували єдиний фронт боротьби за самостійність України, зіграли на руку більшовицькій верхівці з її централізаторсько-шовіністичною політикою, прирікши себе на загибель, а Україну — на десятиліття підневільного існування в умовах радянсько-більшовицького тоталітаризму.

Націонал-комунізм в Україні почав розвиватися вже з перших років радянської влади. Свідченням цього є публіцистична брошура Сергія Мазлаха та Василя Шахрая «До хвилі (що діється на Україні та з Україною?)», яка в 1918 році започаткувала новий напрям української суспільно-політичної думки. За словами її

авторів, революція в Україні має не лише соціальний, а й національний характер, а соціалістичний лад у державі може забезпечити лише цілком незалежна українська радянська республіка. «Українське національне питання, коли не буде вирішене зараз, у революційну добу, коли воно буде передане у спадок історії, як іржа, точитиме соціально-економічний і культурно-політичний розвиток і в Україні, і в сусідніх державах».

Брошура «До хвилі», за словами українського політолога Івана Лисяка-Рудницького, «розкриває трагічну дилему людей, які, подібно до Мазлаха і Шах-рая, хотіли бачити свою країну одночасно і комуністичною, і самостійною», що було неможливо. А надія на те, «що советська Росія заради абстрактного вчення про національне самовизначення пожертвує своїми великодержавними інтересами», відмовиться від панівної позиції, засвідчувала відсутність в авторів політичного реалізму. І все ж брошура мала велике значення, як перший теоретичний вияв концепції «національного комунізму» і як своєрідний «національно-комуністичний маніфест», який став основою зародження політичної течії та одного з напрямів розвитку української суспільно-політичної думки ХХ ст.[239, 106].

У 20-ті роки виникла низка націонал-комуністичних політичних течій, спрямованих на пошук можливих шляхів національного самоутвердження України («боротьбисти», «укапісти», «самостійники», «шумськісти» та ін.). Саме вони ініціювали після XII з'їзду РКП(б) зміни в національній політиці більшовиків, забезпечили можливість розвитку елементів українізації, які разом з непом сприяли послабленню протистояння московських більшовиків і опозиційних сил українського націонал-комунізму.

Свідченням орієнтації націонал-комуністичної течії на втілення національних ідеалів стали радикальні політико-публіцистичні виступи письменника Миколи Хвильового (1893-1933). Засліплений ідеєю поєднання комуністичного світогляду та ідей національного визволення українського народу, Хвильовий був невіддільний, за словами Лисяка-Рудницького, від епохи «українського ренесансу» 20-х років — «гарячкового періоду в історії Радянської України», років «великого

культурного піднесення нації, згодом зрізаного сталінським терором». Найкатегоричніше ідея самостійної державності звучить у памфлеті «Україна чи Малоросія?» (1926). Необхідність самостійності України Хвильовий обґрунтовує тим, що «цього вимагає залізна і непоборна воля історичних законів», прагненням нації досягти природного стану, який Західна Європа пройшла в часи оформлення національних держав. Суттєвим аспектом політичного ідеалу М. Хвильового було бажання переродити українця так, щоб він став самосвідомою одиницею, позбавляючись рабської психіки, що породжувала до цього часу тільки безвольних людей, які вміли говорити прекрасні слова, але ніколи не були людьми діла.

Таким чином, за словами В.П. Горбатенка, брошура С. Мазлаха і В. Шахряя була першою спробою в умовах більшовицької дійсності ідейно-політично відстоювати самостійну державність України, а безкомпромісний голос М. Хвильового був останньою такою спробою [239, 106]. На початку 30-х років починаються гучні процеси і розправи над українською інтелігенцією, що на кілька десятиліть унеможливили будь-які спроби вільного висловлювання політичних думок, поглядів, ідеалів.

Де ж шукати витoki саме українського політичного (і не тільки політичного) ідеалу? Цікавими є з цього приводу думки Д. Донцова: «Ідеали, які мали служити цілості національного організму і його силі, були ідеали і культ отчизни, предків і слави, великої місії» [242, 254-255]. На думку Донцова, зазначає Ю. Левенець, суспільства Київської Русі та козацько-гетьманської держави найбільше наближалися за своїм характером до накресленого ним ідеального типу суспільства і становили майже ідеальний зразок такої «кастовості» й «ієрархізму» — підстави сили кожної нації. Сучасне українське суспільство повинно, як пропонує Донцов, повернутися до цього зразка і знову відродити ідеал «кастового ладу» й панівну в тих часах систему цінностей. В розумінні Донцова, це й мало бути відродженням на Україні «духа нашої давнини» [243, 284].

Спільна воля, за Д. Донцовим, «впливає з почуття або свідомости приналежності до одної спільноти - нації, своєї окремішности, приналежності до окремої породи, обдарованої спільними віруваннями, звичаями, почуваннями, думка-

ми, спільною системою абстрактних ідей політичних, економічних, релігійних, культурних, філософічних, правничих, мистецьких і т.ін. та спільною волею сповнення своєї місії, осягнення свого ідеалу” [242, 256-257]. Д. Донцов наближається до розуміння нації та її ідеалів як спільних для всіх членів суспільства. Але цей ідеал він диференціює відповідно до кастового поділу.

По-перше, ідеали отчизни у Донцова - це “поняття вище від індивідуальних воль «звичайного чоловіка», отчизна жила своїми окремими вищими цілями, волею та ідеалами, що підносилися і проти таких же ідеалів чужої спільноти, і проти відривних егоїстичних тенденцій “звичайних чоловіків” [242, 260].

По друге, це ідеали, яки символізовані в спогадах про спільні тріумфи в минулому, про “славу предків”, бо нація “як доцільно спрямована воля це не лише зв'язок людей, що заселяють свою землю в данім часі, але й зв'язок всіх поколінь, які заселяли той самий простір у минулому і заселятимуть у майбутні часи” [242, 261].

Владу Донцов тлумачить як реалізацію ідеї незалежності, національної єдності й державності [242, 277-278]. При цьому він наголошує: правлячій касті завжди доводиться вибирати — або панування як результат волі, або рабство [242, 278].

Обираючи панування, Україна у боротьбі з більшовизмом мусить витворити нову, формуючу ідею. Остання, на думку Д. Донцова, може бути збудована лише на засадах “перекреслення інтернаціоналістичних доктрин і матеріалізму і на повороті до духа нашої давнини, до духа традиціоналізму”. Звідси впливає місія України — “культ животворчого і формотворчого Духа” протиставити культу “звичайної, відірваної від всякого контексту з Божественною Силою пересічної людини” [242, 325], втіленому в марксизмі, лібералізмі тощо. Зосередженість на духовних та ірраціональних чинниках позбавляла Д. Донцова пошуку конструктивних шляхів реалізації української національної ідеї та ідеалу.

У 20-ті роки ХХ ст. з'явилися наукові твори В'ячеслава Липинського (1882—1931) — видатного історика і політолога. Він написав чимало фундаментальних історичних і політологічних праць, у яких остаточно викристалізовується

його політичний ідеал та монархічно-консервативна державотворча концепція. Насамперед це — «Україна на переломі, замітка до історії українського будівництва в XVII-ім столітті» (1920), «Релігія і Церква в історії України» (1925), «Листи до братів-хліборобів» (1925).

Суттєвим внеском В. Липинського у політичну науку є його характеристика конструктивних параметрів політичного ідеалу у вигляді форм державного устрою. За його схемою, існують три основні типи державного устрою: «демократія», «охлократія» і «класократія». Характеризуючи «демократію», В. Липинський зауважує, що державна влада в її умовах або ж потрапляє безпосередньо до рук «багатіїв-плутократів», або до рук найнятих ними політиків-професіоналів з-поміж інтелігенції. Внаслідок цього державна влада стає знаряддям реалізації не народних, а приватних інтересів окремих осіб чи угруповань. Розмежування в умовах демократії політичних партій позбавляє їх відчуття політичної відповідальності, а необмежений демократичний індивідуалізм підриває в суспільстві основи дисципліни і правопорядку. Одним з прикладів такої «демократії» В. Липинський вважав Українську Народну Республіку.

До держав «охлократичного» типу В. Липинський відносить революційні диктатури, фашизм, більшовизм та ін. Для цієї системи характерне зосередження політичної й духовної влади в одних руках. Особливістю «охлократії» є, на його думку, те, що вона в минулому складалася з кочовиків, а в новітні часи — з декласованих елементів. За такого державного устрою панівною стає монолітна військово-бюрократична ланка, яка легко маніпулює юрбою.

Найприйнятнішою для України В. Липинський вважає «класократію» — форму державного устрою, яка відзначається рівновагою між владою і свободою, між силами консерватизму і прогресу. В основу такого устрою повинна бути покладена правова, «законом обмежена і законом обмежуюча» конституційна монархія. На чолі держави має бути монарх (гетьман), влада якого передається в спадок і є легітимною.

Пропонуючи монархічний устрій, В. Липинський фактично розкриває свій політичний ідеал, в якому заперечує демократію як метод організації нації, але не

заперечує її як свободу. У його монархічній системі громадяни наділені свободою економічної, культурної та політичної самодіяльності, але ця свобода обмежена авторитетом сильної й стабільної влади. «Класократія» в його розумінні є гармонійною політичною співдружністю хліборобського класу як консервативної опори держави з іншими класами. Лише ця співдружність здатна, на думку В. Липинського, забезпечити державотворення й організацію української нації. Утверджуючи цю ідею, він у праці «Релігія і Церква в історії України» пише: «Вихід з нашої анархії лежить не в переконаннях, а в політичній акції і в організації та зміцненні наших занадто слабких та неорганізованих, консервативних, гальмуючих національних сил» [239, 109].

Неординарний політико-плюралістичний підхід В. Липинського і до питання про майбутній державний устрій України, поєднання в єдиному сплаві соціальної, політичної і релігійної толерантності щодо вирішення найважливіших суспільно-політичних проблем. Вартісним є і його теоретичне осмислення на національному ґрунті проблеми легітимності влади. На відміну від Д. Донцова, політику він розглядав не як засіб ідеологічного забезпечення влади, а як універсальний засіб, що сприяє вибору найоптимальніших методів здобуття та організації влади, досягненню суспільної злагоди, утворенню і збереженню окремої держави на українській землі, забезпеченню існування й розвитку української нації.

Після Другої світової війни в середовищі української еміграції з новою силою прозвучав голос Володимира Винниченка, який мовчав довгі роки, не беручи участі в еміграційних державних інституціях і урядах, вважаючи їх грою амбіцій і плодом невгамованого честолюбства та ілюзій. За два роки до смерті, він написав унікальний твір під назвою «Заповіт борцям за визволення», в якому відображена еволюція його політичних ідеалів, розкриваються засоби й методи боротьби за незалежність України [244].

Насамперед, В. Винниченко вважав, що незалежну Україну слід творити в Україні, а не поза її межами: «Українська держава, була і є, її... створив народ, нація, а не купка бідних емігрантів; народ її захищав і буде захищати всіма силами своїми, фізичними й духовними. Не емігрантські «вожді» та «міністри», а Гру-

шевські, Скрипники, Єфремови, Хвильові, навіть Любченки і всі свідомі підсоветські українці тисячами віддавали свою свободу, здоров'я і життя за неї, тисячами віддають і тепер, як у рядах партійних працівників, так і в рядах найактивнішої частини українського населення, яка зветься «Українською Повстанською Армією». Допомоги в боротьбі за національне визволення українського народу, вважав Винниченко, слід шукати не в зовнішніх силах, а в українському народі, йдучи назустріч його соціально-політичним прагненням [239, 112].

Важливий конструктивний параметр його політичного ідеалу — необхідність орієнтації на розв'язання національно-державного питання України не через війну, а через мир, зближення двох протилежних соціальних систем. Це впливає з роздумів В. Винниченка не лише про Україну, а й про долю усього людства. Розмірковуючи над жорстокістю ХХ ст., він, колишній соціал-демократ, розчаровується в ідеалах соціалізму, бо на його очах носії найрадикальніших, найгуманніших ідей свободи, прийшовши до влади, створили жорстоку систему терору й насилля, принесли людям ще тяжчу неволю, ніж та, що була до революції. У своїх останніх творах — «Конкордизм», «Нова заповідь» і «Слово за тобою, Сталіне», — ідеї яких він стисло викладає в «Заповіті борцям за визволення», В. Винниченко схиляється до висновку, що причина жорстокості суспільно-політичного розвитку — в самій людині. А щоб зробити життя справедливим і рівноправним, слід оновити все, що становить єство людини — психіку, душу, мораль, побут, родину і навіть систему харчування. Тільки оновлена людина стане спроможною змінити світ.

Сучасні дослідники пропонують найрізноманітніші варіанти, на яких тримаються ідеали українців, включаючи особливості українського характеру, українську психіку, релігійність, інтелект тощо [245; 246; 247]. Так, культурно-антропологічний підхід до аналізу українського характеру застосовує у своїх розвідках Б.Цимбалистий. Результатом цього стало його твердження про генезу національної психіки від української родини — родинного виховання, родинного життя, і врешті від матері. І це має далекойдучі наслідки на виховання і формування характеру української людини. За його словами, норми поведінки, характер мо-

ралі, ідеал людини, настанова до життя в українця є підпорядковані нормам і ієрархії вартостей — типовим для жінки, для жіночої свідомості». На думку І. Кресіної, саме в жіночому началі вбачає Цимбалистий джерело «кордоцентричності» українського характеру [94, 202].

У працях Г. Ващенко виразна спроба на основі аналізу характерологічних рис українського народу накреслити виховний і соціальний ідеал. “Традиційним ідеалом треба визнати той, що витримав іспит історії, найбільше відповідає психології народу та його призначенню, ввійшов у психіку мас, відбитий у народній творчості і в творах кращих мистців та письменників, що стали духовними провідниками народу” [248, 9].

Ідеал людини у Ващенко спирається на ідеал християнського гуманізму, а основою його є природжена релігійність українського народу. Ця релігійність пов'язана, по-перше, з хліборобською вдачею українців, близькістю до землі, природи, що змушувало “задумуватися над таємницями природи й людського життя” [248, 10], сприяло формуванню постійності, тривалості, стабільності; по друге, з межовим геополітичним положенням України, яке перед обличчям постійної небезпеки актуалізувало проблему сенсу життя, екзистенціальні мотиви. Прагнення до самовдосконалення стимулює почуття власної гідності та вартості, а відтак до свободи, незалежності. Воно проявилось в соціальному ідеалі українців — Україна “без холопа і пана”, державний лад, який би “забезпечував особисті права й волю кожного громадянина й сприяв розвиткові й проявові його здібностей” [248, 82], тобто відповідав природному індивідуалізму українців, їхньому прагненню до самовияву.

Наведемо деякі ідеали та гасла, які поширені в національній свідомості і які можуть бути визначені як соціально-політичні: 1) повернення до Союзу; 2) запровадження єдиної політичної ідеології як обов'язкової, як основи ідейної єдності та консолідації нації і суспільства; 3) правова держава як основна парадигма суспільного розвитку; 4) соціальна держава як панацея від соціальної нестабільності, злиденності та соціального вибуху; 5) громадянське суспільство як умова

демократизації та лібералізації суспільства; 8) соціальна революція як єдино можливий засіб повалення існуючого «антинародного» режиму.

Таким чином, у роки радянського політичного режиму, панування марксистсько-ленінської ідеології “розробка”, так би мовити, політичного ідеалу в Україні фактично не просунулась уперед порівняно з ідеалами, висловленими її найвидатнішими представниками в дореволюційні часи та в еміграції. Це пов'язано, насамперед, з тим, що в СРСР політичну науку переважно репрезентувало таке вузькокласове і догматичне вчення, як «науковий комунізм». Критично-аналітична його функція була притлумлена виправдально-захисною, а методологічно-концептуальні засади zdeформовані ідеологічною парадигмою поділу людства на «своїх» і «чужих» [249]. Сьогодні, наприклад, брак ефективних аналітичних систем для орієнтації у посткомуністичному просторі супроводжується езотеричними техніками вироблення політичної картини сучасного світу, до яких можна віднести різноманітні глобалістські доктрини, ідеали посткомуністичного світу [250]. Зокрема, новітні обґрунтування, так би мовити, “державного” політичного ідеалу можна спостерігати у ряді публікацій впливових аналітиків з оточення Президента України [251; 252; 253] тощо.

За словами І. Кресіної, українська національна свідомість у сучасному посттоталітарному суспільстві характеризується як наявністю могутнього утопічного елемента в своїй структурі, так і дією утопічної свідомості як свого компонента. Це пояснюється як загальноцивілізаційними чинниками ірраціоналізації буття, так і специфічними особливостями посттоталітарного етнополітичного розвитку. Ці особливості якраз полягають у невизначеності моделі (вважай, ідеалу — В.К.) суспільного розвитку, браку чітких альтернатив, аморфності соціокультурних детермінант і т.ін. [94, 236].

Отже, зробимо наступні висновки:

По-перше, підводячи результати розвитку політичного ідеалу епохи Відродження, насамперед відзначимо, що вона наблизилась до гуманістичної діяльності ті категорії населення, що у минулому були від неї відсторонені. У цьому зв'язку гуманізм епохи Відродження можна визначити як першу форму буржуазного просві-

тництва. З'явилася ідея цінності кожного людського життя і необхідність утвердження гармонії між особистістю і державою. Ідеальною формою державного правління мислителі цього часу вважають республіку, що управляється ремісниками і торговцями.

По-друге, новий підхід до рішення принципових питань державного життя, запропонований Макіавеллі, дозволяє говорити про нього як про справжнього новатора в політичній теорії, творця принципово нового політичного ідеалу. В політичному ідеалі Макіавеллі, як і згодом Жана Бодена, можна виявити заперечення змішаних форм правління. Вони вважали, що всяка "чиста" форма правління — аристократична, демократична, монархічна — краще за будь-яку змішану, тому що вона більше усього відповідає принципу єдності влади.

По-третє, три ідеали Просвітництва, уславлені мислителями Французької революції, — свобода, рівність, братерство — утворили складну, внутрішньо конкуруючу, єдину тріаду, в якій політична спільнота має шукати компромісу з двома із них, аби вдосконалитися в третьому. Так, наприклад, слово «ліберальний» має різне смислове навантаження у Сполучених Штатах і Європі. В Америці, згідно зі звичними поясненнями, ті, хто пов'язує свої надії з ліберальними традиціями, наголошують на егалітарному боці лібералізму, турботі про бідних та меншини. У Європі ж, за цим самим поясненням, ліберали роблять наголос на волелюбному аспекті своєї традиції і прославляють свободу, зокрема свободу економічну. Ця відмінність ілюструє антагонізм двох різних підходів до проблеми, кожен з яких пов'язаний з ліберальною традицією. Цей конфлікт між свободою, рівністю та спільнотою має не тільки академічне значення. По-перше, воно небезпечне тому, що є джерелом поширеної думки, нібито істинної свободи можна досягти тільки відмовившись від рівності як соціальної мети. По-друге, воно слугувало підтримкою тому поглядові, за яким свобода й рівність мають іноді підпорядковуватись потребам спільноти. Обіцяючи приватний успіх усім, ідеальне суспільство не могло гарантувати його кожному представнику навіть панівного класу, здійснюючи принцип соціально-економічної рівності між людьми лише за нижчим рівнем.

По-четверте, початок соціалістичного (або комуністичного – за більш пізньої термінології) ідеалу слід відносити до основ буржуазних відносин, тобто до XVI сторіччя. Саме в цей період соціалістична думка формує три ідеали: "Тисячолітнє царство" Т. Мюнцера, "Утопія" Т. Мора, "Місто Сонця" Т. Кампанели. Всі ці три напрямки слід вважати інтелектуальним продуктом епохи Відродження. Саме в цей період уперше виникає й опановує масами "ідея прогресу", що була мало властивою до цього людству. Ця ідея вперше дозволила відновити перспективи з точки зору ідеалу: зв'язати теперішнє із світлим майбутнім, повірити в те, що "золотий вік" не позаду, а попереду людства. У цілому утопія виводила ідеальне суспільство в ті простори, де немає законів, королів, де чесноти дикунів уособлювали стан природної людини, зміцнювали переконаність у початковій рівності людей.

По-п'яте, класики марксизму бачили свою мету не в логічному конструюванні комуністичного ідеалу, не в пошуках ознак майбутнього суспільства в реальній дійсності, а у виведенні цього суспільства з тенденцій самого його розвитку. Положення, висунуте Марксом у "Тезах про Фейєрбаха", про те, що "сутність людини не є абстракт, властивий окремому індивіду. У своїй дійсності вона є сукупність усіх суспільних відносин" заклало основу ідеалу класиків марксизму, в якому уява про майбутнє суспільства обумовлена тенденціями суспільного розвитку.

По-шосте, у роки панування марксистсько-ленінської ідеології "розробка" політичного ідеалу в Україні фактично не просунулась уперед порівняно з ідеалами, висловленими її найвидатнішими представниками в дореволюційні часи та в еміграції. Українська національна свідомість у сучасному посттоталітарному суспільстві характеризується як наявністю могутнього утопічного елемента в своїй структурі, так і дією утопічної свідомості як свого компонента. Це пояснюється як загальноцивілізаційними чинниками ірраціоналізації буття, так і специфічними особливостями посттоталітарного етнополітичного розвитку. Ці особливості полягають у невизначеності ідеалу суспільного розвитку, браку чітких альтернатив, аморфності соціокультурних детермінант і т.ін.

РОЗДІЛ 4

СИНЕРГЕТИЧНІ АСПЕКТИ ВИБОРУ ПОЛІТИЧНОГО ІДЕАЛУ

4.1 Синергія політичного ідеалу в просторово-часовому континуумі

Політичний ідеал завжди існує в якомусь певному проміжку часу, що може бути досить довгим або ж коротким. Це залежить від поєднання як об'єктивних, так і суб'єктивних чинників його існування в суспільній свідомості. Але чи можливий зв'язок просторово-часового усвідомлення з історичною еволюцією політичного ідеалу? Можливість такого зв'язку спочатку здається дуже проблематичною, але в той же час ігнорувати цілком її існування не можна.

Насамперед, звернемося до проблеми історичного розвитку, що є актуальною і в даний час. Так, відомо, що в рамках християнства і ряду філософських систем (Кант, Гегель тощо) суспільний розвиток розумівся як цілеспрямовання, що виявляється в моральному вдосконаленні людини і суспільства, тобто, тут вже йдеться про певний ідеал. У цьому сенсі історичний розвиток протиставляється фізичному і біологічному [254, 195]. Сучасні вчені нерідко віддають перевагу іншому уявленню, відповідно до якого історичний розвиток розуміється як спонтанне становлення суспільних систем, що відбувається в результаті індивідуально мотивованого, але яке виявляється як хаотичне соціальної поведінки. Можна виявити деяку подібність дослідницького підходу в працях, скажімо, з історії з підходами, що здійснюються у тій області фізики, котра вивчає становлення в часі фізико-хімічних систем, що саморегулюються. Даний поділ фізики названий синергетикою, а відповідний дослідницький підхід означає, усупереч позачасовій істині класичної фізики, врахування часового чинника [255, 9-11].

Синергетика (від грец. *synergos* — спільнодіючий) науковий напрям, в якому шляхом міждисциплінарних досліджень виявляють закономірності функціонування самоорганізуючих систем. З цим напрямом пов'язана сучасна наукова революція (в першу чергу у природничих науках). Суть його полягає в тому, що раніше для вивчення різних систем застосовувався математичний апарат лінійних диференціальних рівнянь, а в синергетиці головними стали нелінійні диференційні

рівняння. Лінійні рівняння — це найпростіший вид диференціальних рівнянь. Тому перехід до більш складних видів рівнянь дозволив більш точно і адекватно описувати і вивчати різноманітні процеси і системи у природі, суспільстві, техніці, відкрити нові закономірності у їх перебігу та розвитку [1, 322].

Разом з тим, останнім часом широку популярність завоював синергетичний підхід і до соціальних явищ, хоча він поки в багатьох випадках не виходить за рамки філософської публіцистики [8, 112; 256; 257]. Необхідність, пов'язана з виходом на більш широкі аспекти вивчення суспільства диктує, у свою чергу, необхідність правильного з'ясування основних моментів даної теорії.

Насамперед, центральною проблемою синергетики є взаємовідношення порядку і хаосу. Різні типи порядку і хаосу досить нестабільні і мають тенденцію переходу у свою протилежність: порядок може переходити в хаос, а хаос — у порядок. Суть подібних метаморфоз пов'язана із пошуком усталеності, тобто такого стану, коли переходи системи з одного стану в інший припиняються. Можливість синтезу порядку і хаосу вбачають у так званій дисипативній системі (дисипація — розсіювання речовини й енергії), що здатна сполучити порядок з хаосом [258, 197]. Суть зводиться до того, що в її рамках упорядкована структура не може існувати без неупорядкованої. Порядок і хаос у даному випадку не виключають один одного, а доповнюють [259,29]. Подібним чином будь-яке суспільство, соціальна група як, власне, і будь-яка людина окремо представляють певну дисипативну систему. Загальне між ними існує в тому сенсі, що ступінь синтезу порядку і хаосу, що обумовлений прагненням до максимальної стійкості, пов'язаний із розвитком. У даному значенні він має універсальний характер, однаково прийнятний як для соціальних, так і для біологічних і інших життєвих явищ [260,22].

За словами Г. Хакена, синергетику розглядають як теорію утворення нових якостей [261,45]. Підстави для цього бачать у тій обставині, що вона пояснює строго математично, яким чином відбувається розгалуження старих якостей на нові. Це так звана теорія біфуркації (від англ. fork — виделка). Ієрархізація, розгалуження і формування нового типу зворотного зв'язку утворюють у сукупності те, що в теорії дисипативних систем прийнято називати самоорганізацією. Цей про-

цес відрізняється від процесу організації тим, що його сутність пояснюється природою самої системи (а не дією зовнішніх факторів). Систему називають такою, що самоорганізується, якщо вона без специфічного впливу ззовні знаходить якусь просторову, тимчасову чи функціональну структуру. Викладена синергетична теорія трактує вибір як універсальний механізм розвитку будь-якої дисипативної системи. Оскільки суспільство є подібною системою, то ця теорія не може не бути застосованою і до розвитку суспільства.

Яке ж місце політичного ідеалу у вимірах синергетики? Почнемо з того, що безліч можливих соціальних структур утворюються соціальними біфуркаціями, у ролі яких виступають соціальні кризи, що спостерігаються періодично в будь-яких суспільствах. Суспільство, як соціальна система, в цьому випадку знаходиться в хитливому стані. Соціальна криза відіграє роль глобальної біфуркації, що визріває зазвичай на протязі кризових ситуацій (локальних біфуркацій). Ці останні мають відношення як до окремих соціальних інститутів так і до конкретних людей. Хаотична безліч локальних криз, як правило, буває пов'язаною зі зміною поколінь. Зокрема, локальні вогнища нового виховання, що властиві новим поколінням, зазвичай приходять у суперечність зі старою системою управління, через що в суспільстві поширюється число осіб, незадоволених існуючим режимом.

Виникаюча невідповідність старої соціальної структури новим соціальним елементам породжує в суспільній свідомості сукупність уявлень про можливі варіанти іншого структурування суспільства. Отже, кризовий стан суспільства припускає об'єктивне виникнення набору нових можливих соціальних структур, реалізація кожної з яких може відновити утрачену відповідність між глобальною структурою соціальної системи і її елементів. В. Бранський зазначає: "Виникаюча невідповідність старої соціальної структури (у загальному випадку, форма влади і власності) новим соціальним елементам (нові люди, нові корпорації) породжує в суспільній свідомості сукупність уявлень про можливі варіанти (сценаріях) іншого структурування суспільства" [17, 510]. На їхній основі в суспільній свідомості виникають уявлення про майбутнє суспільство, тобто соціальні ідеали, що більш-менш точно відбивають реальні можливості в перебудові суспільства. Кризи лише

свідчать про появу таких можливостей. Для відновлення стійкості суспільства, утраченого відповідності, подолання хаосу виникає проблема вибору людьми шляху розвитку суспільства, відбитого в різних ідеалах соціальних груп. Цей вибір чи добір ідеалу для втілення в дійсність, реальність здійснюється в боротьбі різних соціальних сил (шарів, класів) за задоволення своїх інтересів, у боротьбі людей, готових до жертв в ім'я перемоги (С. 227). Але результат такого вибору виявляється зовсім несподіваним для його носіїв: він може не відповідати жодному з ідеалів, тобто визначається рівнодіючою всіх соціальних сил, що беруть участь у взаємодії. Тим, що соціальний вибір спрямований на перетворення суспільства, він відрізняється від природного добору, установленого Ч. Дарвиним, що спрямований на боротьбу за існування, на пристосування до середовища.

Вибір ідеалів здійснюється за допомогою принципів, якими керуються носії ідеалів — учасники боротьби: 1) принцип фундаменталізму (непримиренності із супротивниками); 2) принцип компромісу (угода із супротивниками); 3) принцип арбітражу (нейтралізація супротивників); 4) принцип конвергенції (зближення, злиття, синтез ідеалів, за які борються). Результатом соціального вибору є виникнення нового суспільства, у якому здійснюється послідовний синтез порядку і хаосу, виникає соціальний порядок більш високого рівня [17, 521].

Із синергетикою пов'язують крім того такі феномени, як “нелінійне мислення” та “відкриття нелінійного світу” [1, 322]. Так, на думку дисертанта, загальною нішею політичного ідеалу є політичний світ. Але чи є він лінійним, або нелінійним? Даний термін за своєю суттю зовсім не відрізняється простотою, що здається на перший погляд. Він є предметом особливого, причому досить тривалого філософсько-політичного аналізу. Починаючи фактично з Платона й Аристотеля різноманітними засобами намагалися обґрунтувати суть політичного світу як несправжнього, протиставляючи йому світ справжній, прихований від нас феноменом публічності, — від комуністичного ідеалу "Держави", Платона через "град Божий" Августина, "Утопію" Томаса Мора, "Місто Сонця" Томазо Кампанели, "царство розуму" просвітителів і аж до сучасних ідеальних проектів суспільного устрою. Якщо ж говорити про політичний світ у політологічно значимому сенсі, то тут ва-

рто пригадати, насамперед, Ханну Аренд. Суть і обґрунтування її відкриття, якщо коротко, полягає в тому, що політичне — є особливий світ [262].

Важливо зауважити, що формування політичного світу відбувається в сутичці думок, що, як правило перетворюється в суперечку стосовно найбільш вдалої думки. У момент, коли відбувається дана сутичка думок, світ одержує цілком новий характер, він стає взаємозв'язком посилянь суспільної справи, тобто політичним світом. Але якщо і можна говорити про несправжність цього світу, то, мабуть, і в тому ще сенсі, що сутичка думок, суперечки з приводу політики завжди засновані на тих або інших політичних ідеалах, або виводять певний політичний ідеал, навколо котрого ця суперечка і ведеться. Область його існування — дійсно світ несправжній, нереальний. Тому політичний світ, як своєрідна аура політичного ідеалу, за словами К. Хельда, "виходить за межі життєвого світу, оскільки його можна визначити як те, що дозволяє висловитися множині інструментальних дій, що залишаються, як такі, схованими" [263, 45].

Повертаючись до проблеми простору і часу зазначимо, що більшість учених і старожитності, і більш пізнього періоду, і наших сучасників займалися проблемами часу, але в цілому, всі погляди і всі вчення, що з'явилися за 2500 років, вільно укладаються в чотири основних концепції: субстанціональну, реляційну, статичну і динамічну.

Субстанціональна концепція розглядає час як особливу самодостатню субстанцію, первинну і ні від чого не залежну (як, наприклад, речовина). Статична концепція трактує всі події дійсного, минулого і майбутнього як реально існуючі одночасно, а уявлення про час конкретних подій вважає ілюзією. Динамічна концепція стверджує, що існують події тільки дійсного часу ("минулого вже немає, майбутнього ще немає"). Реляційна концепція вважає час системою відносин між фізичними подіями (явищами) [264, 17-18].

У соціально-політичній літературі міцно затвердилися такі поняття, як "соціальний простір" і "соціальний час". З'явилася така точка зору, що соціальний час і простір — це форми, що виникають саме в суспільстві, породжуються його внутрішніми процесами, і саме вони (а не астрономічно-календарний час) регулюють

цілеспрямовану діяльність людини, її духовний світ. Таким чином, соціальний час і простір є формами існування соціальних процесів, людей як суб'єктів різноманітних форм діяльності [265, 364]. Іншими словами — це загальна форма співіснування соціальних утворень і процесів [36, 130].

Стосовно дослідження еволюції політичного ідеалу і проблеми його вибору, більш точним є термін "політичний час", що визначає протікання політичного процесу, події, час життя політичної ідеї, теорії, політичної діяльності. Існує також і термін "соціокультурний час", що відбиває ритми колективних дій у кожній цивілізації [266, 53]. Тому що точно так як і простір, час виступає універсальним контекстом будь-якої культури. Приміром, Пітирим Сорокін і Роберт Мертон підкреслювали, що "системи часу варіюються разом із соціальною структурою" [267, 615]. Досить очевидно і те, що той або інший політичний ідеал завжди опосередкований політичною культурою суспільства.

Якщо соціокультурний час відбиває ритми колективних дій у кожній цивілізації, то політичний час, крім вище наведеного визначення — відбиває ще і ритми політичного життя. У цьому автор поділяє точку зору І. Василішина [266, 53].

Існують і певні типи політичного часу. Так, ще старогрецькі філософи розрізняли "хронос" — формальний час і "кайрос" — справжній час, наповнений змістом і смислом. Приміром, Пауль Тілліх, розмірковуючи над поняттям "кайрос", підкреслює, що "лише для абстрактного, відстороненого споглядання час є порожньою формою, здатною вмістити будь-який зміст; але для того, хто усвідомлює динамічний творчий характер життя, час насичений напруженістю, багатий можливостями, він має якісний характер і сповнений смислу. Не усе можливо повсякчас, не усе істинно повсякчас і не потрібно повсякчас" [268, 217].

Політичний час — це час-кайрос, що відбитий в найважливіших моментах історії. Його хід особливо відчутний на зборах різноманітних політичних партій, на багатотисячних мітингах, де по-різному виявляється особлива духовна тривога за певний соціальний момент, а то і за майбутнє суспільства. Він може почати свій відлік з аргументованого, емоційного або пророчого слова політичного трибуна. Але сам по собі політичний час не можна продемонструвати і тим більше нав'яза-

ти, тому що він вільний, справжній і унікальний. Його унікальність в тому, що прямуючи в річищі часу соціокультурного, він може досить довго не виявляти себе. І в сутності питання про взаємозв'язок політичного і соціокультурного часу — це питання про те, наскільки політичний процес відповідає і/або детермінується культурою суспільства. Саме в рамках політичного часу відбувається осмислення, формування певних політичних ідеалів, боротьба між ними в суспільній свідомості, а за їхню реалізацію — у політичній дійсності. Кожна наша дія, здійснена в теперішньому, успадковує традиції і спрямована в майбутнє. І немаловажну роль у тому, яким це майбутнє перед нами стане, грає висунутий політичний ідеал. Проте, невизначеність майбутнього, що виявляється в несподіваній новині кожного кайроса, заснована на тому, що в актуальному теперішньому ми не можемо точно знати майбутні форми дії. Майбутнє повинно насамперед стати теперішнім, щоб явити свою однозначну визначеність. Таким чином, те теперішнє, що зараз ще в майбутньому, не знаходиться в рамках нашого знання, і в цьому сенсі є "незбагненним". Нове приходить до нас із майбутнього, яке ми намагаємося передбачити, але в значній мірі хочемо бачити його відповідність висунутим ідеалам. Таким чином, кайрос прояснюється, приходячи з незбагненності майбутнього. Соціокультурний час у даному випадку носить лише відгуки даної боротьби, виносить її наслідки, що потім поширюється і фіксується соціальною дійсністю.

У свою чергу, унікальність соціокультурного часу складається в тому, що він є фіксатором устояних, часом консервативних політичних ідеалів або їх конструктивних параметрів, таких, що пройшли своєрідну апробацію політичним часом і є основою для конструювання нових політичних ідеалів у рамках цього часу. Але важливо зауважити також і те, що політичний ідеал, із самого початку свого існування займає хитке становище між соціокультурним і політичним часом.

Стартовий початок виміру соціокультурного і політичного часу в кожній цивілізації пов'язаний з такими подіями, соціальна значимість яких залежить від національних традицій і звичаїв. При цьому соціокультурний час забезпечує певні рамки для кожного типу людської діяльності — політичної, економічної, соціаль-

ної. Водночас будь-який із цих видів діяльності має власне, відмінне від інших, тимчасове лекало.

Тут виникає закономірне питання: у якій мірі соціокультурний час здатен визначати ритми часу політичного? Яка ступінь "свободи" політичного ідеалу від національних соціокультурних традицій? Якщо торкнутися рівня і глибини усвідомлення часу, то можна відзначити, що стосовно соціокультурних процесів спостерігається прямопропорційна залежність: чим вище рівень соціокультурного розвитку суспільства та й цивілізації, тим вище рівень усвідомлення соціокультурного часу. На ранніх стадіях розвитку культури ритм задавали періоди збору врожаю, мисливські сезони, періоди дощів або посухи. Барбара Адам відзначає, що час у житті ранніх суспільств був щось на зразок повторної, залежної змінної, що виконувала винятково інструментальні функції [269]. На більш пізніх етапах розвитку культури ритм задавали релігійні свята, торгові ярмарки, соціальні і політичні ритуали. У наших умовах існування час перетворюється ледве не в загальний координатор людської діяльності, а виходячи з загальновідомої формули "час — гроші", приймає форму ресурсу, що можна витратити, заощадити, продати, розподілити або обміняти.

Однак характерним є те, що рівень усвідомлення соціокультурного часу не однозначно впливає на політичний час суспільства. З'являється своєрідний і зовнішньо не видимий "зазор" між часом політичним і соціокультурним. Приміром, тоталітарні політичні режими ХХ сторіччя, що виникли у високорозвинених країнах — Німеччині, Італії, Іспанії, — із високим рівнем сприйняття соціокультурного часу, продемонстрували низький рівень усвідомлення часу політичного, уседозволеність поводження з ним. Диктатори, як правило, перебільшували свої людські можливості, вважаючи себе здатними управляти перебігом і темпом політичного часу і поставити його собі на службу.

Політичний ідеал за цих умов немов би знаходив певну ступінь реалізації, що видавалася за абсолютну, фіксувався виходячи з уявлень про нього диктатора, а то і на особистості самого диктатора, виконував виключно охоронну функцію стосовно тих соціальних зв'язків, що представляли лише зовнішню сторону соціа-

льного буття в умовах диктатури. В. Ленін, приміром, як і наступні керівники КПРС, ототожнювався із партією. "Ленін і партія,— проголошував В. Маяковський, — близнюки-брати". Гітлер у своїх виступах також часто проголошував, що він і є Німеччина. Проте щораз це закінчувалося катастрофою. Драматичний розрив між високим рівнем усвідомлення соціокультурного часу і низьким рівнем — політичного, занурювало суспільство або у владу волюнтаристичних рішень, або в період розброду і хитань. Політичний ідеал у цей період грав своєрідну роль буфера між соціокультурним і політичним часом, і чим менше була ступінь усвідомлення соціокультурного часу, тим менш динамічним і більш закостенілим він ставав, роблячи вплив на часову ритміку.

Якщо проводити більш широке узагальнення, то можна відзначити, що і політичні культури різних цивілізацій відрізняються своєю часовою ритмікою, можливо за найрізноманітнішими суб'єктивними і об'єктивними причинами: можна зафіксувати динамічні культури, що нестримно ринулися в завтрашній день, але були і такі, у яких уповільнений ритм часу породжував вічну млість за втраченими ідеалами. Впадають в око і безвиході еволюції. Взагалі усталених цивілізацій, що виходили з кризи, було дуже небагато. Чому? Ще Пітирим Сорокін вбачав у наявності цілісної і усталеної системи цінностей найважливішу умову як внутрішнього соціального миру, так і миру міжнародного. "Коли їхня єдність, засвоєння і гармонія слабшають... збільшуються шанси міжнародної або громадянської війни" [270, 491-501]. Цивілізації, що руйнували свої ідеали, тільки дуже нескоро, після багатьох катастроф, навчилися створювати інші, універсальні способи пережити внутрішні кризи й іноземні завоювання. Їхня незліченна кількість, починаючи із Шумера й Аккада, виникали і зникали, як сон. Певне, можна сформулювати як загальносоціологічний закон положення про те, що найбільші процеси, котрі відбуваються в цивілізації, здатні її ж і погубити. А мистецтво виживання суспільства складається в митецькій еквілібристиці, пов'язаній, по-перше, із підтримкою існуючих ідеалів, і, по-друге, із їхньою безстрашною ревізією. Ті ж суспільства, що не здатні поєднувати рух до своїх ідеалів із вільною їх ревізією, неминуче гинуть або від анархії, або від повільної атрофії життя, що знаходиться в полоні цих ідеалів.

Але в цілому в "діалозі" цивілізацій не існує єдиного для усіх простору - часу. Мабуть, це породжує один із драматичних парадоксів: чим більш повільну часову ритміку має цивілізація, тим більше можливість того, що її традиційний політичний простір стане скорочуватися під впливом вторгнення більш динамічних культур.

Іншою групою чинників, що істотно впливають на соціокультурний час, виступають вектор орієнтації і домінуючі ідеали. Існують цивілізації, що живуть політичними ідеалами минулого, вони звернені назад — до подій і традицій свого минулого. Інші — тісно пов'язані з дійсним, вони живуть сьогоденням і в ньому знаходять джерело своєї енергетики. Треті живуть політичними ідеалами майбутнього. Для них особливо магічним значенням наділене слово "завтра". Прийнято вважати, що американське, російське, українське суспільство має переважно перспективну орієнтацію, китайське суспільство використовує дійсне як центральну точку, із котрої потім існування розтікається в обидві сторони, а індійське суспільство живе ідеалами минулого [266].

У той же час усередині кожної цивілізації також існує диференціація: різноманітні етнічні, релігійні і професійні групи можуть вибирати свій тимчасовий ідеал. Як відзначає П. Штомпка, в американському суспільстві середній клас орієнтований на майбутнє: він прагне до досягнень і кар'єри і готовий відкласти негайну винагороду на завтра. Також орієнтовані представники більшості професій, оскільки реалістично оцінюють час. Але окремі регіони або патріархальні сім'ї живуть своїми спогадами про минуле. Нарешті, маргінальні прошарки суспільства — бродяги, бездомні, безробітні — живуть винятково сьогоденням [271, 75].

Якщо плин соціокультурного часу приймає в себе всю суму соціокультурних орієнтацій усіх прошарків і груп суспільства, то плин політичного часу залежить переважно від покоління, що панує на політичній сцені і культивує свої політичні ідеали. Резонно припустити, що напрямок політичного часу може досить часто змінюватися, не збігаючись із соціокультурною традицією. Суспільство в цілому може мати орієнтацію на ретроспективні ідеали, віддаючи перевагу повторювальності, подібності і порядку, а напрямок політичного часу — перспективну, орієнтуючи на зміни, новизну і прогрес. Може наступити ситуація драматичної

напруги, хворобливий розрив, що спроможний навіть спровокувати громадянську війну. І якщо це взяти до уваги, то політична група, що стоїть при владі, або "партія влади" (не важливо яка) як прийнято говорити сьогодні, повинна чуйно прислухатися до ритмів національної культури, щоб не порушити тонкої гармонії соціуму. Тому що в культурі існують парадокси, коли цілком знезацька саме забуте, відкинуте виявляється найперспективнішим.

Приміром, Ортега-і-Гасет згадує про Тіртея, кумедного старого воєначальника, якого афіняни "позичили" громадянам Спарти. Кульгавий, старий автор елегій в архаїчному стилі, він служив постійним предметом для глузувань і знущань із боку афінської молоді. Але тільки він прибув до Спарти, як полегли духом громадяни стали одержувати одну перемогу за іншою. Чому? Тому, що спартанці використали в бойовій техніці одне невеличке технічне удосконалення. Елегії Тіртея були написані у певному древньому розмірі, що відрізнявся такою чіткістю і ритмічністю, що допомагали спартанській фаланзі йти точно в ногу і тіснити супротивника в потужному пориві. Так поетична техніка перетворилася в могутній творчий чинник військово-технічного мистецтва" [272, 53]. Тому в "партії влади" у запасі повинні бути технології, що виявляли б такі парадокси культури. Мистецтво політики саме в тому і складається, щоб змусити політичні ідеали служити соціокультурним традиціям, і навпаки.

Політичний час поряд із циклічністю включає також спадкоємність і поступальність. Спадкоємність політичного часу полягає в органічному змиканні послідовних стадій розвитку, у безупинному накопиченні, збиранні і спадкуванні всіх його життєздатних елементів. Поступальність часу можна представити як послідовне і поступове просування вперед — нагору, або навпаки, назад — униз.

Повертаючись до циклів політичного часу, цікаво відзначити думку Дж. Міля про те, що історичні цикли необхідно вимірювати "інтервалами в одне покоління, протягом кожного з яких нова група людських істот одержує освіту, прощається з дитинством і опановує суспільством" [273, 3]. А. Шлезінгер визначає політичний цикл як "безупинне переміщення точки зусиль нації між цілями суспільства й інтересам приватних осіб" [274, 46]. Але наведені вище визначення ще нічого не

пояснюють. Вони не відповідають на запитання про те, чому усе таки виникають цикли політичного часу, що їх визначає?

Більшість дослідників, серед котрих такі відомі авторитети як Ортега-і-Гассет, А. Токвіль, К.Мангейм та ін., вважають, що головною рушійною силою політичного часу виступає життєвий досвід поколінь. А. Токвіль вважав, що в демократичних націях кожне покоління — це новий народ. Ортега-і-Гассет бачив у кожному новому поколінні "чергову інтеграцію соціального організму", "точку опори, від якої залежить рух історичної еволюції".

Спираючись на концепцію покоління, можна припустити, що ритм політичного часу в кожній цивілізації залежить від життєвого ритму покоління, що панує на політичній сцені і керується певними політичними ідеалами. Зміна поколінь призводить до зміни циклів політичного часу й одночасно до зміни політичних ідеалів. Водночас, покоління — це досить приблизне поняття для науки. Насамперед, цикли поколінь слід вважати досить приблизними і їх не визначиш із ювелірною точністю. Так само як неможливо точно визначити початок і кінець політичного ідеалу, що існує у свідомості даного покоління. Крім того, людське існування має фізичні межі, але в той же час за допомогою свого досвіду воно здатне передавати не тільки свої культурні традиції поколінню майбутньому, але, природно, і цінності у вигляді ідеалів. Дослідити це явище також можна за допомогою синергетики.

Прикладом застосування синергетики у суспільно-політичній сфері є вивчення такого явища, як «громадська думка». У соціально-психологічних експериментах з групами індивідів було встановлено, що думка одних членів групи здебільшого помітно впливає на думку інших членів групи. Виникає так зване колективне явище. Такі явища характерні для багатоелементних систем, коли поведінку будь-якого з її елементів неможливо описати окремо від поведінки інших елементів цієї ж системи, бо значну роль у функціонуванні системи відіграє взаємовплив. Вивчення колективних явищ якраз і є головною метою синергетики. Синергетика дає концептуальний і математичний апарат для вивчення громадянської думки, а

також факторів зовнішнього впливу на неї (стану економіки, агресивної зовнішньої політики, кримінальної ситуації в країні тощо) [1, с.322].

Якщо мати на увазі комунікацію між поколіннями, то тут можливі рівною мірою як безпосередні зв'язки у відносинах між батьками і дітьми, або молодшими і старшими, при яких під впливом обставин соціально-історичного існування, що змінюються, виникають "тертя" із приводу цінностей культури, так і опосередковані відносини "предків" і "нащадків", за яких контакт між поколіннями не обов'язково повинен здійснюватися континуумно, по лінійному ланцюжку. Скажімо, завдяки поширенню писемності нормальним явищем стає передача відомих цінностей від батьків до онуків і правнуків без посередництва синів. Формотворчу функцію при цьому може грати або релігія, або ідеологія [81, 77]. Цілком можна припустити, що таку функцію може грати і ідеал.

Приміром, деякі західні історики, що проаналізували великий фактичний матеріал, доходили висновку, що політичне життя покоління триває біля 30 років. Кожне покоління, досягнувши повноліття, витрачає перші 15 років на виклик поколінню, що стоїть у влади. Потім це нове покоління саме приходить до влади на 15 років, після чого його політична активність слабшає, і нове підростаюче покоління починає претендувати на роль спадкоємця.

Кожне нове покоління знаходить у громадському житті передумови своєї діяльності. При цьому перехід ідей та ідеалів від одного покоління до іншого також може відбуватися у вигляді спадкоємного зв'язку: покоління, що вступає в життя, успадковує і розвиває досвід попереднього а також створює на цій основі щось нове, що, у свою чергу, є умовою розвитку наступного покоління. Причому, ця спадкоємність не замикається в межах якогось одного народу або державного утворення. Так, політеїзм єгиптян став надбанням грецького народу, монотеїзм греків — надбанням римлян, античне християнство — надбанням середньовічного Заходу. Загальна наукова ідея, що виникла на певному етапі, завжди приводиться у виконання на наступних етапах. Багато ідей і навичок виробничої діяльності, що з'явилися в Стародавньому Єгипті, перейшли в спадщину Греції, від Греції — Риму, від античного світу — середньовічному Заходу. Наприклад, Сен-Сімон ствер-

джував, що окремі фізичні закони, відкриті ще за халіфа Аль-Мамуна, підготували найважливіші відкриття XV сторіччя, що доставили необхідні дані для створення системи суспільного устрою набагато вищого, ніж середньовічний.

Іноді спадкоємність простежити досить складно. Що зв'язувало, наприклад, держави Атілі і Чингісхана, коні яких паслися в тих самих степах? Держави етрусків і римлян? Навіть землеробські цивілізації, що орали ту саму землю, успадковували одна у однієї скоріше прийоми і знаряддя праці, ніж те, що складає їхнє духовне ядро, індивідуальність. Наприклад, євреї, що прийшли в Ханаан, вивчилися обробляти землю, але не стали язичниками. Сучасні єгипетські селяни якоюсь мірою нащадки коптів. Але вони говорять арабською мовою й усвідомлюють себе арабами і мусульманами.

Чи можна в остаточному підсумку стверджувати, що зміна поколінь у соціальному просторово-часовому континуумі знаходить свій відбиток і вираз у формуванні політичного ідеалу, якщо взяти до уваги, що попередні і наступні покоління генетично пов'язані один з одним і в традиційній формі освоюють і транслюють програму соціальної спадкоємності? Цей процес можна простежити на досить конкретному прикладі колишнього радянського суспільства.

У колишньому СРСР цикли поколінь також обчислити досить складно, тому що вони часто переривалися грізними політичними стихіями — війнами, революціями, багаторічною тоталітарною диктатурою тощо. Приміром, Т. Розова на підставі соціального аналізу описує межі п'ятих поколінь людей, життєдіяльність яких перетиналася в XX сторіччі [197, 101]. В який же спосіб відбувалася їхня спадкоємність при формуванні політичного ідеалу?

Життєдіяльність першого покоління була пов'язана з революціями 1905 і 1917 років, громадянською війною і початком будівництва соціалізму. Основний проміжок його життя торкався ще часу становлення капіталізму. Тому новий політичний ідеал сприймався через протиставлення майбутнього суспільства хибамам старої системи. Це був своєрідний ідеал-антипод, тому що в уявленнях цього покоління невід'ємною передумовою гуманізації суспільних відносин були революційні перетворення, пов'язані з руйнацією старого суспільного ладу, із подоланням

опору скинутих класів. Політичний ідеал, спочатку сформований на теоретичному рівні представниками прогресивно мислячої інтелігенції, своєрідно трансформувався в масовій свідомості в ідеал зрівняльного соціалізму. Виправдання насильства в ім'я досягнення зовнішньо гуманної мети будівництва справедливого суспільства не повинно було стати, проте стало складовою практичної реалізації нового ідеалу. І хоча В. Ленін запевняв, що "у нашому ідеалі немає місця насильству над людьми" [209, 117], але реальна практика побудови нового суспільства суперечила цьому твердженню. Політичний ідеал нової держави, проголошений більшовиками, виявився пофарбованим кров'ю в ім'я свого здійснення, а паростки загальнолюдських цінностей, що виявлялися в цьому ідеалі, були прийняті за бур'яни, образно кажучи, і виривалися з корінням. Ідеал засновувався вже більше на вірі, ніж на теоретичному осмисленні й аналізі суспільних процесів, тому що переважна частина цього покоління людей не мали досить високого рівня абстрактно-теоретичного осмислення, суспільно-наукової підготовки.

Друге покоління людей сприймало політичний ідеал покоління попереднього з інших історичних позицій, тому що соціальна активність його була пов'язана з процесами індустріалізації і колективізації країни. Кожному була дана можливість відчувати себе учасником загальної справи, що представлялася як усесвітньо-історична. Сенс життя окремої особистості зв'язувався вже не з рішенням повсякденних проблем, а з будівництвом "нового світу". Інтереси особистості відсунулися на другий план і були підпорядковані інтересам соціальної спільності: партії, класу, народу.

Віра в даний політичний ідеал була сильна тим, що він, по-перше, був частково втілений у реальній відносній формі, що була уособлена в Сталіні. Політичний ідеал і до цього ототожнювався з політичною партією, нацією тощо. І необхідно відзначити, що в деяких аспектах і при відповідних історичних умовах таке ототожнення себе з народом, державою, а то і з політичним ідеалом тимчасово мало і прогресивне значення.

Сьогодні усе ще продовжуються суперечки відносно того, чи була альтернатива сталінізму. Проте не можна не враховувати, по-перше, що він цементував дух

і прагнення народних мас, створював у суспільстві атмосферу зімкнення, радості і впевненості в завтрашньому дні. По-друге, віра в нього була заснована на приголомшливому психологічному моменті, котрий ігнорувати не можна: ціле покоління громадян відчували себе учасниками втілення ідеї "щасливого майбутнього всього людства", і в основі цього втілення лежав ентузіазм. Фактично не було ні особистого побуту, ні речей, ні знань, ні розвинутих індивідуальних потреб. Не було ні минулого, котрим нехтували люди, ні сучасного, що відчувалося як тимчасове. Люди жили тільки майбутнім, пов'язаним з ідеалом того щасливого стану, що виражався словами "соціалізм" і "комунізм". Фактично відбувався процес колективізації не тільки форм власності, але і суспільної свідомості. Революційна сучасність звеличувалась пропагандою, що мала монопольне право на істину. У суспільну свідомість уживався міф про загострення класової боротьби в міру будівництва соціалізму з завуальованою метою переключити увагу людей із пошуків реальних причин життєвих проблем на вигадані. Звідси з'явився і міф про діяльність ворожих угруповань. Тих же, хто за якими-небудь підставами не вписувався в рамки здійснюючого цей ідеал, зараховували до "ворогів народу". Диктатура в духовному житті відкрила можливість маніпуляції суспільною свідомістю, що розвивалося за законами міфологізованого мислення. Дане покоління людей було штучно відчужене від вміння самостійно мислити і знаходилося під жорсткою ідеологічною цензурою.

Політичні ідеали третього покоління людей були замішані на служінні ідеї побудови нового суспільства, відданості партії, класу, керманичу, і певною мірою вони були досить усталеними й ефективними, якщо за міру першого вважати тривалість існування ідеалу, а другого — масштабність його сприйняття і мораль, на якій вони будувалися. За словами В. Бабкіна, "...прагнення до соціалістичного ідеалу, що ідеологічно підкреслювалося, за своїм розмахом було масовим. Воно надихало мільйони людей на творчий пошук, породжувало віру, ентузіазм, соціальне і культурне новаторство" [313, 335]

Формування даного покоління людей було пов'язано з Великою Вітчизняною війною. Перемога у війні зміцнила позиції авторитарної системи, але полі-

тичні ідеали цього покоління формувалися на рівні вже не вигаданих міфологізованих, а реальних загальнолюдських цінностей: на якийсь час була переборена штучна відірваність від іншого світу, припинені пошуки "ворогів народу". Сьогодні вже не представлялося як раніше — повним тільки гідностей і позбавленим хиб.

Четверте покоління людей — це ті, що народилися в 30-40-і роки ХХ сторіччя. Насамперед, у суспільну свідомість людей цього періоду не міг трансформуватися ідеал-антипод першого покоління, тому що дане покоління було породжено і сформовано в роки Радянської влади. На відміну від попередніх поколінь воно не могло сприйняти ідеал, замішаний на протиставленні перспективи майбутнього справедливого суспільства хибам капіталістичної системи насамперед тому, що не мало зв'язків з останньої, а апеляція до соціальної пам'яті була неможлива. Крім того, дане покоління мало більш високий рівень суспільно-наукової підготовки, що давало можливість сприймати ідеал не тільки емоційно, але і теоретично. І, нарешті, на формування уявлень людей цього покоління великий вплив зробило викриття "культу особистості". Протиріччя між необхідністю демократизації і реальних соціально-політичних процесів вимагали об'єктивного погляду на реальний стан справ. Як відомо, назріли суспільні протиріччя не були вирішені, більш того, вони загострилися в наступне десятиліття, що зробило вирішальний вплив на формування поглядів наступного покоління.

І, нарешті, п'яте покоління людей — це ті, що народилися після 1950 року. Їх оточував ореол міфів і догм про "безконфліктний розвиток протиріч розвиненого соціалізму", про побудову "загальнонародної держави", про "прискорення соціально-економічного розвитку" тощо. На формування ідеалів цього покоління впливали, з одного боку, "советоцентризм", а з іншого — "подвійна мораль", що домінували в суспільстві. Надумані успіхи у вихованні "нової людини" привели не до досягнення ідеалу, а до розбіжностей між деклараціями і реальністю. Штучне насадження ідеалу призвело до його дискредитації. Догматизм, що установився з розвитком командно-бюрократичної системи, негативно позначився і на формуванні політичних ідеалів цього покоління людей.

Звичайно, значення повторювальності, закономірності і спадкоємності в просторово-часовому континуумі не варто абсолютизувати, особливо стосовно політичного ідеалу, який за своєю сутністю повинен бути повернений не в минуле і не в конкретику дійсного, а скоріше — у конкретику майбутнього. Ця конкретика обумовлена тим, що ідеал найбільш яскравими своїми ознаками повинен відображати те, чого не було і чого немає, містити в собі елементи фантазії, відриву від дійсності, образності, але на основі "розумності" історії. З іншого боку, "розумність" останньої пов'язана з найважливішою ідеєю спадкоємності між різноманітними поколіннями, у тому числі спадкоємності політичних ідеалів. І хоча в реальному житті завжди існує дистанція між ідеалами і їхнім конкретним втіленням у життя, ця дистанція змінюється в різноманітні історичні епохи, завжди маючи метою усе ж досягнення якогось конкретного ідеалу. Проте в нашій країні спадкоємність морально-культурних традицій обірвалася. Загальнолюдські цінності значною мірою були втрачені, відсунуті на задній план.

Цікаво, що в періоди благополучного розвитку інтерес до соціокультурних традицій слабшає і у пересічних громадян і у політиків. А взагалі сьогодні поширюється думка про те, що в наше сторіччя новизна й оригінальність політичних рішень стає домінуючою цінністю [275,2]. Основна увага приділяється політичним технологіям, у яких політики бачать інструменти раціональної зміни світу. За словами Ш. Ейзенштадта, "святенність і непорушність минулого культури як головного символічного регулятора соціальних, політичних і культурних змін поступаються місцем інноваціям і орієнтації на майбутнє як на базові культурні зміни" [276, 424].

Таким чином, такий науковий напрямок як синергетика може послужити певною методологічною основою для виявлення закономірностей функціонування систем, що самоорганізуються.

Синергетичний підхід до дослідження проблеми вибору політичного ідеалу показує, що в період політичних криз суспільство незмінно звертається до забутих соціокультурних традицій, шукає опори в звичних ритмах соціокультурного часу, апелює до досвіду попередніх поколінь. Політичний і соціокультурний час — це

два потужних потоки, що, з'єднуючись, стають невичерпним джерелом динамізму цивілізації. Можна припустити й існування якоїсь циклічності у виникненні того або іншого політичного ідеалу в просторово-часовому континуумі, що може виявлятися в розмаїтості історичних подій. Це пов'язано з тим, що в безупинному процесі історичної еволюції існують особливі духовно-моральні ритми історії, особливі "вузлові точки", у яких суспільство шукає новий консолідуючий ідеал, що виступає в якості оцінного критерію історичних подій і ситуацій наступного періоду аж до чергової переоцінки всієї системи колективної взаємодії.

Це з необхідністю може породжувати не тільки принципово нові політичні ідеали, на характерних ознаках яких автор зупиниться нижче, але і трансформувати в дійсність істотні конструктивні параметри раніше сформованих політичних конструкцій, що у свій час також були самостійними політичними ідеалами. Прикладом, форми державного устрою і правління, основи яких були закладені ще в Стародавній Греції, можуть служити підставою для конструювання політичного ідеалу сьогодні. Те ж стосується будь-якого з типів політичного режиму.

Але головний висновок, що випливає з концепції покоління, мабуть, такий: динаміка і циклічність політичного часу залежать не тільки від покоління, що падає на політичній сцені, але і від тих політичних ідеалів, що воно проповідує. Тому, кажучи про спадкоємність поколінь, необхідно враховувати і можливу спадкоємність політичних ідеалів.

В остаточному підсумку можна говорити про те, що час "кайрос" — це своєрідна сфера формування різноманітних політичних ідеалів. Порівнюючи соціокультурний і політичний час, не можна не зауважити, що ті самі події громадського життя виглядають по-різному в цих двох часових поняттях. Скажімо, дебати в парламенті і падіння кабінету, зміна уряду тощо, — усі ці події значно впливають на політичний час і часто досить не істотні для соціокультурного виміру. Справа в тому, що політичний час немов би умонтований усередину більш широкого соціокультурного. Цей час у певному сенсі "вужчий" за час "хронос" і включається в нього в якості конструктивного параметра. Тому в тих випадках, коли ритми культурного і політичного життя збігаються, настає явище резонансу — суспільство

одержує немов би "другий подих", відчуває небувалий підйом культури. Час "хронос" перманентний і протягом його відбувається фіксація політичних вузлових точок у рамках політичного часу, де відбувається формування певних типів політичного ідеалу. У свою чергу, життєвість того або іншого політичного ідеалу пов'язана зі ступенем його реалізації. Нереалізовані, тобто, життєві політичні ідеали, що мають вітальну силу, передаються пам'яттю різноманітних поколінь одне одному, що служить живильним середовищем їхнього плюралізму в суспільній свідомості.

З іншого боку, відносна реалізація політичного ідеалу, що за своєю суттю припускає перемогу в тривалій боротьбі між різноманітними групами, прошарками, суспільними класами за систему цінностей, оформлену певною ідеологією, є підставою для ліквідації плюралізму політичних ідеалів. Але ця перемога, вочевидь, не може гарантувати неможливості відродження плюралізму політичних ідеалів у суспільній свідомості, принаймні, за декількома основними причинами.

По-перше, відомо, що реалізований ідеал навіть у своїй відносній формі, перестає бути ідеалом, а "закон зберігання" ідеалів у суспільній свідомості вимагає висування нового політичного ідеалу.

По-друге, реалізація політичного ідеалу — це тимчасове припинення політичного часу "кайрос", але не соціокультурного часу "хронос" узагалі, у якому продовжуються соціокультурні процеси — розвиток самосвідомості і зміна поколінь, біологічні, економічні процеси життєдіяльності тощо. У соціокультурному часі "хронос" відбувається лише формування моделі, каркасу, схеми окремого циклу ідеалу. Ряд категорій: потреба — інтерес — мета — ідеал — ідеальні мотиви — мета діяльності — от сполучні ланки, що створюють кільце, котре через різноманітні потреби людей бере свій початок і живлющі джерела в економічному базисі життя суспільства.

У цьому ряді категорій можна простежити процес переходу від основних економічних чинників історії до ідеальних спонукань. Це той шлях, по якому об'єктивна історична необхідність рухається через масу випадків до політичної свідомості людей і перетворюється через ідеал у мотив поведінки. Проте різноманітні інтереси і потреби людей породжують в остаточному підсумку і різноманітні полі-

тичні ідеали. Тому плюралізм політичних ідеалів являє собою результат фактично постійної невідповідності між часом політичним і соціокультурним, де політичний ідеал слугує своєрідним нівеліром у вирішенні даного протиріччя. Політичний ідеал, як сполучна ланка в даній невідповідності виступає й у ролі своєрідної "лебідки", що підтягує політичний час до соціокультурного.

По-третє, політичний ідеал знаходив здатність до плюралізму не тільки в силу устояних уявлень про нього у свідомості прикордонних поколінь людей (тому що в цьому випадку його плюралізм можна вважати завжди об'єктивним), але й у силу втрати спадкоємності морально-культурних традицій. Сьогодні частина нашої історії знову повертається і ми знову відкриваємо для себе очевидну істину: у відриві від традицій людина жити не повинна, у всякому разі, без них неможливо формування тих нових ідеалів, котрі можуть претендувати на сталість у суспільній свідомості.

Отже, людське буття в кожній даній історичний момент є в тій або іншій мірі буттям як у його минулому, так і в перспективі його майбутнього, що може зв'язуватися певними ідеалами. У свою чергу, їхня сутнісна характеристика визначається тим, наскільки актуальна діяльність спирається на досягнення історичної людської культури, включає її у свій живий процес і, з іншого боку, — наскільки далека і прогресивна мета, яку вона висуває на майбутнє. Якщо політичний час цивілізації дійсно залежить від покоління, що панує на політичній арені і проповідує свої ідеали, то завжди необхідно пам'ятати уроки історії: сьогоденні політичні ідеали не є ідеалами історії взагалі. У черговому циклі політичного часу вони можуть бути начисто зметені. Іноді тільки виховна активність минулого покоління, або діяльність окремих політичних лідерів спроможні уповільнити стрілки годинника якогось політичного ідеалу і врятувати його. Наприклад, виборці, голосуючи за політичних лідерів, усякий раз звільняють приховану в них політичну енергію, що стає енергією політичного ідеалу, здатного як підсилити суспільство, так і знищити його. Проте трагічна антиномія людського буття саме і складається в тому, що між існуючими ідеалами і готовністю їх здійснити часто виникають проблеми, котрі людина не завжди уміє вирішувати. Сьогодні такою проблемою є

сама Людина, не здатна взяти на себе відповідальність за долю людства, що стоїть на краю безодні.

Звідси випливає, що за шкалою соціокультурного часу політичні ідеали можна класифікувати як кінцеві, перспективні, проміжні, ближні, довгострокові, короткострокові. Сьогодні, коли при владі в країні покоління "західників", що намагаються нав'язати Україні модель модернізації, ми живемо в рамках руйнівного "прискореного" часу. Воно не збігається з ритмами національної політичної культури і виникаючий дисонанс на очах руйнує всі сфери життя суспільства. Еталони "масової культури" який насаджують способи масової інформації, за короткий період зруйнували традиції національної культури. У кризовому стані соціальна сфера, академічна наука, охорона здоров'я, одним словом, — все суспільство. За словами В. Горбатенка, основною умовою активізації суспільства сьогодні в умовах політичного плюралізму буде поява нових конкуруючих еліт, що лише зароджуються в Україні. Саме вони зможуть сформувати нову ідеологію відкрито-плюралістичного типу, з модернізаторською спрямованістю, яка надасть можливість реального, а не уявного вибору [277]. За припущенням Ш. Ейзенштадта, "така ідеологія швидше за все буде утримувати концепцію незворотного часу, а не циклічного" [278].

Сьогодні ускладнилося і трактування історичного часу. Його нелінійний характер, складність, хаотичність, циклічність історичних процесів спонукає при вивченні проблеми вибору політичного ідеалу цікавитися інваріантними в часі явищами, вічними і новими людськими цінностями, їхнім конкретним розумінням і інтерпретацією в різноманітні історичні періоди. Можна вважати, що саме складність сучасних уявлень про історичний час проявилася в популярності ідеї цивілізації та цивілізаційного підходу в сучасній теорії історії, соціальній, політичній філософії тощо.

За словами О.С. Панаріна, цивілізаційний підхід, на відміну від формаційного, не містить презумпції процесів, що автоматично розгортаються мимо волі людей. Тут не проглядається ескалатор, що виносить наверх, до того чи іншого "світлого майбутнього", цілі людські суспільства. Цивілізаційний підхід означає у пе-

ршу чергу перехід від формаційного бачення розколотого світу, кожна з частин якого розвивається за своїм законами і перебуває в різній історичній перспективі, до бачення "взаємозалежного світу, що прямує до своєї єдності".[279, 156].

Виходячи з цього, синергетична теорія дає досить логічну відповідь на питання про існування і критерії соціального прогресу. З погляду цієї теорії останній являє собою ланцюг таких мутацій соціальної системи, за яких досягається велика ступінь реалізації деякого загальнозначущого ідеалу. Саме ступінь реалізації ідеалу, як видається, і є критерій переходу від менш "досконалого" до більш "досконалого" стану суспільства. Звідси стає очевидним, що не може бути ніякого "об'єктивного" критерію соціального прогресу, незалежного від соціальних ідеалів.

Разом з тим, щодо сутності прогресу, можна цілком вірною вважати таку точку зору. Якщо, наприклад, політичним ідеалом для громадян нашого суспільства є демократія, то політичним прогресом варто вважати перехід від тоталітаризму до демократії; а якщо ідеалом є авторитаризм чи тоталітаризм, то політичний прогрес будуть бачити в переході від демократії до цих форм політичного режиму.

З іншого боку, синергетична теорія робить зрозумілим те, чому в суспільстві періодично втрачається віра в прогрес. Справа в тім, що для "прогресивного" розвитку суспільства потрібно реалізація в процесі розвитку певного політичного ідеалу. Але це можливо тільки тоді, коли у взаємодії ідеалів з'являється найбільш впливовий, домінуючий політичний ідеал, що накладає свій відбиток на весь суспільний розвиток. Який він сьогодні в нашому суспільстві (якщо взяти до уваги наявність більше сотні політичних партій, кожна з яких претендує на реалізацію свого політичного ідеалу)? Робити сьогодні висновок, що до схожих цілей можна прийти на основі одного єдиного ідеалу (скажемо, демократії чи лібералізму), означає протиставити сучасну людини в будь-якій частині земної кулі національній культурній спадщині, плюралізму культур. Це погрожує не збагаченням, а грубим духовним збіднінням людини, його соціокультурною пауперизацією. Отже, сам факт ускладненості і суперечливості сучасного розуміння історичного часу обумовив різнобічні пошуки по уточненню його змісту, що розглядає дисертант у зв'язку з процесом формування політичних ідеалів.

4.2 Еволюційно-усталені елементи політичного ідеалу як продукт суспільного вибору

Синергетика знаходить також найрізноманітніші застосування для побудови моделей багатьох соціально-економічних і політичних систем. З її допомогою вивчаються такі важливі проблеми, як роль особистості у соціально-політичних процесах, роль ринкових механізмів у суспільстві та їх вплив на політичну сферу, боротьба за існування у соціально-політичній сфері тощо [1,322]. В даному підрозділі дисертант ставить за мету здійснити аналіз на основі синергетичного підходу таких стрижневих, системотворчих елементів політичного ідеалу якими є демократія, монархія та аристократія. Розмаїтість політичних ідеалів, вироблених історією, як виявило дослідження, обумовлена і закономірностями розвитку суспільства, і суспільним буттям, і особливостями відображення в головах людей їхніх потреб, інтересів, практичної суспільно-політичної діяльності, спрямованої на їхнє задоволення. Водночас, не можна не враховувати тих особливостей суспільного розвитку, життєдіяльності суспільства, що призвели до формування фундаментальних основ самого політичного ідеалу, тих його усталених елементів, що пройшли своєрідну апробацію часом і будуть визначати його формування надалі. Це твердження базується на певних тенденціях його розвитку, що знайшли свій відбиток, насамперед, в історично сформованих формах держави. Зрозуміло, що сьогодні політичний ідеал не правомірно ототожнювати тільки з якоюсь формою державного правління або ж політичного режиму. Проте, не викликає сумнівів і те, що спостереження за об'єктивним процесом еволюції політичного ідеалу корисно з тієї точки зору, що з висоти часу дозволяє виділити ці найбільш усталені його елементи, що пройшли апробацію часом.

Конкретизуючи дані поняття, відзначимо, що за формою державного устрою історія подає нам варіанти унітарної, федеративної і конфедеративної форми. За формою державного правління, політична практика протягом багатьох сторіч виявила монархію — абсолютну або конституційну, і республіку — парламентську або президентську. Політичний режим, як засіб існування політичної влади, та-

кож в основному існує в декількох варіантах: тоталітарному, авторитарному, ліберальному, демократичному. У цілому, весь цей "асортимент", пов'язаний із формою держави, можна віднести до усталених елементів, основ політичного ідеалу, що так чи інакше з'являються в різноманітних варіантах при його формуванні в політичній свідомості.

Але якщо поставити запитання: яка з форм державного устрою, правління, політичного режиму сьогодні є найкращою, то стосовно цього історична практика свідчить, що однозначної відповіді на це питання не існує. Вона повинна оцінюватися не сама по собі, а з урахуванням схильності духовного світу народу до її сприйняття. Пригадаємо, що й Аристотель, і Макіавеллі і Лок у свій час звертали на це увагу.

Різноманітні форми влади відомі дуже давно і навіть не з античних часів, хоча вивчати їх почали древні греки. Так чи інакше, усі вони зведені історичною практикою до трьох основних "китів": демократії, монархії й аристократії [280, 48-51; 281, 57-63] (без нагадування про відповідні кожному з цих елементів влади перекручування, що знову ж у достатній мірі було викладено старогрецькою політичною думкою). Так чи інакше, але людство багато сторіч прожило з цими трьома видами і їхніми перекручуваннями, що лише приймали різний історичний, культурний і національний образ. Спроби знайти четверту форму влади (в особі засобів масової інформації, наприклад, а то і п'яту, що відносять до мафіозних структур) до кінця не переконливі. Можна стверджувати, що її просто не існує. Але демократію, монархію й аристократію сміливо можна зарахувати до найбільш усталених, "матеріалізованих" елементів політичних ідеалів історії, що не можна не враховувати сьогодні. У чому суть їх "історичної усталеності" і що в ідеалі може дати кожна з трьох елементів влади державі?

Демократія — це та форма влади, котра покликана щонайкраще мобілізувати особистість як діяльного елемента свого суспільства [282, 350]. Вона отримала сьогодні таке широке визнання у світі, що багатьма сприймається як данина, а не як політичний ідеал. Мабуть, якби найбільш узагальнені ціннісні уявлення людей без їхніх особистих зусиль надбали конкретних суспільних форм, то, мабуть, вже

сьогодні ми б жили в умовах розвинутої демократії і користувалися б усіма її привабливими плодами. Але водночас для того щоб простежити, як протікає процес розвитку демократії, і зрозуміти його причини і наслідки, необхідний високий рівень концептуальної ясності щодо змісту терміна "демократія". На жаль, замість цього в теоретичній і емпіричній літературі по демократії (а обсяг її швидко збільшується) панує настільки значна концептуальна плутанина і безладдя, що Д.Колльєр і Ст.Левицкі змогли виявити більш 550 "підвидів" демократії [283, 11]. Деякі з подібних умовних "підвидів" просто вказують на особливі інституціональні риси, або типи, повної демократії, але багато хто позначають "урізани" форми демократії, що частково накладаються один на одного найрізноманітнішим засобом. Сьогодні (у відмінність, наприклад, від 1960-х і 1970-х років) більшість дослідників бачать у демократії систему політичної влади і не обумовлюють її наявності яких би то не було соціальних або економічних характеристик. У чому вони дотепер розходяться фундаментально (хоча не завжди відкрито), так це в питанні про діапазон і масштаби політичних атрибутів демократії.

Родоначальником мінімалістських дефініцій є Й. Шумпетер, що визначав демократію як систему досягнення політичних рішень, при якій індивіди знаходять владу вирішувати шляхом конкурентної боротьби за голоси народу. До числа тих, хто запозичив висхідну до Шумпетера тезу про електоральне суперництво як про сутність демократії, безумовно, відноситься і Хантингтон. Згодом, проте, шумпетеровське формулювання стало вимагати усе нових і нових доповнень (або "уточнень", якщо використовувати вираз Колльєра і Левицкі), щоб вивести за рамки поняття випадки, що не відповідали його значенню. Найбільший вплив серед подібних "дороблених" визначень придбала висунута Р.Далем концепція "поліархії", що припускала не тільки широку політичну конкуренцію й участь, але і солідні рівні свободи (слова, преси і т.п.) і плюралізму, що дозволяють людям виробляти і виражати свої політичні переваги значимим образом. Сучасні мінімалістські концепції демократії звичайно визнають потребу в певному наборі громадянських свобод, необхідних, щоб змагальність і участь мали реальний зміст.

Український вчений Ф. Рудич вважає, що основні концепції демократії можна поділити на три великі групи: 1) колективістські (тоталітарні), 2) індивідуальні (ліберальні), 3) плюралістичні [284]. Крім того, у сучасних політичних теоріях нараховується до десятка особливих моделей демократії [285, 33; 286, 88-108; 287; 288, 33-42; 289]. Чи існує якийсь конкретна модель, що можна була б виділити в якості “істинної”?

Теоретики демократії роблять упор на різні її властивості: участь (Руссо), представництво (Мілль), стримки і противаги (Медісон), конкуренцію еліт (Шумпетер), змагання (Даль), децентралізацію (Токвіль), рівність (Маркс), свободу (Хайек). Основні виміри демократії відбиті, мабуть, у знаменитому лінкольновському визначенні: демократія — це правління народу, здійснюване народом і для народу. Хто сьогодні може сказати, який із названих аспектів демократії найбільше важливий: правління народу, або представництво; правління, здійснюване народом, або участь; правління для народу, або свобода з рівністю? Відповідно до цього й ідеал демократії в уявленні індивідів є певною мірою розчленованим.

Чимало сучасних учених пов'язують зміст демократії з елітами і доводять, що демократія завдяки виборам має дати дорогу найгіднішим представникам еліти, має оберігати суспільство від людей, які довго перебувають при владі, запобігати надмірній концентрації влади. Дехто з сучасних практичних політиків активно критикує тлумачення демократії як влади народу, застерігає від тотальної політизації суспільного організму, не сумніваючись, однак, що саме демократія постійно підтримує в середовищі правлячої верхівки стан пошуку й самовдосконалення. Окремі вчені (особливо в Росії) доводять небезпечність зведення демократії до найвищого ідеалу [290, 266].

Відзначимо, насамперед, що він, цей демократичний ідеал, ще ніколи і не був впроваджений у життя у досконалому вигляді. Панування в нашому суспільстві відносин сильної економічної і соціальної залежності, як відзначав у свій час Р. Міхельс, унеможлиблює в нинішніх умовах появу ідеальної демократії в державному житті [291, 213]. З одного боку, це цілком відповідає закону існування ідеалу, за яким досягнення його в реальному житті означає загибель ідеалу. Але з ін-

шого боку, ніколи людська свідомість не бажала так наполегливо порушити цей закон, щоб зрештою домогтися реального втілення ідеалу демократії в життя. Успіхи цього "втілення" носили лише тимчасовий характер і в минулому множина так званих демократичних суспільств виродилися в олігархії, у яких демократична риторика застосовувалася лише для підтримки міфу про те, що правляча група нібито відбиває інтереси більшості людей. Як свідчить історія, навіть у стабільних і спрямованих до поліпшення умов життя людей у демократичному суспільстві потрібен досить тривалий час для зниження рівня авторитарної масової свідомості [292, 43-80]. За словами С. Грабовського, й в Україні вплив минулого політичного досвіду на актуальну політичну дію сьогодні відіграє величезну роль [293, 49-59].

Сьогодні часто говорять про те, що старогрецькі поліси були першими демократичними суспільствами. При цьому, проте, забувають добавляти, що в них раби, що складають набагато більше число, ніж вільні громадяни, не тільки не мали ні єдиного політичного представництва, але і не користувалися взагалі ніякими привілеями. У Новий час демократію часто асоціюють із національною державою. Проте в подібних державах демократія, як правило, обмежується націоналізмом, від якого вона практично стає невіддільною [294; 295, 35]. Тому сьогодні, коли все гостріше постає питання про національну державу, в науковій літературі все більше з'являється публікацій, котрі висвітлюють різні аспекти демократії, про розуміння демократії як ідеалу суспільного розвитку й про результати і перспективи демократизації як процесу [296; 297].

Взагалі ідеал демократії, що отримав особливо на початку 90-х років ХХ ст. найбільш широке поширення і серед населення України, цілком адекватно відбирав основні принципи дійсно демократичного суспільного устрою: свобода особи, рівність перед законом, політичний плюралізм тощо. Для більшості вона означала і подолання соціальної нерівності, корупції і протекціонізму, безробіття, а також поліпшення економічних умов. Але якщо таке розуміння демократії (яке в цілому відповідає сучасним загальнолюдським цінностям) співвіднести з реаліями сучасного життя нашого суспільства, то, як вважає Є. Головаха, наближення до неї є велими проблематичним [298, 30].

Більш того, після років змін і довгих чекань, відношення до цінностей демократії змінилося на протилежне: лише мала частка населення, за словами Ю. Пахомова, тепер уже нібито демократичної країни, відноситься до них позитивно. Відповідно до недавніх соціологічних опитувань, число прихильників демократії звузилося до 9% [299, 11].

Сьогодні мало говорити про демократію взагалі. Виникла необхідність ввести нові додаткові визначення: елітарна демократія, унітарна, народна, регульована, демократія більшості, консенсусна тощо. Далі: демократія японська, американська, європейська тощо. Така множина варіантів інтерпретацій із неминучістю породжує проблему визначення "помилкової" або "істинної" демократії, а виходить, помилкових або істинних її ідеалів.

Ще більш заплутаним здається питання про критерії демократії, про те, яким чином вона повинна функціонувати. Тому що демократія, так само як і тиранія, завжди відносна і при відомих обставинах їх досить легко переплутати одне з одним. [300; 301]. І та, і інша відповідає певним типам політичного ідеалу, але в основі їх лежать цілком протилежні цінності. Демократія — це культура, що формується в процесі тривалої історичної еволюції. Тиранія (яка асоціюється в нас із тоталітаризмом і авторитаризмом) — теж культура, причому, досить добре засвоєна суспільством і особистістю в постійній боротьбі з будь-яким інакомисленням [302, 103-108].

І от, наповнюючи питання про створення демократичного ідеалу конкретним змістом, ми з подивом запитуємо себе: яким чином демократичні перетворення, що починалися із найкращими намірами, стають джерелами більш авторитарного правління, а реалізація ідеалів гуманістичної думки минулого в остаточному підсумку має своїм результатом руйнацію самих цих ідеалів? Вичерпної відповіді на це питання ми не маємо і сьогодні [303, 3-14]. Але якщо в цьому процесі існує закономірність, то його дослідження безсумнівно допомогло б створити нові способи захисту від тираній і різноманітного роду тоталітарності.

Сьогодні спостерігаються інші крайнощі і непередбачені суспільній свідомості нав'язують ідеал "справжньої демократії". Але, як здається, саме сьогодні на

цьому фоні нам украй необхідна мудрість і надійні гарантії з тим, щоб обминути небезпеку тиранії. А вона існує, тому що криза суспільства, примітивний технологізм соціального керування, маргіналізація і багато інших факторів, як правило, призводять до тиранії [304]. Крім того, в атмосфері зруйнованих цінностей і норми намагаємося запозичити в готовому вигляді характеристики західних політичних систем, що, як з'ясувалося, спроможні мутувати, а іманентно тендітні парламентські системи містять передумови перетворення у власну протилежність.

Якщо розглядати демократію з точки зору управління, то її сутність виявляється пов'язаною з процедурами участі звичайних людей у процесі прийняття рішень, виборних органах тощо. У цьому випадку мову можна вести про демократію в політичному сенсі. Водночас, знову пригадаємо, що навіть стародавні греки не вважали демократію кращою формою державної влади (якщо не сказати навпаки), ставлячи її в ряд не норми, а скоріше, перекручування. У всякому разі, Аристотель розумів це так: "... простий народ, ставши монархом, прагне й управляти по-монаршому (тому що в цьому випадку закон ним не управляє) і стає деспотом (чому і підлесники в нього в пошані), і цей демократичний лад більше усього нагадує з окремих видів монархії тиранію; тому і характер у них той самий: і крайня демократія і тиранія поводяться деспотично з кращими громадянами, постанови такої демократії мають те ж значення, що в тиранії розпорядження. Та й демагоги і підлесники в сутності те саме або, у всякому разі, схожі один з одним, і ті, і інші мають величезну силу — підлесники в тиранів, демагоги в описаній нами демократії..." [121, 487.]. А римляни, наприклад, не тільки не надавали права голосу незможним пролетарям, але навіть не пускали їх у легіон, тому що не довіряли цим людям, хоча ті були їхніми співвітчизниками. Тому можливо, що перехід до загального виборчого права — це не торжество демократії, а елемент її деградації.

Помірковано консервативні православні мислителі, такі, як О.Солженіцин, роблять демократії закиди в тому, що це перемога беззмислової кількості над змістовною якістю, що принцип виборів являє спрощену арифметичну ідею "влади посередностей" [305, 10]. Проте Солженіцин не заперечує демократію в цілому і

рекомендує комбінувати її з древніми інститутами, такими як "слово мудрих" [305, 13-16].

Тонкий психологічний момент у цьому явищі зауважив і О. Медушевський, котрий відзначав, що соціальний зміст влади тирана начебто б складається в проведенні реформ, що спрямовані на поліпшення положення народу, розвиток нової соціальної ієрархії, формування сильної державності. Але народ, що не підтримує ідеалу демократії з тих або інших причин, не розуміє своїх власних інтересів, потребує просвітництва, а тому його треба тимчасово спонукати до її дотримання за допомогою насильства. Демократичний ідеал немов би тимчасово відкладається до досягнення народом необхідного ступеня зрілості й освіченості. У результаті виникає диктатура, що відкладає реалізацію демократичних норм узагалі на невідзначений термін і цілком підпорядкована логіці авторитарного правління. Тому на перший план виходить теоретична і практична нездійсненність даного ідеалу [306, 19].

Сьогодні ж картина така, що всі більш-менш важливі питання нас закликають вирішувати за допомогою референдумів, як прояву істинного народовладдя. Але знову ж ще з часів рабовласницьких вакханалій тирана із задоволенням удавалися до референдумів, тому що завдяки непереможним індикаторам "так" або "ні" завжди виявлялася можливість підтасувати те, що називають суспільною думкою і знайти в будь-якому випадку користь. Безсумнівно, що подібне відбувається й у наші дні, проте довести подібне підтасування фактів досить складно: інші часи, інша технологія.

Є і більш серйозні причини "ненадійності" референдумів. Так, із вуст професора Віденського університету Х.Г.Хайнриха пролунало: "З точки зору політичних реалій зміст референдуму спотворюється фактом відсутності стабільних державних установ, чітко налагодженої системи взаємовідносин між владою і відсутністю відповідної політичної культури, мінімальним ступенем взаємної довіри між політичною елітою і населенням. Сумний досвід минулих російських і радянських референдумів, досвід західної демократії показує, що без інституціональної стабільності в період різкої зміни суспільно-політичної обстановки застосування інсти-

тутів безпосередньої демократії пов'язано великим ризиком. Але в останню чергу зловживання ними може призвести до знищення демократії як такої" [307, 10]. Та й сьогодні, аналізуючи підсумки Всеукраїнського референдуму 16 квітня 2000 року, О. Заварзін та В. Поляков слушно зауважують: ніколи у світовій практиці референдуми не проводилися з ініціативи народу, бо цей інструмент демократії використовувався лише тоді, коли в ньому були зацікавлені правлячі кола [308, 2].

Нарешті, відомий американський політолог, професор І. Шапіро, вважає, що як не істотна демократія для справедливого устрою суспільних відносин, треба відкинути всяку думку про те, що вона є єдине або вище благо людини. Вона діє найбільш ефективно лише тоді, коли структурує людську діяльність не визначаючи цим її протікання. Передбачаються лише певні обов'язкові моменти для всякої людської взаємодії, але в різних сферах ці обов'язкові моменти "виробляються різноманітною уявою в залежності від цінностей і сподівань людей, від впливу діяльності в одній сфері на інші сфери, від наявності ресурсів у них і від ряду інших чинників, пов'язаних із перерахованими" [309, 27]. Тому в центрі всіх концепцій демократії — від старогрецької і до сучасної англо-американської, лежить фундаментальне протиріччя: з одного боку, демократія прагне розширювати свободу і закрити дорогу тиранії, але, з іншого боку, свобода індивіда потребує вільного суспільства, що у свою чергу неможливо без широко схвалених соціальних цілей і цінностей, включаючи і політичні ідеали. Тому в основі процесу розвитку демократії природно і закономірно лежить протиріччя між популізмом і ефективно керованою республікою, волею і бажаннями окремих осіб і прерогативами співтовариства.

Історія повоєнної Німеччини (1945 р.), приміром, говорить про те, що створення демократичних політичних інститутів і закріплення в конституціях правил демократичної гри — не найскладніші проблеми, що постають перед суспільством на шляху демократичних перетворень. Як відзначають американські політологи Г.Алмонд і С.Верба, гарантом ефективності і стабільності демократичної системи може бути лише відповідна політична культура суспільства. У своєму класичному творі "Громадянська культура" ці автори вказують на те, що "поки політична ку-

льтура не здатна підтримати демократичну систему, шанси цієї системи дуже слабкі" [310, 498].

Безперечно, що певний рівень політичної культури має необхідний, тому що нав'язати демократію ззовні суспільству, що до неї зовсім не готове, не можна. У країні, де переважає патріархальний тип політичної культури, демократія взагалі мало ймовірна. Ці автори підтверджують також, що в елітах суспільства повинна бути нагромаджена певна "критична маса" демократичних ідей і установок, а носії цих ідей повинні одержати вирішальну перевагу в правлячих елітах.

Нарешті, в умовах значного відставання рівня політичної культури від рівня еліт, необхідний сильний уряд. За всіх цих умов може виникнути політична демократія, але вона буде неусталеною, тому що буде залежати не від схильності населення до демократичної системи, а від ефективності діяльності уряду. Це небезпечно, тому що погіршення обстановки може призвести до погрози всьому процесу демократизації.

Д. Фадєєв вважає, що стабілізація подібної демократії можлива у випадку: а/ довгострокової, економічної ефективності ряду урядів нового режиму і поступового закріплення в масах уявлення про те, що ріст добробуту пов'язаний із новою системою, а не тільки з діяльністю того або іншого уряду; б/ поступового підтягання рівня політичної культури мас до рівня політичної культури еліт [311, 63-73].

Є ще одна загальна для всіх існуючих нині демократій ознака — це наявність принципу плюралізму. Загалом він означає, що саме суспільство являє собою сукупність найрізноманітніших цілей, ідеалів і інтересів, але жодна група громадян не виступає в якості єдиного носія цінностей. Проте плюралізм існує лише як принцип, тому що однакових його проявів в різних суспільствах, зрозуміло, бути не може. Та й сам по собі плюралізм, як матеріалізоване явище постійно піддається видозмінам. Якщо досить тривалий час він виявлявся фактично в двох формах — у вигляді політичних партій і об'єднань за інтересами, то останнім часом значно зросла кількість організацій, що менш довготривалі, менш організовані і більш стихійні, ніж перші — приміром, маргінальні групи. Але в будь-якому випадку

необхідно відзначити, що навіть сам факт наявності плюралізму не означає, що є повна гарантія реалізації інтересів кожної із суспільних груп, тому що демократія може гарантувати лише право на утворення спілок і право на політичні свободи. При цьому завжди можна довести, що демократія як така не існує, тому що форми її прояву завжди були, та й завжди будуть, мабуть, різноманітні.

Ще однією, не менше важливою умовою існування демократії є рівень економічного розвитку країни, і певний рівень добробуту його громадян. Звертаючи увагу на найрізноманітніших суджень про неї, відзначимо, що демократія посправжньому можлива лише в суспільстві матеріально багатому, відповідно, у суспільстві бідному із цього погляду, і демократія бідна. Чому саме так? Тому що певний рівень добробуту суспільства і його громадян створює можливість не тільки для маневрування уряду, але і нівелювання можливих його помилок в економічній політиці, що у недостатньо багатому суспільстві можуть призвести до крайнього зубожіння його населення, а звідси до масового невдоволення даним урядом. У першому ж випадку, коли суспільство досить багате, навіть ті його члени, що знаходяться на самому сподові соціальної піраміди, так само живуть досить добре. Більш того, навіть у цьому випадку це демократичне суспільство може реалізовувати тенденцію до рівності. Причому, рівності не за нижчим матеріальним рівнем (що фактично було зроблено в СРСР), а, принаймні, за середнім. Тому й ідеал, пов'язаний із досягненням рівня так званого "середнього" класу [312] здається цілком здійсненним для багатьох в економічно багатих державах.

За словами українських вчених В. Бабкіна та В. Селіванова, історичний досвід свідчить, що демократія не може існувати в економічно відсталій, зруйнованій країні. Народ не може її прийняти, якщо вона несе із собою катастрофічне зниження рівня життя і зубожіння. Голодні і бідні не проти «продати» свої демократичні права і волі навіть тоталітарним режимам, що обіцяють швидке підвищення добробут і стабільність [313].

Якщо ж вести мову про духовні цінності, то вони трансформуються в суспільство із самої сутності людини й умов його існування. Насамперед, людина має високу економічну цінність, звідки багаторазово підвищується і цінність самого

його життя. На цьому зрізі можна констатувати, що ідеал демократії як мінімум містить у собі певну систему влади, форму відносин між державою й особистістю, суспільством і державою (тобто, політичний режим). Він містить у собі нерозривний зв'язок економіки, політики і культури.

Тим часом, сьогодні необхідно звернути увагу ще на один істотний момент, що може за певних умов здійснити баланс між ефективністю, справедливістю і свободою як фундаментальними цінностями демократичного ідеалу, соціально-філософський аналіз якого пов'язують переважно з з'ясуванням його теоретичних основ. Але сам політичний ідеал завжди живе, як правило, популістськи: його зв'язують, принаймні сьогодні, не тільки з економічними, політичними, але і з комунальними послугами! Враховують його органічний зв'язок із пріоритетністю в спорті і навіть у моді. Більш того, можна в якійсь мірі стверджувати, що демократія стає діючою лише тоді, коли перетворюється в моду. Останній аспект уже стає предметом спеціальних досліджень [314, 25-33; 315, 167].

На перший погляд може здатися, що мода пов'язана лише з зовнішнім оформленням певної культурної конструкції і не має ніякого відношення до внутрішніх процесів, що відбуваються у політиці. Але насправді це далеко не так. Ще Дж. Лок зауважив, що мода, поряд із вихованням і навчанням, вносить "великі розходження в різні періоди існування різних країн" і створює "великі розходження у відношенні мистецтв і наук між поколіннями..." [192, 240].

Сьогодні тотальне панування моди безсумнівно й універсальність її дії, поширеність виступає однією з її специфічних характеристик. Мода змінює не тільки предметну сторону життєдіяльності людини, але і його поведінку, мовлення, кругозір. Природа моди така, що вона проникає в будь-які ніші суспільства, упродовжується в усі без винятку структури соціальної системи: політику, виробництво, науку, соціальну психологію, ідеологію. Характеристика моди, що дозволяє її розглядати як нетрадиційну форму влади, — це можливість, якою вона володіє як соціальна норма. У певному сенсі, мода виявляється вже в рабовласницьких цивілізаціях як стихійне захоплення, але має епізодичний характер. Наприклад, в Афінах у VI-V ст. до н.е. була мода на софістів, у Римі модними були запозичення з Греції

тощо. З часом значення моди в житті суспільства постійно зростає, вона поступово стає справжнім "тираном" не тільки зовнішнього вигляду людини, але і його духовного світу, спрямованості мислення, стилю поведінки. І сьогодні при існуванні інших типів політичного устрою суспільства, необхідно навести достатні теоретичні підстави в такій мірі, щоб відповісти на запитання: чому ми, "осінені" модою демократії, обираємо сьогодні саме цю форму? Справа, можливо, у тому, — відзначає Безнюк Д.— що мода цілеспрямовано працює над "...конструюванням і прогнозуванням нових смаків, а потім над їхнім впровадженням у масову свідомість" [314, 168]. Очевидно, мода може змінювати образи людини не тільки за допомогою привнесення нових форм, але і через поширення або відродження нових ідей, норм, цінностей, ідеалів.

У політиці поняття моди наповнюється смислом корисності, ефективності, вигідності використання тощо, як приміром, відродження традицій Запорізької січі, вільного козацтва і його символів, що зв'язують в українському суспільстві сьогодні з демократичним характером перетворення. Л. Іонін вважає, що мода виступає в якості своєрідного спектаклю, тобто "інсценуванні в окремих культурних декораціях, поза яких уже не може в наш... час функціонувати політик" [316, 57]. Саме завдяки цьому в сфері політики відбувається процес створення й експлуатування іміджу як цілого політичного напрямку, так і окремого політика. Досить пригадати появу Р. Рейгана в одязі ковбоя перед виборцями, або виступ мера Москви на арені цирку в цьому ж вигляді з нагоди 75-річчя Ю. Нікуліна.

Стосовно ж до "іміджу" демократії, то вона у великій мірі сприймається сьогодні в суспільній свідомості громадян України як співвідношення того, що "є в них" (на Заході) із тим, чого "немає в нас". Але «людина, так само як і тварина, схильна до імітації,— пише Г.Лебон,- вона складає для нього потребу ... Саме ця потреба й обумовлює могутній вплив так званої моди (у тому числі і на демократію — В.К.). Хто ж насмілиться не підкоритися її владі? " [317, 144].

Отже, оцінюючи можливості існування демократії в сучасних умовах розвитку України, крім інших категоріальних засад, необхідно враховувати і вплив моди, що здатна забезпечувати проходження певним принципам владарювання,

впливати не тільки на методи і способи здійснення владних функцій, але і сприяти формуванню певного політичного ідеалу. Але, очевидно, що у будь-якому випадку варто шукати фундаментальні цінності й ідеали у власній, українській політичній культурі. При цьому, прямуючи за даним ідеалом, необхідно врахувати, що не існує придатної для будь-якого суспільства моделі демократії, а існують лише загальні принципи її функціонування.

Отже стосовно сьогодення, чимала кількість негараздів відбувається навіть не з принципової несумісності демократичних ідеалів із національною політичною культурою і менталітетом, а через півзаходи і спроби нав'язати відразу готову модель зрілої демократії, без урахування національної специфіки, досвіду історії й умов демократичного правління. Досвід історії вказує нам також на існування інших форм влади, що не менш традиційні в суспільстві і мають загальновизнаний характер "матеріалізованих", усталених елементів політичного ідеалу.

Монархія. Її завжди можна вважати благом для будь-якого народу, якщо міркувати абстрактно і виставити за дужки народні претензії до конкретного монарха, що пов'язано з його сутнісними характеристиками. Справа в тому, що монархія завжди досить міцно персоніфікувала національну єдність, а в багатонаціональній державі — єдність усього народу. У найяскравішому вигляді це можна показати на прикладі чисто декоративних монархій, наприклад, японської — часів сегунату, або сучасних західноєвропейських монархій. Перетворюючи даний елемент влади в ідеал, від нього завжди чекають ролі об'єднувача-миротворця, що покликаний зберегти в країні головне — єдність. У основі ж даного ідеалу — завжди особистість.

Якщо монархічні тенденції, або їхні елементи сильні в суспільстві і так чи інакше в будь-якій нації існує уява про доброго царя, освіченого монарха, "улюбленого батька нації", то це цілком обумовлено багатьма чинниками: бажанням навести в країні порядок за допомогою "твердої руки", розв'язати питання соціальної справедливості тощо. Навряд чи дані тенденції зникнуть і в майбутньому. Більш того, вони реально показують свою життєвість сьогодні на прикладі різноманітних виборних кампаній. Так, при опитуванні суспільної думки на початку січня 1997 р.

у Великобританії, яким було охоплено біля 2,5 млн. чоловік, на питання " чи хочете Ви збереження в країні монархії? " 64% опитаних відповіли позитивно. Це пов'язано насамперед з устояними традиціями суспільства, у цілому задовільними результатами існування даної форми державного правління і тим, що багато політичних партій дискредитували себе своєю діяльністю і втратили довіру народу. Сьогодні орієнтація ведеться, як правило, на особистість політика.

Отже, якщо монархія персоніфікує в країні єдність нації і сприяє порядку, то життєздатність будь-якої держави, незалежно від форми правління, визначається наявністю аристократії і ступенем її впливу в суспільстві. Народи, за словами В. Парето, за винятком коротких періодів часу, завжди управлялися аристократією. Та й вся історія людства — "це історія зміни аристократій" [318, 141].

Будь-яка форма правління майже нічого не значить, якщо в державі відсутній механізм висування нагору дійсно талановитих і обдарованих особистостей. Можна передати думку більш радикально: нездатність до формування аристократії і залученню її до влади — вірна ознака державної кризи, прелюдія до політичної катастрофи. Чому? Тому що кращі представники суспільства несуть і стверджують кращі ідеї. Вони — це хребет суспільства.

Але, насамперед, який зміст ми вкладаємо в поняття "аристократія"? Сьогодні в нас є "почуття гирі", як говорять японці, стосовно цього поняття, тому що аристократія як форма влади, та й як клас була викоренена (принаймні в колишньому СРСР) разом із її витонченим і вишуканим способом життя. А якщо пригадати, що "аристос" по-грецьки — "кращий", усе рівно важко задовольнитися цим розмитим визначенням. Що це таке — влада "кращих" і чи можемо ми сьогодні насправді визначити — хто такі ці "кращі"? Це питання покрите вже товстим прошарком вікового скептицизму, починаючи з Стародавньої Греції. Власне кажучи, вчення про людину аристократичну сходиться саме туди, більш конкретно — до визначення його у Платона. У його діалозі "Держава" саме той, у кого домінують високі якості душі, тобто розум і мужність, контролюють третій — низький стан. І в цій ієрархії розумний початок стоїть вище за мужній. Але Платон робить одну дуже важливу для нас примітку про те, що певні моральні якості душі не по-

в'язані цілком із певним станом. Платон вважав, що аристократизм духу — поза станами, а справжня аристократія є аристократією духу. Аристократ — це людина, що пред'являє високі вимоги до себе, на відміну від людини юрби — користувача, споживача й обивателя. Зміст його життя складається в служінні, але не по примусу, а по внутрішній потребі, де шляхетна якість його душі — постійний двигун на шляху до нових здійснень. Але це усе в ідеалі. Надалі ж це поняття в історії людства так часто піддавалося підмінам і різним секуляризаціям, що сьогодні просто важко сказати — що може допомогти у відновленні його доброго імені. А якщо воно не відновлено, то навіть вживання такого слова, як "аристократія", пов'язана з деяким ризиком.

Цікаво звернутися до роботи відомого іспанського філософа Ортегі-і-Гассета "Безхребетна Іспанія", що написана ще в 1921 році. Тут філософ, фактично викладає свою концепцію аристократизму, він так само підкреслює, що розкладання аристократії рівнозначно розпаду суспільства. Відсутність "кращих" і є фатальна безхребетність нації, що веде до її розчленовування, до соціального хаосу. Він фактично розвиває свою ідею суспільного ідеалу — аристократичності духу. Більш того, звідси Ортега-і-Гассет навіть виводить своє визначення нації: це "людська маса, організована і структурована меншістю обраних індивідів" [319, 107].

Звідси й управляти державою повинні люди, що сполучають у собі далекоглядність, спроможність бачити непередбачене й у відомій мірі консерватизм. Щоб все суспільство не регресувало в силу відсутності вольових рішень, політики повинні реагувати на все, що відбувається негайно, невідкладно, оперативно. А якщо вже реальні політики знаходяться в бездіяльності й у безвідповідальності, то суспільство повинне прислухатися до істинних інтелектуалів. Мабуть, що треба погодитися і з Платоном, і з Ортегой-і-Гассетом у тому, що справжній аристократизм духу є цілісним складом душі, у якій присутні незмінні й обов'язкові якості, що стали в ході історії людства певними усталеними сполученнями.

Історія підтверджує ще одне: аристократія ніколи не була носієм чужої культури. У широкому значенні слова, захоплення чужим могло бути властиво мо-

нарху. У якості прикладів можна згадати Олександра Македонського, Петра I тощо. Цього ніколи не відбувається з аристократією, тому що аристократизм завжди неодмінно пов'язаний із патріотизмом. Цю думку можна знайти й у Ф. Ніцше, котрий стверджував, що "людям знатної породи ... властиво, на відміну від "людей сучасних ідей", глибока повага до старожитності і родовитості" [320, 382.]

Отже, аристократія дуже цінна, тому що є стабілізатором суспільства. Вона консервативна, але цей консерватизм здоровий і його питома вага значно перевищує консерватизм у демократії і монархії. Справа, мабуть, у тому, що аристократ не в меншій, ніж майбутній монарх, і в набагато більшій мірі, ніж представник демократії із раннього віку усвідомлює свою "генетичну відповідальність" перед усім народом.

Проте чисто візуально, у силу цього консерватизму, аристократія завжди була і гальмом на шляху до нових перетворень. Так про неї згадують грецькі філософи, так це відбувається і сьогодні, переконливим прикладом чого може служити відношення до діяльності А. Сахарова. Подібних прикладів в історії можна знайти досить багато. Недарма практично всі революції, що за своєю суттю пов'язані з крутою ламкою існуючих відносин, насамперед спрямовували свій удар на представників аристократичних кіл, як яскравих виразників усталених цінностей суспільства. Унітарні держави, що здійснювали свою експансію, завжди прагнули вибити або витиснути аристократію поневолених народів, як перешкоду своєї влади. З іншого боку, імперії як правило зберігали аристократію включених у свій склад народів із якого складалась імперська знать. У цілому ж досвід історії вказує на досить незavidну долю тих народів, що не змогли зберегти аристократію.

Отже, ставлення до аристократії сьогодні неоднозначне і ми можемо визначити деякі позиції цього ставлення. Одну дисертант вже назвав — вона пов'язана з тим, що аристократія — це благо для будь-якої держави, а суспільство саме цій формі влади зобов'язане своєю стабільністю. Така позиція диктується до всього іншого ще і переконанням у принциповій нерівності людей за їхніми основними якостями, таланту тощо. Прихильники цієї позиції цінують у людях не ті ознаки, що їх споріднюють з іншими, а, навпаки, ознаки унікальні і самобутні. У рамках

цієї позиції певним чином також повертається ідеал соціальної справедливості, що пов'язаний із тим, що об'єктивну нерівність повинно визначати і різноманітне ставлення до людей відповідно з їхніми властивостями, якостями і ділами.

Друга позиція, мабуть, обумовлена заздрістю й егоїзмом. У її основі лежить неприйняття соціальної переваги, ідея загального зрівняння, підозріле ставлення до усього неординарного. Як можна помирити ці дві позиції без шкоди для держави? У теоретичному аспекті рішення цієї проблеми цікаві думки І. Ільїна, що виражають певний політичний ідеал ефективного функціонування державної системи. І. Ільїн вважає, що всякий політичний лад розумний, тривкий і ефективний, коли він тримається на відповідних йому духовних основах. "Зникають ці основи — і політичний лад вироджується спочатку у свою лиховісну карикатуру, а потім у свою пряму протилежність" [321]. Ільїн підкреслює, що політика лише інструмент, що забезпечує найкращі можливості для культурного розвитку. Вона не може і не повинна втягувати в себе весь народ, розтрачуючи його час і сили. Політика завжди залишиться справою компетентної меншості, і, отже, держава ніколи не позбавитися цілком установчого початку.

Ільїн висунув так звану "ідею рангу", у якій визначив дві сторони: дійсний ранг — як властиві людині якості, і соціальний ранг — повноваження, права й обов'язки людини, що визнаються за ним із боку суспільства і держави. Це співвідношення дійсного і соціального рангу може бути різноманітним. У випадку, коли вони збігаються, держава являє собою ефективний і здоровий організм. Це вірна ознака правильної державної форми, той чинник, що забезпечує авторитет влади і розквіт національної культури. Коли ж дійсний і соціальний ранги не збігаються, створюються умови, за яких верхні рівні соціального східця займають люди низькі і неварті. Це свідчить про порочність державної форми, наближення кризи держави. "...Продажне чиновництво, дурний король, парламентарії без почуття відповідальності, поліція, позбавлена мужності... — усе це закономірний результат поганої державної системи, незаперечний доказ її неспроможності і кризи влади" [321].

Нічого і говорити про те, що ці проблеми повною мірою стосуються і нашої дійсності. Сьогодні, коли ґрунтовно "спаплюжені" за сім десятиліть шари нашого соціуму раптом рушили з місця, виникли досить цікаві явища, що не можна не враховувати: учорашній партійний або комсомольський робітник стає бізнесменом, або займає посаду губернатора. Молода "буржуазія" — нувориші, президенти і директори різноманітних комерційних компаній енергійно пробиваються до верхніх щаблів соціального східця, претендують на депутатство у Верховній Раді. Ця нова "аристократія", намагаючись вигнати стару (якщо така ще є), або домогтися своєї участі у владі і пов'язаних із її володінням привілеях, не висловлює сьогодні щиро своїх правдивих намірів: вона зображує себе як лідера всіх "пригноблених", запевняючи, що домагається прав не тільки для себе, а що діє в ім'я загального блага, йде на штурм не заради прав свого вузького прошарку, а заради прав величезної більшості громадян. Зрозуміло, що після перемоги вона поневолить колишніх союзників, або в кращім випадку піде на формальні поступки стосовно них. Так було завжди. Така історія відносин між патриціями і плебеями в Стародавньому Римі, історія боротьби міської буржуазії з феодалською аристократією. У цьому відношенні прикладом є доля предків українців і білорусів — західноукраїнського населення, що у XV — початку XVII сторіччя через полонізацію і покалічення позбавилися національної знаті і, таким чином, духовної еліти свого суспільства.

Водночас, аналіз проблеми цієї соціальної мобільності в нас недостатній і потребує більш пильної уваги спеціалістів. Закордонні ж дослідники, підкреслюючи важливість цього, стверджують, що соціальна мобільність має серйозне значення для стабілізації суспільства, оскільки відкриває доступ до позиції еліти і повинна збільшувати можливості здатних людей для підйому з низьких соціальних рівнів на більш високі [322, 226].

Тому сьогодні ясно, що наша істинна аристократія (як її розуміли хоча б Платон і Ортега-і-Гассет) повинна формуватися заново, але це проблема не тільки часу, виявлення і співвідношення дійсного і соціального рангів, про що говорив Ільїн. Йдеться, скоріше, про розумне поєднання матеріального і духовного. Пер-

ше, мабуть, повинно взяти на себе держава і вишукати матеріальні способи для елементарної і гідної оплати праці тих, котрих повинно зарахувати до еліти суспільства [323, 87-94]. Друге пов'язано з тим, що аристократія стане дійсним духовним лідером тільки в силу гідного виконання "головної ідеї" суспільства, що трансформується в такий політичний ідеал, котрий буде прийнятий основною масою народу. Якщо ж в країні порозуміння між тими, хто приймає рішення (чиновник держапарату чи керівник приватної комерційної фірми), і тими, хто їх здійснює, зводиться до мінімуму, відбувається втрата контакту взаємодії "верхів" та "низів". Підсумком цього стає тотальне відокремлення і партикуляція, порушення системних зв'язків управління (саботаж, що спрямований згори донизу і знизу догори), взаємна ворожість "верхів" та "низів", які створюють у підсумку передумови соціального конфлікту в суспільстві. В основі цього, насамперед, лежать матеріальні та духовні умови життя нації, що постійно погіршуються і втрачають будь-яке значення для національної еліти. Саме в цій ситуації яскраво виявляється невміння і, головне, — небажання еліти бути хранителькою нації. На думку А. Яцько, сьогодні проблема соціально-психологічного і духовного розколу в суспільстві, насамперед між елітою і простим народом, взагалі є проблемою національної безпеки будь-якої держави [324, 34].

Закінчуючи характеристику усталених елементів політичного ідеалу, потрібно відзначити, що в цілому жодна з форм влади не ідеальна і самі по собі вони не гарні і не погані, а просто різні. Але те, що вони підтверджують своє існування в тих або інших майбутніх конструкціях державного устрою — безсумнівно. У всякому разі, багатовікова історична практика це підтверджує. Вона вказує ще на одну характерну закономірність: найдосконаліша форма та, що об'єднує в собі всі три елементи влади. Для підтвердження цього факту дисертант змушений надати конкретну історичну вибірку, щоб відповісти на запитання: чи дійсно найбільш вдалі ті державні системи, що, засновані на цьому синергетичному принципі? Можливо, що в зосередженні воєдино трьох видів влади суть політичного ідеалу державного устрою, котрий ми поки що безнадійно шукаємо на практиці? Зрозуміло, що цілком абсолютизувати навіть найпозитивніший висновок про це не можна, тому що

сьогодні ми ясно усвідомлюємо: ідеальної держави ніколи не було і не буде, вона недосяжна, як абсолютна істина. Але якщо ми не прагнемо до ідеальної держави, не робимо спроб реалізувати наше уявлення про неї на практиці, то в чому шукати сенс людського відношення до політики і не тільки до неї? Зупинимось докладніше на цьому синергетичному принципі, що об'єднує три форми державної влади.

Наприклад, із стародавніх часів, що описувалися автором вище, добре відома спартанська політія. Влада двох царів давала Спарті елемент монархії, герусія — рада старійшин — елемент аристократії, ефори, охоронці, що спостерігали за царями і геронтами — елемент демократії. Таким чином, три види влади в цій політичній системі компенсували одна одну. Афіни досягли вершин своєї могутності, коли ще зберігала свою вагу аристократія, причому, перший архонт обов'язково повинен був бути аристократом. Потім з'явився на короткий час і монархічний елемент в особі довічного стратега. У стародавньому Римі консульська влада, або влада обраного диктатора — це монархічний елемент, сенат — аристократичний, римські народні збори в коміціях, плебейські еділи і трибуни — демократичний.

Перська держава Ахеменідів — також типове станове суспільство, що зберігало протягом усієї своєї історії станове представництво і мало розвинену аристократію. Царська влада, аристократичний стан (артештеран) і представництво демократичного стану (вастріюшан) наближаються до цієї синергетичної схеми форм влади.

Середньовічне суспільство так само засноване на становому представництві, що ми умовно називаємо парламентом, хоча даний термін відноситься лише до відповідного інституту в Англії. У Швеції — це риксдаг, в Іспанії — кортеси. У Франції — генеральні штати, у Польщі — сейм, у Росії — земський собор. Ці інститути виникають вже в XII сторіччі. Загальним для всіх станових представництв є наявність курій. У Франції їх було три — дворянство, духівництво і третій стан. У московських земських соборах — чотири. Двопалатна парламентська система, та що дійшла до нас, має у своїй основі усе ту ж синергетичну схему форм влади: монарх поділяв владу з верхньою аристократичною і нижньою демократичною палатами. Показово, що нижню палату могли складати і дрібні дворяни разом із

представниками буржуазії, тому що мова йшла, як правило, про демократію цензову. Її пороги знижувалися і до виборів у нижню палату допускалися усе більш широкі кола, але суть системи не змінювалася.

У Київській Русі в кожному окремому князівстві так само можна спостерігати дану схему: тобто, монархічний, аристократичний і демократичний елементи. Останнім часом дедалі більшої популярності набувають соціальні установки стосовно того, що Україна близько 850 років все-таки мала свою державність у різних її формах [325]. Після остаточного формування у IX сторіччі Київської Русі як нормальної держави державна система базувалася на Інституціях народного віче, князя та княжої ради. Компетенція віче обіймала всі функції державної влади, насамперед вибір князя, укладання з ним договору та раду з князем щодо важливих державних справ.

Співвідношення різноманітних форм влади досить часто змінювалося. Так, найсильнішими князями були у свій час володимирські — Андрій Боголюбський і Всеволод III. Більш помітним була аристократична перевага в Галицько-Волинській Русі. Новгород — це своєрідний синтез аристократії і демократії в боротьбі проти монархії. У цілому ж можна бачити досить здорові і розквітаючі державні організми, що у свій час досягли найвищих культурних висот.

Людське життя ніколи не було простим й у ході його постійно відбувалися якісь зриви, падіння тощо. Але й у цьому випадку синергетика різноманітних форм влади підтверджував свою усталеність. Тривалий час руські князі були підвладні або ординським, або західноєвропейським володарям, що зупиняло процес розвитку цієї синергетичної системи владарювання. Наприкінці XV сторіччя Іван III здійснив процес об'єднання і прийняв найрадикальніші міри для того, щоб скласти аристократію всієї російської землі. Боярська дума з вотчинної ради московських князів перетворилася в загальнонаціональну аристократичну палату. До кінця XV сторіччя Русь була країною з монархією й аристократією, а демократичний елемент представляли свободи, сотні, сільські і волосні сходи. До середини XVI сторіччя демократичний елемент був відновлений цілком, а Росія знову стала державою, улаштованою за синергетичною схемою форм влади. За Петра I вона

знову була зруйнована. Павло I почав нову спробу відновлення станового представництва. Він зрівняв стани перед законом, видав указ про триденну панщину, почав готувати селянське законодавство.

За Олександра I створювалася Державна рада, готувалося за пропозицією Сперанського формування в раді двох палат — аристократичної і станової, демократичної. Реформи імператора Миколи II і Столипина цілком відновили зазначену схему влади: скликається Державна дума при збереженні Державної ради. Аристократична палата зберігалася. Таким чином, стабільне тяжіння до синергетичної схеми форм влади фактично спостерігалось і протягом всього історичного розвитку Російської держави.

Водночас, "чистих" форм влади, як показала історія, практично не існувало, або, у всякому разі, вони швидко знищувалися. Суспільний лад і державний устрій Запорізької Січі також базувалися на принципах народовладдя Київської доби й справедливо можуть бути кваліфіковані як християнська демократична республіка. Всенародним віче була Генеральна Рада, яка мала всі функції верховної влади: законодавчу, судову, адміністративну. Вона ухвалювала закони, обирали гетьмана й козацьку старшину, вирішувала питання війни й миру, укладала договори з іншими державами, мала право суду над гетьманом і старшиною. Влада виборного голови держави гетьмана була обмежена під час чинності Генеральної Ради. При гетьмані була Рада старшини (дорадчий орган) і Генеральна старшина (виконавчо-дорадчий орган). Як писав 1918 року І.Огієнко, "все життя українське, увесь розпорядок дому, увесь державний наш лад, — все це повсякчасно було демократичним. Стан прислуги у нашого старого панства ніколи не був пригнобленим — вона завше була вільною і рівною всім. Нагадаю ще хоча б нашу Київську Академію, де вкупі з сином гетьманським сиділо мужиче дитя. Так, р. 1737 в цій Академії навчалися: дітей козацької старшини 22, офіцерських 1, ратушних чиновників 2, купецьких 6, простих козаків 84, міщан 66, ремісників 7, мужичих дітей 39" [326, 125].

Міста поділялися в Україні на два типи за принципами управління: з повною самоуправою (які мали так зване Магдебурзьке право) та з ратушною самоупра-

вою (з неповними правами). І хоча І.Огієнко, на відміну від А.Яковліва, цих особливостей не виділяв, написавши, що "всі міста на Україні за старі часи мали повне самоврядування: всі урядовці, всі чиновники були виборними, вибирались з самих городян і завше відповідали тій громаді, що їх поставила" [326, 127], нас передовсім цікавить той факт, що простий народ України мав виборчі права й певний політичний досвід участі у безпосередній демократії.

Важко переоцінити роль церкви у житті українського суспільства того часу. І тут можна зобачити існування, так би мовити, "синергетичних" традицій, що є важливою характеристикою політичної культури: "Мітрополіта у нас завше вибирали вільними голосами, а патріарх Константинопольський тільки благословляв його. На Україні в церковнім житті скрізь було тоді виборне начало: вільними голосами вибирали священників, єпископів, архімандритів, ігуменів і навіть митрополітів .

1654 року гетьман Б.Хмельницький уклав з московським царем договір про військовий союз проти Польщі. Згідно з даним договором Україна прийняла протекторат Московського царства при одночасному збереженні повної автономії (власні верховне й місцеве управління, військо, фінансова та судова системи, державні кордони тощо). Під впливом соціально-економічних, політичних, культурних умов життя в Російській імперії, через упровадження московського державного устрою та скасування (по 110 рокам договору 1654 року) української автономії демократичні цінності українського суспільства поступово "вимиваються" соціально-політичними й психологічними установками російської, а по суті східної (або азійської) політичної культури. У такий спосіб, через викладені вище суспільно-історичні умови, український народ, більшість якого опинилась під ярмом Російської імперії, дедалі більше підпадав під її вплив. Культура України, в тому числі й політична, дедалі більше розчинювалася східними (азійськими) компонентами, натомість природна її основа залишалася, безперечно, західною.

Про соціально-психологічну атмосферу, що панувала в Російській імперії, дуже влучно написав відомий російський філософ М.Бердяєв: "Інтереси будівництва, підтримки та охорони величезної держави посідали абсолютно виняткове й пе-

реважне місце в російській історії. Майже не залишалося сил у російського народу для вільного, творчого життя, вся кров йшла на укріплення й захист держави. Класи та стани були слабо розвинені й не відігравали тієї ролі, яку вони відігравали в Історії західних країн. Особистість була пригнічена величезними розмірами держави" [327, 12]. Всі ці чинники з урахуванням жорстокості східної деспотії, яку дуже важко переносила українська національно-індивідуалістична, західно зорієнтована психологія, сприяли формуванню в українському народі таких рис характеру, як провінційність, холопство, конформізм тощо.

Отже, підсумовуючи, можна зробити висновок: за довгі часи перебування на перетині західної та східної політичних культур власна політична культура українського народу, його ментальність сформувались як неповторний симбіоз різних компонентів культур (з перевагою все-таки західних компонентів). Це дає нам право й надію говорити про можливість еволюційного розвитку нашого суспільно-політичного ладу на шляху парламентської демократії. Характерно, що в дореволюційній Росії ліберальні політичні сили також висловлювалися за введення в країні парламентарної монархії або парламентської республіки. Проте, навесні 1917 року партія прогресистів проголосила себе прибічницею установаження федеративної демократичної республіки з президентською системою правління. Після захоплення влади більшовиками була проголошена нова держава — РСФСР, і вища влада в ній була передана не одній виборній особі — Президенту, а колективному представницькому органу — Всеросійському З'їзду Рад. Так було покладено початок радянської традиції державності — здійснювати фактичне панування однієї правлячої партії в умовах формального зосередження вищої державної влади в представницьких органах — з'їздах Рад, а потім на Сесіях Верховної Ради СРСР. У свою чергу, вищим органом влади, що постійно діє, був оголошений підзвітний з'їзду ВЦВК Рад, а пізніше — Верховна Рада СРСР.

Отже при створенні системи органів державної влади було відкинуто синергетичний принцип поділу влади. Вища влада в державі формально зосереджувалася в руках з'їзду — органу, що ні в якому разі не був парламентом, але за своїм представництвом повинен був відігравати роль певного всенародного віча.

Революція 1917 року начисто вибила нас із національної традиції державного устрою за вищезгаданою синергетичною схемою. Ми і сьогодні залишаємося від неї досить далеко. Слушним з цього приводу здається сьогодні зауваження О.Дергачова: “Конструювання української державності здійснюється неопублічними, келійними засобами, у віддаленості від суспільного загалу. При цьому горішня влада спирається переважно на колишній груповий, по суті недержавницький досвід, кланово-корпоративне розуміння національних інтресів” [328].

Таким чином, історична практика показує, що поєднання монархічного, аристократичного і демократичного елементів влади є найбільш гармонічним, а значить і ідеальним. Мабуть, найбільш яскравим політологічним прикладом усталеності політичної моделі є сьогодні США. Її батьки-фундатори створили демократичну палату і квазіаристократичний сенат, і посаду виборного монарха в особі президента. Більш того, О. Гамільтон, Т. Джефферсон і інші вважали, що США, як крупна держава, неминуче буде еволюціонувати у монархію.

У практиці ряду інших країн також значного поширення набули змішані форми правління, коли поєднуються елементи як парламентської, так і президентської республік. Типовим прикладом є V Республіка Франції. Центральною фігурою в системі вищих органів державної влади Франції є президент, який з 1962 р. обирається прямими виборами. Уряд формується президентом і відповідальний лише перед ним. Президент головує в Раді Міністрів, а прем'єр — в Кабінеті Міністрів, який лише готує рішення для Ради Міністрів. Президент, маючи право розпуску парламенту, наділений фактично більшою владою, ніж глава президентської республіки [284, 61-62].

Як співвідноситься синергетика форм влади з принципом поділу влади, що вважається чи не основною ознакою демократії в сучасному світі? У чому ж різниця, якщо в даному випадку також передбачається синтез влад? Розходження принципове, тому що йдеться саме про доповнення влад, а не про їхній поділ. Логіка доповнення містить у собі і внутрішні компенсації. Аристократія не дає можливості "розмахнутися" монархії настільки, щоб виродитися в тиранію, а демократія стежить за тим, щоб аристократія не виродилася в олігархію.

Принцип поділу влади немов би знеособлений, насамперед, можливістю швидко поповнити шляхом відповідних процедур законодавчі, судові і виконавчі органи людьми, найчастіше навіть випадковими і некомпетентними. З принципом же доповнення влади усе інакше: і монархія, і аристократія, і демократія повинні бути "традиційно-доспілими" в умовах певного суспільства. Вони і визначають його стабільність і, у свою чергу, самі потребують його стабільності для свого ви-зрівання.

Даний принцип, зобов'язаний своєму народженню, як вже зазначалося, на-самперед Монтеस्क'є і Локу, мав свої історичні передумови. З іншого боку, можна говорити про те, що він сконструйований штучно, його впровадження в реальні державні системи почалося тільки в XVIII сторіччі і співпало з виходом з історич-ної арени держав, улаштованих за схемою доповнення влади. Ймовірно, що прин-ципом поділу влади людство намагається компенсувати те, що воно загубило.

Чи можлива якась інша схема поєднання влади, ніж принцип їхнього поділу в сьогоденних історичних умовах? Мабуть, ні і тому є пояснення, пов'язані з об'є-ктивним і суб'єктивним характером сучасного суспільного розвитку. Об'єктивно, як уже згадувалося, принцип доповнення влади з його характерними елементами не застосовний через відсутність повного набору останніх.

Суб'єктивно те, що неусталеність сьогоденних державних систем і неймові-рний динамізм політичного життя потребує, по-перше, структурувати і визначити "посадові обов'язки" тих видів влади, що реально існують: законодавчої, виконав-чої і судової.

По-друге, в умовах існування цих влад не можна ігнорувати їхню спромож-ність до самозростання. В ідеальному варіанті життєдіяльності держави жодна з них не повинна домінувати над іншою і в певному поєднанні вони являють собою систему противаг над тією з влад, що прагне до цього самозростання. Цим, ма-буть, сьогодні визначений один з основних критеріїв політичної стабільності будь-якої політичної системи, що дозволяє підвести деякі підсумки з описаних вище ка-тегоріальних засад політичного ідеалу.

4.3 Рецепція і креативні можливості реалізації ідеалу соціальної, правової держави в сучасному суспільстві

Стосовно до політичного ідеалу слово рецепція (від лат. *receptio* — "прийняття") можна роз'яснити як запозичення, добір, переробка, засвоєння суспільною свідомістю різноманітних моделей політичного ідеалу або його конструктивних параметрів, вироблених історією. Перед тим, як дисертант спробує теоретично обґрунтувати ідеал соціальної, правової держави і, може бути, частково намітить шляхи реалізації цього ідеалу в Україні, потрібно завжди пам'ятати, що утопічний характер багатьох соціальних проєктів минулого полягав у тому, що суспільству нав'язували готові, далекі йому моделі, що воно заперечувало.

Ідеал соціальної, правової держави містить у своїй основі ідеал правової норми як відображення належного майбутнього правового регулювання. Вона фіксує немов би дальній план належного. У свою чергу найближче належне виявляється в третій стороні ідеалу: тут виробляються уявлення про те, як жити і поводитися людям у конкретних життєвих ситуаціях, щоб не порушувати існуючих норм права. В остаточному підсумку, дійсне розглядається крізь призму обов'язкового, належного відображення юридичних законів. Виділене в трьох цих аспектах дає цілісний правовий ідеал. На реальному шляху до цього ідеалу існує множина перепонів і матеріального, і духовного характеру, котрі ще необхідно перебороти.

Безпосереднє звертання до історичного досвіду формування соціальної, правової держави із необхідністю виводить на ті принципи, що складають його основу. Скажімо, якщо ідеал релігійний втілював у собі принцип примусового універсалізму, що знайшов свій відбиток у діяльності інквізиції, як органа, що спонукає, то, навпаки, ідеал соціальної, правової держави заснований на універсалізмі добровільному.

У свою чергу, як підкреслює К. Сипнович, універсалізм прав дозволяє різним групам об'єднуватися навколо загального політичного ідеалу [329, 63].

Самі принципи соціальної, правової держави, виникли не відразу. Їх формували ідеї різних політичних мислителів минулого, а сьогодні в юридичній та полі-

тичній науках спостерігається швидке зростання інтересу до осмислення таких проблем, як «правова, держава», «демократичне суспільство», «громадянське суспільство», чому вельми сприяють ґрунтовні праці українських вчених — Ю.Шемшученка, В.Тація, В.Погорілка, В.Авер'янова, В.Цветкова, В.Селіванова, П.Рабіновича, В.Шаповала, В.Копейчикова. Однак цього не можна сказати щодо проблеми соціальної держави, навіть нині, в період бурхливого розвитку вітчизняної правової та політичної теорії. Зазначена проблема здебільшого залишається поза межами ґрунтовних теоретико-методологічних досліджень. Вже перші кроки в напрямку визначення сутності поняття соціальної, правової держави змушують чітко встановити те предметне і понятійне коло, в межах якого застосовується зазначене поняття в політичній і юридичній науці. Зокрема, поняття соціальної держави нерідко зустрічається в контексті таких термінів, як «правова держава», «демократичне суспільство» та «громадянське суспільство». Водночас сама спроба визначення сутності поняття соціальної держави через виділення її основних функцій у суспільному житті погребує чіткої дефініції: як слід розуміти мету соціальної держави, де її слід шукати: у сфері політики, чи економіки, чи права.

Справа в тому, що сама концепція соціальної, правової держави ще не є в сучасній юридичній та політичній науках усталеною. Навколо неї ведеться багато суперечок: щодо механізмів реалізації, основних функцій, того суб'єкта, який повинен брати на себе повну відповідальність у процесі застосування норм соціальної, правової держави тощо. Нині між державою та політикою утворився своєрідний вакуум, політико-правова порожнеча. «Державницька ідеологія ще не має відповідних політичних сил, — за словами Ю.Римаренко, — нема достатнього зв'язку державних установ з громадсько-політичними силами, не вироблені стратегія, методи українського державотворення, а політична, правова, філософська думка ще не розробляли ці основні положення»[330, 190]. Більше того, протягом певного часу, як про це свідчать численні соціологічні опитування, в Україні спостерігалося значне зростання показників недовіри населення щодо спроможності та інтенцій держави гарантувати встановлені новою Конституцією права громадян на гідне існування. До того ж, як зазначає В. Цветков, прагнення зруйнувати тоталітарну

державу не було підкріплено чіткими уявленнями про принципи створення нової демократичної держави [331, 283]. З цим було пов'язане і те, що у Ю.Римаренка позначається надзвичайно влучним терміном «хвороба антидержавності». Зрозуміло, що за таких умов усі спроби зблизити позицію держави як такої, що офіційно заявила про своє прагнення рухатися у напрямі створення гідних умов існування для своїх громадян, гарантування їх конституційних прав і обов'язків, та позицію численних політичних партій, які опікувалися насамперед проблемами входу до державної влади, були приречені на невдачу.

Почнемо з того, що термін «правова держава» історично сформувався досить пізно, хоча сама ідея правової держави є «ною» і достатньо «старою» одночасно. Значний вплив на формування теоретичних уявлень, а згодом і практики функціонування правової держави справили політико-правові ідеї Стародавньої Греції та Риму, як і античний досвід демократії, правопорядку та республіканізму. У науковій літературі можна зустріти думку про те, що основоположником ідеї правової держави є Іммануїл Кант [332, 255]. Йому належать дві фундаментальні ідеї. Перша — держава це організація, що діє на основі і відповідно до права, і, як продовження — він показав, що право і закон не є те саме. Одна з антиномій Канта проголошує: "або необхідність, або вільна сваволя". Кант під правом мав на увазі реальну свободу, а закон — юридичне оформлення міри, адже можна створити таке законодавство, при котрому ніякої свободи не буде.

Інша ідея — пов'язана зі співвідношенням держави й особистості: що в державі юридично вони повинні бути рівні. Звідси виходило, що правова держава — це суспільство, де держава й особистість мають взаємні, юридично закріплені права й обов'язки. Якщо це не так, то особистість не є власне громадянином правової держави. І. Кант не вживав ніде прямо термін "правова держава", але він у цілому висловив його дух. Вперше ж його було вжито в німецькій юридичній літературі — у працях К.Велькера (1813), Р.Моля (1833), після чого почали широко застосовувати як у політико-правовій, так і в соціально-філософській літературі. Так, за часів Російської імперії поняття правової держави розроблялося у працях Б.Кістяківського, П.Покровського, Б.Чичеріна, П.Новгородцева та інших.

Разом з тим, у теоретичному аспекті фахівцями все ще піднімається питання про наукове розуміння соціальної, правової держави і громадянського суспільства (сьогодні фактично ці дві категорії, зазвичай, вживаються разом). Так, якщо сьогодні відштовхуватися від колись дуже звичного для нас ленінського визначення держави, у якому воно виступає "машиною для підтримки панування одного класу над іншим", або "дрюком", — за словами Леніна, — то і з теоретичної, і з практичної точок зору до істинного розуміння соціальної, правової держави ми анітрохи не наблизимося. У всякому разі ясно, що звести сьогодні розуміння держави тільки до його класової природи неправомірно. Ідея правової держави фактично передбачає не стільки підпорядкування державної влади певним надконституційним нормам, скільки обмеження її всемогутності в інтересах гарантування прав окремого індивіда перед державою.

Для правової держави, як пише В.Савельєв, необхідно, щоб усі, «в тому числі й сама держава, дотримувалися законів ... з тією лише умовою, "щоб самі ці закони були правовими" [333, 27]. Тобто, використовуючи поняття правової держави, слід мати на увазі таку державу, яка б виходила з принципів права при формулюванні своїх законів, втіленні їх в життя, та й, взагалі, в процес здійснення всіх своїх функцій, що, в свою чергу, стає можливим лише тоді, коли організація політичної системи влади здійснюється на правових засадах і відповідає вимогам права. Тому під правовою державою слід розуміти державу, в якій «здійснюється верховенство закону, неухильно охороняються права і свободи громадян, панує соціальна справедливість» [334, 23].

З іншого боку, труднощі формування соціальної, правової держави полягають в тому, що сам цей ідеал належить традиції західноєвропейського лібералізму і механічно не може бути перенесений у нашу маргінальну політичну і правову культуру. Справа в тому, що в історичній перспективі, зміст, що вкладений у розуміння соціальної, правової держави змінився настільки, що можна говорити навіть про протилежність у його трактуваннях. Слід погодитися з С.Лінецьким, який зазначає: «механічна трансляція будь-якої теорії на непідготовлений для цього ґрунт, в якісно інші соціально-історичні умови неминуче призводить... або до

відтворення суспільством чужої для нього теорії, або до її насильницького запровадження «згори» [335, 13]. Не можна забувати й про те, що складність сучасної ситуації в Україні посилюється накладенням двох різних процесів. З одного боку, перехід від стану одного із залежних регіонів наддержави до стану самостійної держави, руйнація старої авторитарно-бюрократичної системи, а з іншого — спроби утвердити на політико-правовому і державно-суспільному рівні нову модель суспільного розвитку, основними рисами якої повинні стати «змішана економіка, політичний плюралізм, громадянське суспільство та соціальна, правова держава» [336, 20].

За радянських часів була поширена теза про те, що будь-яка держава є «за своєю природою» правовою, оскільки жодна держава не в може існувати поза певним чином встановленим правовим полем. Це призвело до фактичного нівелювання змісту самого цього поняття. Навіть теза про верховенство закону як основну рису правової держави не змінила ситуацію на краще, адже, як виявилось, верховенство закону може забезпечити і тоталітарна держава [337, 44-49]. На підтвердження цього можна навести чимало прикладів. Наприклад, З. Гамсахурдія у свій час заявляв про те, що Грузія — правова держава. Проте згортання прав автономії, диктатуризація, зведення в абсолют національної приналежності не є ознаками правової держави.

Лідер ліберально-демократичної партії Росії В. Жириновський також говорив про правову державу, але називав такі заходи на шляху до її здійснення, котрі законними не назвеш: повернення до унітаризму, до губерній, що також нічого спільного з істинним поняттям правової держави не має.

Розуміння правової держави було доповнено поняттями громадянського суспільства та демократичної держави. Більш того, центральною проблемою політичної думки держав Східної Європи став конфлікт між громадянським суспільством і державою. Проблема часто формулюється гранично різко: громадянське суспільство або держава [338; 339, 24-32; 340, 54-64].

Якщо говорити про теоретичні основи, то, починаючи з Аристотеля і до середини XVIII сторіччя, громадянське суспільство розумілося просто як об'єднання

громадян, що підпорядковувалися певній політичній владі як правило у формі аристократії або монархії. Громадянське суспільство розумілося винятково як політичне утворення. Коротко говорячи, воно виступало синонімом поняття форми правління або держави, тобто, дане поняття було набагато вужчим за сучасне: тут припускалися такі відносини між людьми, що регулювалися за допомогою політики. У результаті цього з'явилося таке поняття як "політичне суспільство".

Для Нового часу характерно таке розуміння громадянського суспільства і соціальної, правової держави, що у цей період розглядається як суспільство буржуазних приватних власників, вільне від політичного регулювання і державного втручання, де на місце політичного панування людини над людиною підводяться, відповідно до принципу свободи особистості і власності, відносини панування людини над речами.

З другої половини XVIII сторіччя відбувається формування іншого розуміння громадянського суспільства, що багато в чому пов'язано з теорією природного права епохи Просвітництва і Французької революції. Найбільш ємне трактування громадянського суспільства міститься в головних гаслах Французької революції: "Свобода", "Рівність", "Братерство". Таке розуміння цілком виключає уявлення про владу людини над людиною як спосіб регулювання соціальних відносин [341, 125-138]. Ця ліберальна концепція громадянського суспільства і лежить в основі сучасної його теорії [342; 343, 26-35].

Чи можна застосувати її для сучасного періоду державного будівництва? Як певну форму прояву політичного ідеалу, можливо. Проте, відомі західні політологи Е. Каменски, Д. Ловель, В. Малін, А. Тей і ін. вважають, що становлення громадянського суспільства, пов'язане з розвитком ринкових відносин, неминуче призведе до нерозуміння і навіть протидії з боку громадян, тому що наслідком його стануть зростання соціальної й економічної нерівності, зростання спекуляції, ламка традицій і інші обставини, що не будуть сприйняті громадянами. Тому ці дослідники звертають увагу на ті проблеми, від успішного рішення яких буде залежати можливість формування громадянського суспільства, у тому числі й в умовах сучасної України: розвиток демократії, загальної і політичної культури, механізму

функціонування владних відносин, формування ринкових відносин [344]. Р. Дарендорф узагалі застерігав, що громадянське суспільство ніхто не будував, воно розвивається самостійно, а завдання держави складається в тому, щоб створити для цього відповідні умови [345, 44].

Громадянське суспільство можна визначити, за К.Гаджієвим, як «систему забезпечення життєдіяльності соціальної, соціокультурної і духовної сфер, їх відтворення і передачі від одного покоління до іншого, систему самостійних та незалежних від держави суспільних інститутів, що покликані забезпечити умови для самореалізації окремих індивідів та колективів, реалізації приватних інтересів, чи індивідуальних, чи колективних» [385, 80]. За визначенням Г.Щедрової, у громадянському суспільстві розвинуті економічні, культурні, правові та політичні відносини, що складаються між його учасниками, а тому воно не залежить від держави, а взаємодіє з нею [334, 14].

Дещо інший підхід до тлумачення сутності громадянського суспільства пропонують В.Пугачов та О.Соловійов. На їх думку, слід чітко розрізняти два значення терміна «громадянське суспільство»: широке і вузьке. В широкому сенсі громадянське суспільство включає всю безпосередньо не охоплювану державою та її структурами частину суспільства, тобто все те, «до чого у держави не доходять руки» [346, 196]. І з цього випливає, що громадянське суспільство може існувати як в умовах демократичного, так і авторитарного режиму (і лише тоталітаризм означатиме його повну нівеляцію). У вузькому, чи безпосередньо науковому, значенні громадянське суспільство настільки пов'язане з правовою державою, що їх існування одне без одного неможливе. Тому в цьому сенсі громадянське суспільство є розмаїттям не опосередкованих державою взаємин вільних і рівноправних індивідів в умовах ринку та демократичної правової державності. Попри певну методологічну відмінність цих двох наукових позицій між ними є й суттєва схожість у питаннях співвідношення між демократичною, правовою, соціальною державою та громадянським суспільством.

Як зазначав у своєму виступі на московському юридичному симпозиумі 1995 року академік Г.Шахназаров, «правова держава — це не просто держава, в якій

дотримуються заснованих на праві законів, а й плюс до того демократична держава» [372, 5]. За словами Президента України Л. Кучми, “...треба виходити з того, що вирішення всього комплексу питань соціального розвитку можливе лише у суспільстві, яке базується на засадах демократії, приватній власності та ринкових відносинах. Демократія, як і правова держава загалом, є за своєю сутністю унікальними інструментами соціалізації всіх ланок суспільного розвитку, реалізації принципу справедливості, надійного захисту свободи та вільного розвитку особистості. Тож і в цих питаннях мають забезпечуватися комплексність та взаємозбалансованість” [347, 4].

Як зауважує О.Цельєв щодо співвідношення суспільства і держави, «крім суті і змісту, держава в громадянському суспільстві повинна ще й мати певні якості та ознаки... вже давно у юридичній літературі таку державу, яка б за сумою своїх ознак підходила до існування у громадянському суспільстві, називають правовою державою» [348, 21].

Тепер, повертаючись до сутності соціальної держави, варто поставити запитання таким чином: чи може бути реалізовано цей ідеал соціально орієнтованої держави у неправовій, недемократичній державі, поза контекстом функціонування громадянського суспільства? На перший погляд, відповідь повинна бути позитивною. При цьому спадає на думку Радянський Союз, який важко визнати демократичною країною, про що, зокрема, пише В.Полохало [349, 4], та проголошене гасло забезпечення державою цілого ряду соціальних функцій, які й насправді виконувалися (соціальне страхування, виплата пенсій, безкоштовна освіта, медицина і т. ін.). Але подібна відповідь, по суті, прирівнює, як зауважують І. Беляєва та Н.Малафєєв, «соціальне партнерство» до «патерналізму» [350, 92-93], а «соціальної держави» до «патерналістської держави», що бере на себе функції опіки над усім суспільством, на реалізацію яких не накладається жодних обмежень. Держава, говорячи мовою психоаналітиків, засвоїло собі функції Батька. Громадянин, у свою чергу, що надбав інфантильних рис, не наслідуював втручатися в його справи. Наслідком цієї ситуації стало постійне чекання провідних вказівок чи покарань від держави — як дитина чекає від батька рішення всіх проблем. І як зако-

номірний наслідок виник так званий «культ особистості», котрий означав, що з особистісним принципом у розвитку країни покінчено. Так, за словами В. Кантора, була створена російська катастрофа [351, 21]. Нехтування правами людини, як зазначають Г.Мальцев та Є.Лукашкова [352, 58], було не наслідком випадкової деформації радянського суспільства, а від самого початку закладалося в політичну доктрину та практику державно-правового розвитку. Адже та доктрина, якою керувалися радянські державотворці, була заснована не на автономії особистості та її прав, а на ідеї визначального впливу соціального оточення, пріоритету класових, колективних та державних інтересів. «Радянська правова держава», зазначає В.Цветков, є не чим іншим, як «диктатурою партдержноменклатури та пануванням командно-адміністративних методів управління»[353, 17].

Б.Кістяківський у статті «На захист права» писав, що російська суспільна думка ніколи не висувала ідеї правової особи, обидві сторони цього ідеалу — особистість, яка дисциплінується правом та стійким правопорядком, і особистість, яка наділена правами і свободами та вільно використовує їх, були нехарактерними для російської інтелігенції [354, 52]. Проте було б великою помилкою вважати, що проста руйнація тоталітарної системи автоматично спричинить зміну ставлення щодо прав людини, державного визнання їх пріоритету, принципу верховенства права. «Падіння авторитаризму — це не завжди перемога правової держави», — пише В. Цапф [355].

За визначенням О.Здравомислова, патерналістська модель суспільного устрою «передбачає відмову від будь-яких спроб народу осмислити свої інтереси та реалізувати їх... пропонується погляд, згідно з яким держава знає, що потрібно народові краще за сам народ» [356, 159]. Головна відмінність соціальної, правової держави від патерналістської полягає в тому, що в першій не держава визначає права і свободи громадян для того, щоб опісля їх гарантувати, а навпаки, як пише В.Шаповал, «за будь-яких умов права і свободи людини і громадянина визначають межу діяльності держави»[357,8]. До цього ж висновку про ототожнення соціальної і патерналістської держави ми прийдемо і в тому випадку, якщо вважатимемо, що соціальна держава можлива поза реалізацією норм правової держави.

Разом з тим, яскравим феноменом у процесі утвердження нового політичного ідеалу після Жовтня 1917 р. став правовий нігілізм, при якому право вважалося неповноцінною і неприйнятною формою регулювання соціального життя. У ньому бачили відживаючий інститут, що лише на час і в силу сумної необхідності був запозичений у старих експлуаторських класів. Правові норми заперечувалися взагалі а завдання захисту особистої незалежності — громадянської, трудової, майнової, творчої об'являлося несуттєвим.

Правовий нігілізм виражав себе не тільки в теоретичних міркуваннях, він істотно деформував і мову. Наприклад, вираз "буржуазне" поєднувалось із словом "право" у якості постійного негативного епітета. Це ж відноситься до таких понять, як "парламентаризм", "юридична особа", "формальна рівність". Навіть саме слово "особистість" набуло знущального відтінку і в побутовій мові використовувалося в якості негативного ярлика. І навпаки, слово "маса" набуло величезної значимості. Воно зрослося із виразами "народна", "трудова", "революційна" і практично втратило споконвічно закладений у нього соціально-критичний зміст.

Правовий нігілізм відсвяткував свій перший тріумф, мабуть, 5 січня 1918 року, коли були розігнані Установчі збори. Саме в цей період була закладена підпорядкованість законів ідеї "майбутнього щастя всього людства". Декрет РНК від 21 лютого 1918 року "Соціалістична батьківщина в небезпеці" завжди відбивався в нашій свідомості в емоційно-шляхетній формі. Але мало звертали увагу на те, що він узаконив розстріли без слідств спекулянтів, "німецьких шпигунів" тощо, розкриваючи занадто широкий спектр індивідуальностей. Тому і репресії, раз на те пішло, повинні були бути строго індивідуалізовані і з необхідністю доведені, але цього не відбувалося. Достатньо глянути в бабелівську "Конармію", щоб побачити, як в ім'я створеного ідеалу губилася свідомість цінності окремого людського життя, вироблялася навичка до військово-терористичного способу вирішення будь-яких нагальних проблем, що збереглося і після того, як були розбиті Юденіч, Врангель, Денікін, Колчак та інші.

Повернення до пріоритету загальнолюдських цінностей і верховенству закону почався після XX з'їзду партії (1956 р.), що прийняв по доповіді М.Хрущова іс-

торичне рішення " Про подолання культу особистості і його наслідків". Характерно те, що поняття соціальної, правової держави в ту пору не вживалося, але конкретні установки, що відстоювала КПРС, відповідали його основному змісту. Був проведений перший акт реабілітації жертв сталінського терору.

Водночас, повернення до принципу верховенства закону ще не було повним і остаточним. Адже по суті, М. Хрущов у якійсь мірі залишався спадкоємцем Сталіна і засвоїв усі його якості, включаючи нігілістичне відношення до законності. Так, у 1962 р. у Новочеркаську були розстріляні робітники, що вийшли на економічний страйк. Їм було пред'явлене обвинувачення в бандитизмі, чого насправді не було. Вирок був винесений типово сталінський: остаточний і безжалісний. З іншого боку, для М. Хрущова було характерним безпосереднє втручання в карні процеси, і саме при ньому закон одержав неначе обернену силу. За період його знаходження при владі Кримінальний Кодекс СРСР став рекордсменом для статей, що передбачали страту.

У судово-правовій практиці 60-70-х років намітилася й інша скрута, уже не характерна для періоду культу особистості, але пов'язана з одним із постулатів правового нігілізму. Утопічне уявлення про безпосередню близькість комунізму, що проникло в багато програмних документів тих років, дозволяло припускати, що суспільство впритул підійшло до періоду "відмирання права" і що цей процес можна форсувати шляхом заміни покарання по суду морально-виховними санкціями партійних і громадських організацій. Приміром, широке поширення одержала практика передачі обвинувачуваного "на поруки трудового колективу". Було встановлене правило, відповідно до якого малозначимі справи, що не являли "серйозної суспільної небезпеки", узагалі не передавалися до суду. Злочинці, що мали високі зв'язки, потрапляли під захист і так званого "телефонного права".

У жовтні 1964 р. М. Хрущова на посаді глави держави замінив Л. Брежнєв. За його часів ідея і справа соціальної, правової держави взагалі виявилися під погрозою існування. Наприклад, у Конституції СРСР 1977 року був проголошений такий принцип законності, що навіть партійні організації зобов'язані були діяти в його рамках, а діяльність Рад, у свою чергу, повинна була бути підпорядкована

партійним організаціям. Як ніколи за Л. Брежнєва процвітала політика протекціонізму, корупції, злочинності. Особливе місце займала фальсифікація багатьох юридичних моментів, практика необґрунтованих відмов у порушенні кримінальних справ і прямого приховання злочинів.

Ю. Андропов завдав першого удару по корупції, проте проведена політика масових облав, що хоча і мала мету досить благородну, за своїми методами була незаконною. К. Черненко згадують, як правило, з іронією й у зв'язку з двома моментами: гальмуванням суспільного прогресу і відновленням Молотова в членах КПРС. Реформи М.С. Горбачова поставили СРСР на шлях демократичних перетворень. Але чи готовий був народ до реалізації того ідеалу демократії, що відкрили його очам? З точки ж зору ідеалу соціальної, правової держави, М. Горбачов відкрив шлях політичному плюралізму, як найважливішому елементу соціальної, правової держави.

У практичному ж аспекті відносного досягнення ідеалу соціальної, правової держави при всіх цілеспрямованих зусиллях, мабуть, треба десятиліття, перед тим, ніж вдасться створити щось схоже на ефективно чинну соціально-правову державу, що виникає не на порожньому місці і не в результаті прийняття пакета законів. Спроба реалізації цього ідеалу уже відбувалася, але на рівні механічного з'єднання "соціалізму" із "соціально-правовою державою", що призвело до розпаду СРСР, загострення міжнаціональних протиріч, посилення сепаратистських тенденцій у створених на його території державних об'єднаннях, економічній кризі і росту злочинності.

У якій відносній формі може бути на практиці виражений ідеал соціальної, правової держави? В. Якушик, приміром, виділяє такі концепції правової держави і відповідні ним теоретично і реально функціонуючі моделі політичного устрою:

1/ консервативно-демократичні, для яких властивий захист інститутів політичної демократії і ринкового господарства при обґрунтуванні необхідності зберігання мінімальної ролі держави в регулюванні відносин соціально-економічного характеру;

2/ соціал-демократичні, що припускають більш широкий спектр соціально-економічних прав і свобод громадян, що приділяють більше уваги проблемам розвитку безпосередньої демократії і висувають ідеї соціалізму як альтернативу капіталізму;

3/ ліворадикальні, що припускають зберігання тих або інших інститутів авторитарної або автократичної влади в перехідний період, а також або цілком, або значною мірою заперечують цінність механізмів ринкового господарства;

4/ праворадикальні — фашистські, нацистські тощо, яким властивий захист автократичної, тоталітарної влади як соціально-політичного ідеалу;

5/ традиціоналістські — національно-консервативні, номенклатурно-консервативні тощо, що забезпечують зберігання застійних інститутів недемократичної влади.

Узагальнюючи положення різноманітних концепцій соціальної, правової держави, можна виявити і такі принципи його побудови: недопущення державою анархії в суспільних відносинах; сваволі з боку держави і переваження в його діяльності методів нормативного регулювання суспільних відносин; обов'язкове оформлення державної сваволі (!) у правову форму шляхом здійснення діяльності держави на основі чинних законів, що володіють із погляду держави вищою юридичною чинністю [358, 179].

Подані концепції різноманітних типів правової держави являють і своєрідне віяло політичних ідеалів, що можуть формуватися виходячи з наявного стану суспільної свідомості, політичної культури суспільства, ментальності нації тощо. Це віяло, цілком ймовірно, може бути розкрите ще ширше за рахунок екстраполяції в майбутнє тих або інших уявлень про розвиток сучасних суспільств і можливості виникнення нових типів цивілізацій. Водночас, не можна виключати сьогодні утопічні моделі організації і функціонування управлінських структур, що здаються утопічними. У дану проблему може бути включений і історичний досвід демократичних політичних систем античного світу, середньовіччя, деяких режимів "освіченого абсолютизму" і "освічених аристократій", а також ряд інших моделей політико-правового устрою.

Але говорячи про нашу Українську державу, обов'язково слід мати на увазі, що ми хочемо її бачити не тільки правовою, але й демократичною. Як зазначає Б.Лазарев, «державна не може бути справді правовою, якщо вона не демократична, і не може бути соціальною, якщо вона не правова» [372, 11]. Соціальна держава завжди здійснює свої цілі та принципи у формі правової державності, хоча при цьому рухається у напрямку якнайбільшої гуманізації суспільних стосунків шляхом розширення прав особистості та наповнення правових норм більш справедливим змістом.

Спільність між правовою та соціальною державою полягає в тому, зазначає О. Скрипнюк, що обидві покликані забезпечити благо кожного окремо взятого індивіда: чи шляхом запровадження правових гарантій громадянських та політичних прав особистості та встановлення чітких меж можливого державного втручання, як це робить правова держава, чи соціальною безпекою та матеріальними умовами вільного і гідного існування своїх громадян, як це робить соціальна держава. Хоча соціальна держава передбачає існування ще однієї політико-правової визначальної ознаки, яка, власне, і відрізняє її від правової держави [362, 27]. Справа в тому, що правова держава не втручається у процес розподілу чи перерозподілу суспільного багатства та державних ресурсів, у той час як соціальна держава саме цим і займається, хоча й поважає при цьому такі правові норми, як рівноправність усіх форм власності, недоторканність приватної власності, персональна відповідальність тощо. В умовах демократичної, правової держави соціальне регулювання, здійснюване з боку соціальної держави, краще за все, як пише К.Ростіашвілі, описувати з допомогою такого поняття, як «вплив» [359, 66], тобто здатності такого політико-правового суб'єкта, як держава, впливати на решту політичних суб'єктів, аніж використовувати такі поняття, як «влада» та «примус».

С.Черняхівський формулює це запитання так: «що за інтереси репрезентує соціальна держава?» [360, 52]. Відповідь на нього має принципове значення. Тому у відповіді слід уникати будь-якої двозначності, яка виявляється у розмиванні межі між поняттями «державний інтерес» та «суспільний інтерес».

Грунтуючись на змісті Конституції, можна, на думку Г. Гетьмана, визначити соціальну державу як таку, що прагне і здатна здійснити політику, спрямовану на забезпечення громадянських прав для всіх членів суспільства, гарантування умов для гідного життя людей, а також створити умови для вільного і всебічного розвитку особистості та забезпечити реалізацію втілених у законній формі інтересів кожного громадянина у поєднанні з інтересами всього суспільства [361, 4-5].

Тому, обираючи певний ідеал правової, соціальної держави для майбутньої України, потрібно конкретно визначити, за яким зразком ми її будуватимемо, а виходячи з цього, чітко усвідомлювати всю гаму наслідків, які супроводжують реалізацію тієї чи іншої моделі. При цьому не йдеться про дотримання позиції, яка взагалі відкидає цінність та ефективність соціальної, правової держави, йдеться лише про ступінь втручання держави в суспільні та економічні процеси, а також про непотрібність повторювати помилки сліпої рецепції тих чи інших західних моделей на українському ґрунті.

За словами О. Скрипнюка, концепція соціальної, правової держави фактично покликана сприяти створенню такої системи організації суспільного життя, яка була б спроможна захистити людину від прикросців економічної ситуації. Що ж до майбутнього розвитку цієї концепції, то її практична реалізація має відбуватися у двох основних напрямках: 1) забезпечення кожній особі мінімального прибутку, який би дав змогу гідно існувати — завдяки розробці соціально орієнтованих нових програм; 2) розширення та вдосконалення вже існуючих програм [362, 73].

З іншого боку, Україна сьогодні зштовхується з такими серйозними труднощами економічного і соціального порядку, котрі за певних умов можуть змінити загальний напрямок розвитку української держави у бік, протилежний реалізації цієї ідеї соціальної, правової держави. Застосування теоретичних здобутків зарубіжної юридичної та політичної науки до української ситуації кінця ХХ століття змушує констатувати, що соціальна реальність України, як пише М.Мокляк, виявилася «настільки деформованою», що розбудову громадянських структур та соціальної, правової держави доводиться починати майже з нуля [363, 234]. Тому вже на першому етапі ринкових реформ і демократичних перетворень у напрямку

створення відкритої, соціально орієнтованої, правової держави у суспільно-політичній науці чітко окреслилися дві крайні тенденції. З одного боку, страх перед державною машиною з її репресивною репутацією, перед апаратом влади й упередженість щодо будь-якої форми опіки з її боку, а з іншого — віра в її всемогутність і сподівання на неперервний державно-правовий та економічний патерналізм. При цьому, кажучи про створення належних умов у зв'язку з розвитком правової та політичної науки, слід чітко усвідомлювати, що побудова в Україні соціальної, правової держави, як пише О.Заєць, «вимагає розробки нової правової доктрини, у тому числі теоретичного переосмислення взаємозв'язку права і держави, оновленого розуміння права, суті правотворення»[364, 87].

Слід погодитися з О. Зайцем відносно того, що практична розбудова правової держави в Україні "пов'язана з посиленням легітимації влади, забезпеченням у суспільстві свободи, ефективним функціонуванням принципу поділу влади, дотриманням її окремими гілками принципу верховенства права, відповідністю законів суспільній етиці, усуненням численних порушень прав і свобод людини і громадянина, посиленням стабільності законодавства, декриміналізації суспільства" [365, 7].

Зазначені питання набувають особливої актуальності в контексті проведення в Україні державно-правової реформи, метою якої є побудова основ демократичної, соціальної, правової держави, як і створення дійової системи державного забезпечення конституційних прав і свобод людини, умов для соціального і правового прогресу. Реалізація цієї мети в ході державно-правової реформи, за словами Є.Назаренка [366, 54], здійснюється шляхом вирішення трьох основних завдань: а) створення законодавчої бази, яка має визначити на основі Конституції України організацію, соціальне спрямування та зміст функціонування органів державної влади і місцевого самоврядування; б) реорганізації державного апарату, органів місцевого самоврядування з точки зору відповідності їх діяльності вимогам Конституції і тих нових законів, що приймаються на її основі; в) забезпечення конституційності, законності та справедливості нормотворчої і правозастосовчої діяльності органів та посадових осіб державної влади і місцевого самоврядування, підвищен-

ня ролі суду як гаранта конституційності, законності та справедливості цієї діяльності. Отже, кожне з цих завдань передбачає попереднє визначення тієї концепції, згідно з якою відбуватиметься процес державно-правового реформування.

Особливо важливою для соціально орієнтованої економіки і соціальної держави є проблема співвідношення ефективності і справедливості. Мова йде проте, що ефективність держави потрібна для максимізації загальних умов добробуту. Але в той же час, ефективна держава не враховує необхідності справедливого перерозподілу.

Таким чином, перед сучасною соціальною державою виникає складне завдання поєднання економічної ефективності і соціальної справедливості, які є тими факторами, від яких залежить підтримка або спротив населенням діючій владі й політиці, яка нею проводиться. В проекті Програми діяльності Кабінету Міністрів України «Реформи заради добробуту» підкреслюється необхідність утвердження принципів соціальної справедливості, піднесення добробуту громадян України до середньоевропейського рівня. Виходячи з цього, серед стратегічних цілей урядової політики проголошуються розвиток людського потенціалу, зниження рівня бідності та примноження багатства нації. Зниження рівня бідності передбачає зростання реальних доходів громадян; зниження рівня безробіття; забезпечення дієвого соціального захисту [367].

На думку К. Гаджієва, істинна справедливість “потребує ставитися до всіх людям як до рівних, але в той же час не містить прагнення примушувати їх стати рівними, оскільки це потребувало б адміністративного зрівняння нерівних за своїми здібностями людей. Це, у свою чергу, означало б нерівне і, отже, несправедливе ставлення до них” [368, 384]. У сучасному світі більшістю громадян справедливою визнається рівність, яка виражається в однакових для кожної людини життєвих шансах, можливостях для самореалізації особистості, її розвитку або ж одержання кожною того, що вона заслужила.

Отже, сьогодні в цілому зрозуміло, що правова держава, яка розвивалася відповідно до ідеалів лібералізму, не перешкоджає ні монополізації економіки, ні економічним кризам, ні зростанню соціальної нерівності, а веде до різкого розша-

рування суспільства, збагачення одних і зубожіння широких мас трудящих, соціальних потрясінь і розколу суспільства. Як відзначає український вчений В. Бабкін, на Заході вже прийшли до розуміння необхідності трансформації ліберальної демократії в соціальну, правової держави в соціальну правову, негативних свобод — у позитивні [369, 72]. Особливо важливою для соціально орієнтованої економіки і соціальної держави є проблема співвідношення ефективності і справедливості [370, 55]. Мова йде про те, що ефективність держави потрібна для максимізації загальних умов добробуту. Але в той же час, ефективна держава не враховує необхідності справедливого перерозподілу. Отже, перед сучасною соціальною державою виникає складне завдання поєднання економічної ефективності і соціальної справедливості, які є тими факторами, від яких залежить підтримка або спротив населенням діючій владі й політиці, яка нею проводиться.

Реалізація ідеалу соціальної, правової держави в Україні має супроводжуватися загальною гуманізацією суспільних відносин, що зумовлює актуалізацію класичної соціально-політичної та правової тріади «людина — держава — суспільство». Адже гуманний тип соціальної держави означає насамперед реалізацію особистості в державі. Як зазначає М. Мокляк, «гуманізація суспільних відносин — це пошук основ, нових меж та форм соціалізації індивіда, щоб він реалізував себе як творець прогресивніших форм суспільного життя» [363, 236]. Тобто, як було зазначено вище, соціальна, правова держава не є чимось, що суспільство може отримати «автоматично». Означену тезу підтверджує і В.Кулик, коли акцентує увагу на тому, що соціальні досягнення та законодавче регулювання, здійснюване соціальною державою, «не є автоматично притаманними ринковій економіці, вони мають завойовуватися щодня» [371, 15].

Запровадження принципу верховенства закону, як пише В. Кудрявцев [372, 7], ще не означає того, що цей закон збігатиметься з правом. Особливо це стосується штучного створення протистояння між принципами соціальної, правової держави та ринкової економіки. Справедливе сьогодні, на погляд автора, зауваження Х.Л. Харта, котрий вважає, що не можна обминути важливу проблему співвідношення між правом і мораллю [373, 183], а тим більше сьогодні, коли йдеться

про розбудову соціальної, правової держави. Існує багато різноманітних видів стосунків між правом та мораллю, і немає нічого, що можна з користю виокремити для дослідження як єдине, визначене відношення між ними. Натомість важливо вирізняти деякі з багатьох речей, які можна мати на увазі, стверджуючи або заперечуючи зв'язок між правом і мораллю. Те, що декларується, інколи являє собою тип зв'язку, який навряд чи хтось колись заперечував; однак його незаперечне існування може хибно сприйматися як ознака якогось більш сумнівного зв'язку або навіть помилково вважатися за такий. Отже, не можна серйозно заперечувати проти того факту, що розвиток права завжди й скрізь зазнавав глибокого впливу як з боку звичайної моралі та ідеалів окремих соціальних груп, так і з боку різних форм освіченої моральної критики, до якої вдавалися люди, чий моральний кругозір був ширшим за прийняту на той час мораль. Однак цю істину можна неправомірно вважати за виправдання іншої пропозиції, а саме: правова система мусить виявляти певну специфічну узгодженість з мораллю чи справедливістю, або ґрунтуватися на поширеному переконанні в існуванні морального обов'язку підкорятися їй. З іншого боку, хоча ця пропозиція може бути в якомусь сенсі слушною, з неї не випливає, що критерії юридичної чинності окремих законів тої чи іншої правової системи мають містити явні чи приховані посилення на мораль або справедливість.

Отже, соціальна політика, здійснювана соціально орієнтованою, демократичною, правовою державою, може дати реальні позитивні результати не тоді, коли вона протиставляється ринковим реформам, а коли вона рухається разом з ринковими перетвореннями і свідомо, планомірно спирається на економічні досягнення. Зокрема, високий рівень соціальних витрат сам по собі, як пише А.Ослунд, ще не є «показником успішності запровадження моделі соціальної держави»[374, 152]. Порівняння цих показників в українській економіці із затратами провідних країн світу свідчить про те, що наші витрати на соціальне забезпечення надзвичайно високі для країни з перехідним типом економіки. Однак ці державні кошти здебільшого витрачаються надзвичайно неефективно, і тому дуже рідко доходять до тих, кому вони адресовані й хто їх насправді потребує.

Інший важливий висновок, який можна зробити на основі аналізу політико-правового тлумачення концепції соціальної, правової держави: сам ідеал соціальної держави виступає у переважній більшості політологічних та юридичних досліджень як підсумок тривалих і болісних пошуків оптимальних шляхів побудови справедливого державного ладу, який би гарантував реалізацію прав і свобод особистості. Але ці науково-теоретичні пошуки слід відрізнити, як пише С.Лінецький [375, 15], від спроб різних мислителів у різні історичні епохи знайти досконалу форму суспільно-політичного устрою, яка б забезпечувала своїм громадянам всі життєві блага й розв'язувала б всі суперечності.

Для України було б великою помилкою, як наголосив під час свого виступу на засіданні Вищої Економічної Ради Президент України Л. Кучма, тлумачити ідею «роздержавлення» як заклик до створення соціально пасивної держави, оскільки на сучасному етапі українського державотворення ключовим надбанням держави є насамперед соціальна стабілізація та забезпечення гідного життєвого рівня [376].

Визнаючи пріоритет прав та свобод громадян щодо державної влади, слід чітко усвідомлювати, що поза юридичними та політичними механізмами, гарантом яких виступає соціальна держава, ці права та свободи не можуть бути реалізованими. Тому в ставленні до прав людини соціальна держава, з одного боку, і громадянське суспільство та ринкова економіка — з іншого є не антиподами, а, за висловом Є.Лукашової, «союзниками» [372, 40].

Стосовно проблеми, що досліджується, цікавою є, на наш погляд, монографія А. Сіленко [377]. Основна думка, яку обґрунтовує у своїй книзі автор, полягає у тому, що зменшення числа бідних, скорочення розриву між багатством і злиднями за допомогою гнучкого державно-правового регулювання, перерозподіл ресурсів через прогресивне оподаткування, налагоджена система соціального забезпечення сприяють підвищенню суспільної стабільності, знижують загрозу соціальних і політичних катаклізмів. Діючи в інтересах взаємної солідарності індивідів, держава не може ні обмежувати свободу особистості, ні посягати на вихідний принцип рівності індивідів. Тому в управлінській та законодавчій діяльності вона

завжди має перейматися розробкою численних соціальних програм на користь найманих працівників, застосовуючи правове визнання діяльності профспілок, дійсність колективних угод та створення належних умов для праці та її оплати.

Що ж до умов створення соціальної держави в Україні, то потрібно виділяти економічні (забезпечення економічної стабільності), правові (законодавче забезпечення наповнення реальним змістом характеристик, що закріплені в статті 1 Конституції України) та організаційно-управлінські фактори (лімітація сваволі адміністративно-чиновницької бюрократії та вдосконалення системи державного управління). Витлумачена таким чином соціальна держава являє собою не що інше, як лінію, яка зв'язує всю систему державної влади: держава не повинна обмежуватися виключно внутрішніми та зовнішніми гарантіями верховенства права, а має активно трансформувати суспільство. Відтак соціальна держава виступає одночасно як певна конституційно-правова форма, вирішальний чинник державного розвитку. Це дало змогу В.Пугачеву дійти висновку, що між сучасними концепціями правової та соціальної держави існують і глибинні суперечності. На перший погляд, як пише В.Пугачев, обидві держави покликані забезпечити «благо» кожному індивідові. Але як розуміється це постульоване «благо»? Для правової держави це фізична безпека громадян щодо влади і в міжособистісних стосунках, індивідуальна свобода, громадянські, політичні права та обмеження будь-яких форм державницької деспотії. Для соціальної держави — соціальна безпека та забезпечення економічних умов вільного і гідного існування. Правова держава бере на себе обов'язок гарантувати юридичну рівність, у тому числі через забезпечення свободи користування, володіння та розпорядження власністю. Соціальна ж держава, виходячи зі своїх пріоритетів справедливості, повинна втручатися у відносини власності для перерозподілу благ.

Отже, підводячи підсумку даного розділу дисертаційної роботи, зазначимо наступне:

По-перше, синергетичний підхід до соціальних явищ останнім часом завоював широку популярність. Дослідження дозволило виявити також вельми значну роль та значення ідеалу у вимірах синергетики. Вона проявляється, зокрема, у не-

відповідності старої соціальної структури новим соціальним елементам в суспільстві, що породжує в суспільній свідомості сукупність уявлень про можливі варіанти іншого структурування суспільства. В суспільній свідомості виникають уявлення про майбутнє суспільство, тобто соціальні ідеали, що відбивають реальні можливості в перебудові суспільства.

По-друге, для відновлення стійкості суспільства, утраченої відповідності, подолання хаосу виникає проблема вибору людьми шляху розвитку суспільства, відбитого в різних ідеалах соціальних груп. Цей вибір чи добір ідеалу для втілення в дійсність, реальність здійснюється в боротьбі різних соціальних сил (шарів, класів) за задоволення своїх інтересів, у боротьбі людей, готових до жертв в ім'я перемоги.

По-третє, добір ідеалів здійснюється за допомогою принципів, якими керуються носії ідеалів — учасники боротьби: 1) принцип фундаменталізму (непримиренності із супротивниками); 2) принцип компромісу (угода із супротивниками); 3) принцип арбітражу (нейтралізація супротивників); 4) принцип конвергенції (зближення, злиття, синтез ідеалів, за які борються). Результатом соціального вибору є виникнення нового суспільства, у якому здійснюється послідовний синтез порядку і хаосу, виникає соціальний порядок більш високого рівня.

По-третє, саме в рамках політичного часу відбувається осмислення, формування певних політичних ідеалів, боротьба між ними в суспільній свідомості, а за їхню реалізацію — у політичній дійсності. Кожна наша дія, здійснена в теперішньому, успадковує традиції і спрямована в майбутнє. Зміна поколінь призводить до зміни циклів політичного часу й одночасно до зміни політичних ідеалів. За шкалою соціокультурного часу політичні ідеали можна класифікувати як кінцеві, перспективні, проміжні, ближні, довгострокові, короткострокові.

По-четверте, синергетична теорія дає досить логічну відповідь на питання про існування і критерії соціального прогресу. З погляду цієї теорії останній являє собою ланцюг таких мутацій соціальної системи, за яких досягається велика ступінь реалізації деякого загальнозначущого ідеалу. Саме ступінь реалізації ідеалу, як видається, і є критерій переходу від менш "досконалого" до більш "досконало-

го" стану суспільства. Звідси стає очевидним, що не може бути ніякого "об'єктивного" критерію соціального прогресу, незалежного від соціальних ідеалів.

По-п'яте, у процесі діяльного освоєння людиною навколишньої дійсності на підставі існуючих ідеалів, відбувається заміна одних однобічних моделей політичного розвитку суспільства іншими однобічними моделями. Як показує досвід історії, це аж ніяк не кращий варіант просування вперед. Максимальний ефект можуть дати лише синергетичні моделі, тобто такі, що відбивають сукупний результат всього історичного процесу. Однією з таких моделей, на думку дисертанта, є соціальна, правова, демократична держава.

По-шосте, мета побудови соціальної, правової держави в Українському суспільстві пов'язана не стільки з гармонією суспільної досконалості, скільки зі свободою безкінечного розвитку, що, власне, і є відображенням прагнення до ідеалу. Але, з одного боку, коли ми в цьому розумінні говоримо про Вищий політичний, але абстрактний ідеал, то уявити собі будь-яку конкретну картину кінцевої досконалості неможливо. Можна говорити лише про безкінечний процес еволюції. Конкретна ідея права здається несумісною з абстрактним ідеалом, тому що говорить не про умоглядне благо усіх у майбутньому, а про досягнення окремих конкретних прав кожного в дійсному. Якщо всі людські цінності в прийдешньому ідеалі, а сам ідеал — у майбутньому, що завжди "завтра", то особисто від людини нічого не залежить і ніяких загальнолюдських, або національно-традиційних цінностей у сучасній дійсності, тобто "зараз" просто немає. Отже, коли йдеться про політичний ідеал, котрий не є матеріалізованим, й у той же час про національно-традиційні цінності, що можна і потрібно відстоювати вже зараз, то це може означати одне з двох: або будується внутрішньо суперечлива політична парадигма, або з її допомогою обґрунтовується право на політичну і юридичну уседозволеність, на порушення принципів соціальної, правової держави.

РОЗДІЛ 5

ПОЛІТИЧНИЙ ІДЕАЛ В СИСТЕМА ПРИНЦИПІВ ЛЮДСЬКОГО ВИМІРУ ПОЛІТИКИ

5.1 Політичний ідеал як система 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»[378, 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. [313, 367].

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, Монтеск'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 [379, 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 [380, 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 [381, 123-133]. Польський політолог Є. Вятр під політичною культурою розуміє сукупність позицій, цінностей та кодексу поведінки, які стосуються взаємних відносин між владою й громадянами [381, 113].

Учасники науково-практичної конференції "Політична культура українців" (1990р., Київ) І.Дзюба, Є.Сверстюк, В.Жмир, В.Лісової, 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) [382, 84-116].

Водночас В.Бебик, Н.Головатий та В.Ребкало 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" [383].

В іншому аспекті розглядає політичну культуру Б.Цимбалістий, На його думку, "Політична культура - це продукт історичного розвитку та досвіду народу" [382, 78]. 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" [384, 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"

[385, 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" [385, 338].

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 [96]. 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 [379, 20]. Іншими словами, вона є культурою маргіна-

льного суспільства, що виявляється також у рівнобіжній орієнтації громадян на взаємовиключні цінності: 33% вважають, що капіталістична система найбільше сприятлива для республіки, 25% — своїєї позиції не визначають, і лише 42% точно знають, що західний тип розвитку їх не влаштовує [298, 34]. Цей феномен пов'язаний з амбівалентною [386, 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 [94, 120-121]. 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 [387, 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 [388, 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 [389, 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 [390, 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 [391]. Або ж фіксують різноманітні аспекти і сторони в розумінні цінностей, наприклад, суб'єктивної й об'єктивної або предметної [392].

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" [393, 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 [394, 5]. Або ж у поняття цінності вкладається насамперед процес "цініння", заснований на певній "мудрості організму" [395]. 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" [396, 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 [397].

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 [398, 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 [399, 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 [400, 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" [401, 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. Леонтєвим, котрий стверджує, що єдино продуктивною в науковому плані альтернативою буде виступати соціологічна інтерпретація характеру цінностей. При цьому вони утрачають свій абсолютний характер [402, 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 ви-

гляді. 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... [403, 50-151].

Тому, по-перше, інсталиючи поняття "цінність" в "ідеал", варто визнати те, що соціальні цінності (або, вважай, — 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 [404, 304]. А "що таке ідеал, як не уявлення про бажаний результат" [405, 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 [406, 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 досконалос-

ті, сублімовані в уяві досконалості, до яких можна лише наближатися; спроба ж буквально втілити їх у земному бутті може призвести тільки до краху цих ідеалів [407, 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" [408, 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" [409, 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). Йо-

го теорія була, мабуть, ключовою у становленні і розгортанні досліджень з вивчення глобального зсуву ціннісної системи людства від матеріалістичних до постматеріалістичних цінностей [410, 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 світовідчутті індивіда, його "тотальної конфігурації", що і утворить "його цілісне сприйняття реальності, його цілісну позицію" [411, 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 [412]. 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) [389, 96].

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 [413, 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" [414, 259-260].

Російські філософи І. Нікітін та А. Нікітіна також вказують на систему ідеалів. Вони описують пізнавальний ідеал, ідеали науки, соціальний ідеал, політичний ідеал [14, 98]. 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 складати не тільки ці специфічні цінності, але й універсальні, що входять у якості ознак, що системотворять, у різноманітні ідеали. Відзначимо, що дана думка не відрізняється абсолю-

тною 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 [47, 527-528]. Але які ці цінності, що оформляє саме політичний ідеал?

Насамперед відзначимо, що основною або, якщо можна так сказати, ліміт-рофною (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 системотворчими. 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 орієн-

тири — процес історично дуже недавній, що нараховує не більше сторіччя [390, 19].

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" [415, 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 то-

го, котре у своєму роді абсолютне, щоб по ньому оцінювати і вимірювати ступінь і недоліки недосконалого" [199, 347]. 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 вважалося 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 конкрет-

ної 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'єктивними й об'єктно-суб'єктивними 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 [38, 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" [199, 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 су-

спільному середовищі, ніж у свідомості, і тому формується, головним чином, завдяки його творчій активності [38, 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 [416, 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 [417], 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") [418]. 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" [419, 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 «співто-

вариство 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»[420, 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»[421, 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 [422, 56; 423]. 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 су-

спільства, 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" [424, 8]. В. Феркіс вважав, що традиційний плюралізм виключає можливість існування загальних інтересів. Їх же визнання є вирішальним для майбутнього "постліберального суспільства ХХІ сторіччя", у якому автономія індивіда повинна доповнюватися реалізацією "загальних цілей" [425, 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 (смыслового) 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 [426, 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 ХХ 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" [427, 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? [428, 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 самобутніх 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 [429, 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 [425, 55]. "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" [425, 6]. 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 [430, 340].

5.2 Смесложиттеві принципи особистості в процесі вибору та втілення політичного ідеалу

Залишаються неясними більш «вузькі», але не менш важливі питання, що потребують своєї конкретизації. Якщо політичний ідеал усе ж висвічується суб'єктивно, скажімо, безпосередньо через зовнішнє вираження поглядів того або іншого індивіда, то як співвідносяться різного роду його особисті цінності з вибором того або іншого ідеалу?

Проблема вибору, як слушно зазначає Н. Бутенко, виникла перед людиною буквально відразу ж, як тільки з'явилася сама людина. З часом, у міру ускладнення суспільних відносин, їх якісної видозміни і розвитку, змінювався і власне характер вибору. Незмінним залишалося джерело або спонукальний мотив, що диктував індивідам ті або інші переваги в суспільно-політичній, економічній, духовній сферах. Таким джерелом є психологічні особливості особистості, що включають у себе домінуючі інтереси, а також можливості їх реалізації. Трансформації психологічних характеристик індивідів протягом усього періоду історії людства забезпечували, у свою чергу, диференціацію і плюралізм ідей та ціннісних схем, що згодом ставали суспільно-політичними ідеалами історичного розвитку [431 ,51].

Отже, стосовно плюралізму політичних ідеалів, протиріччя між ними можна розв'язати через поняття "самоцінності" і насамперед — самоцінності позиції особистості стосовно різного роду цінностей. Цього протиріччя не уникнути, тому що людина не тільки раціональна, але і позараціональна, і тому вільна у виборі будь-яких цінностей за які готова боротися. Саме з такої позиції спробуємо підійти до розгляду проблеми вибору людиною політичного ідеалу. Отже, почнемо з того, що люди мають самоцінну позицію — настільки істотну, що їхній вибір того чи іншого ідеалу може навіть не диктуватися необхідністю забезпечення їхніх основних потреб.

Безперечно, що особистісні цінності відбивають своєрідність особливого, внутрішнього світу людини. Виходячи з того, яким людина бачить навколишній світ, які його уявлення про політичне життя і буття, вона і обирає свій політичний

ідеал. Більш того, необхідно зауважити, що людина, поза залежністю від її морального, інтелектуального, емоційного стану, її статусу в суспільстві, завжди має свій ідеал як вищий взірець, згідно з яким вона будує своє життя. Власне кажучи, доти, доки людина існує, вона вимушена займатися становленням своєї особистості, що неможливо без наявності і вибору ідеалу, навіть якщо уявлення про останній не до кінця усвідомлюється, тому що ідеал є тим чинником, що, насамперед, виділяє людину як таку зі світу фауни. Інша справа — на яких цінностях він базується.

Цікавими є з цього приводу думки Б. Рассела. Так, вихідним пунктом його міркувань став постулат про те, що саме індивід, його потреби й інтереси є початковою передумовою для формування політичних ідеалів. Автор відзначає: «Політичні ідеали повинні ґрунтуватися на ідеалах індивідуального життя. Мета політики повинна полягати в тому, щоб поліпшити життя індивідів наскільки це можливо. Немає нічого іншого, про що варто міркувати політику, окрім чоловіків, жінок і дітей, що складають світ. Проблема політичного діяча полягає в тому, щоб врегулювати суспільні відносини в такому напрямку, коли кожний міг би отримати максимальну користь у процесі свого існування» [12, 9]. Саме досвід розвитку світових імперій і суперництво між ними, результатом якого стала світова війна, висунули на передній план цінності індивідуального життя, що, на думку філософа, повинні були забезпечити природний процес виробітку політичних ідеалів не тільки на внутрішньодержавному рівні, але й на міжнародному.

Стрижневим таким прототипом або ґрунтом, на якому можна «зростити» політичний ідеал, Рассел вважає індивідуалізм. Він підкреслює думку про те, що для будь-якого державного ладу, у рамках існування будь-якого політичного ідеалу, основним напрямком і ціллю повинно стати заохочення і всебічна підтримка будь-якого прояву людської індивідуальності. Більш того, «не існує єдиного ідеалу для усіх людей, але є окремий ідеал для окремої людини, який якомога повно повинен бути реалізований» [12, 10].

Отже, слід припустити, що оскільки зазначена автономія людини заздалегідь передбачає вибір ідеалів серед морально вартісних можливостей, вона внутрішньо

може вимагати, щоб держава, політичні партії, політичні лідери робили гідні вибору варіанти реально доступними кожній особі. Б. Рассел також відзначає, що кожній людині споконвічне властиві позитивні й негативні імпульси, поштовхом для розвитку яких можуть стати ті або інші обставини. У цьому сенсі завдання держави — створити умови для розвитку позитивних імпульсів і мінімізувати прояв негативних. «Кожна людина має те, що можна розвинути в кращому чи гіршому напрямку: існує найкраще можливе для нього і найгірше. Обставини визначають, чи розвиваються його позитивні можливості чи будуть знищені, і чи посиляться негативні установки людини чи ж вони трансформуються в щось краще в остаточному підсумку», — така думка Бертрана Рассела щодо природи людських інстинктів, які у будь-якому випадку розвиваються в одному із зазначених напрямків протягом громадського життя індивіда.

Рассел виділяє два види людських імпульсів, від співвідношення яких у кожній конкретній людині, а виходить, і в суспільстві в цілому, залежить так звана «якість» політичних ідеалів як напрямків і цілей розвитку. Він пише: «Існують імпульси володіння, ціль яких складається в придбанні або утриманні приватних благ, що не можуть бути розділені; вони зосереджуються в імпульсі власності. Існують творчі або конструктивні імпульси, мета яких — у привнесенні у світ або забезпеченні загальнодоступності якихось благ, що не можуть бути приватною власністю і володінням» [12, 12]. На перший погляд, наявність творчих імпульсів уже повинна забезпечувати політичний прогрес у тому сенсі, яким його розумів філософ. Проте, Рассел говорить про чинники, що не дозволяють реалізовуватися творчим началам: ці чинники коріняться в політичному й економічному укладі держави: економічна нерівність, постійна боротьба за виживання, що породжує «нездорову» конкуренцію — усе це, за словами філософа, призводить до того, що «кожний творчий імпульс відтінюється імпульсом володіння» [12, 13].

До цього додамо: самоцінність особистості показова, коли вибір усвідомлюється як вибір між морально прийнятними варіантами, оскільки сам вибір часто створює зобов'язання — він може зробити відкинуте рішення морально неприйнятним у майбутньому. Однак із високого поцінування самоцінності особистості і

визнання морального плюралізму не впливає, що всі ідеали хороші, якщо вони кимось обрані. Якраз навпаки, вони і обираються тому, що вважаються хорошими з точки зору особистості. Але слід додати, що вибір можливий тільки в тому разі, коли існує віра в причини здійснюваного вибору. Люди можуть робити вибір між тим, що вони вважають рівноцінними варіантами, або між варіантами неспівмірними.

Втім, яким же може бути механізм вибору особистістю того чи іншого політичного ідеалу, до речі, як і будь-якого іншого ідеалу? Почнемо, мабуть, із того, що відмінною рисою людині є наявність у неї того або іншого світогляду, що дозволяє їй знаходити своє місце в суспільстві, ставити перед собою цілі і завдання і вирішувати їх, виходячи із своєї системи поглядів. Але індивідуальний світогляд тієї або іншої людини може бути визначено інтенсивністю, якістю і ступенем багатьох складових, серед яких значне місце саме і займають цінності.

Далі слід зазначити, що можливість і складність проблеми вибору політичного ідеалу можуть бути визначені не стільки наявністю різноманітних ідеалів, скільки наявністю ідеалів помилкових і істинних. Але при цьому варто постійно пам'ятати про те, що ідеал як у приватному, так і в громадському житті може мати не тільки позитивний, але і негативний, руйнівний характер. У певному сенсі ідеал уявляється як мета життєдіяльності тієї або іншої людини, але безперечно і те, що цілі можуть різнитися за ступенем добра і зла, справедливого і несправедливого тощо. Про способи ж, що людина обирає для досягнення мети або втілення ідеалу в життя, взагалі окрема розмова.

Ми прекрасно знаємо масу випадків, коли навіть найблагороднішої мети вважають за можливе досягати за допомогою будь-яких засобів, включаючи ниці і жорстокі. Наприклад, коли декабристи обговорювали ідею фізичного усунення царської сім'ї, Павло Пестель, підраховуючи кількість гаданих жертв, відчув жах, коли це число перевищило тринадцять. Керівник і основний виконавець розстрілу Миколи II і його родини — Юровський уже не жахався ні в момент убивства, ні після. Навпаки, він вважав, що виконав свій вищий обов'язок, виправдав своє життя і долю, виходячи з ідеї майбутнього щастя всього людства. Здійснення цієї

останньої ідеї, як не парадоксально, постійно було пов'язано з насильством. Цей парадокс суспільна свідомість осягнула досить давно, коли масова нелюдська практика з'єдналася із найгуманішими гаслами про людяність, справедливість, добро і щастя.

Іншими словами, не можна при здійсненні яких-небудь ідеалів свідомо жертвувати безумовними цінностями, серед яких на першому місці стоять життя і гідність кожної окремої особистості. Тому що, як цілком справедливо підкреслює німецький філософ і соціолог Петер Козловські, «безумовна готовність видозмінювати свої орієнтири знищує особистість, а однозначне схвалення будь-якої фактичної потреби позбавляє основ раціонально осмислену свободу»[432, 255]. Знищення або, висловлюючись більш м'яко, деформація особистості, по суті, і означає порушення її структури, що надає індивіду цілісності, інтелектуальної і психологічної усталеності, а також зумовлює послідовність усвідомлених дій. Ті, що беруться призвести суспільство до кращого, на підставі такого ідеалу, і усвідомлено припускають при цьому приниження гідності людей, неминуче призведуть до гіршого результату, тому що розкладають суспільство вже одним своїм прикладом. Як підкреслював С.Франк, "...справа не в тому... які саме політичні... ідеали намагаються здійснити; справа — у самому способі їхнього здійснення, у якійсь основній, не залежній від приватного політичного змісту морально-політичній структурі ставлення до життя і дійсності в ім'я суспільного ідеалу" [433, 127].

Український вчений М. Михальченко і в'єтнамський дослідник Х.Х. Банг з приводу цього також слушно зауважують: "Проблема співвідношення цілей реформ в економіці і способів їх реалізації за допомогою створення нових політичних інститутів і модернізації старих в ідеалі може бути розв'язана, якщо цілі і засоби їх реалізації будуть відповідати імперативу гуманізму, а особа і суспільство гармонізують свої інтереси" [434]. У цьому плані, здається, і варто розрізняти істинний і помилковий ідеали. Ззовні досить очевидно, що помилковий ідеал — це той, що об'єктивно веде до руйнації і особистості, і суспільства. Його ґрунтом може бути духовний занепад, антиморальність, що паплюжить свідомість і самосвідомість людини, штовхає його на антигуманні справи і вчинки. Істинний ідеал —

це той, що дозволяє людині удосконалювати саму себе і намагатися зробити світ чистіше, світліше та добріше. Основа справжнього ідеалу — це висока моральність, шляхетність, усвідомлена відповідальність за свої вчинки, піклування за долі як соціуму, так і конкретної людини. Відрізнити помилковий ідеал від істинного можна лише проаналізувавши наслідки вибору й і втілення в життя того або іншого ідеалу. Втілений ідеал — це саме той випадок, коли критерієм істини є практика. Якщо ідеал, обраний індивідумом або суспільством, гнітить і руйнує фізичну, моральну, духовну природу людини, суперечить життю як такому (особистому і суспільному), він, безумовно, є помилковим ідеалом.

Так, основу радянського досвіду практичного втілення соціалістичної ідеї складав міфологічний ідеал, котрий у процесі його реалізації перетворився на самодостатню силу, яка відторгла марксову заповідь "вільний розвиток кожного є умовою вільного розвитку всіх" і виявила кардинально протилежну закономірність. О. Іваницька висловлює її в такій формулі: "Ідеал вимагає жертв. І чим вищий, чим світосаяніший ідеал, тим більше крові за нього ллється, як тільки він стає орудою до дії" [435, 231]. Точно так і фашистські ідеали, явно направлені проти життя, показали, що люди слідували цим ідеалам із тією же наснагою, із яким інші слідували ідеалам істинним. Мільйони людей приносили себе в жертву заради гітлерівських властолюбних ідей і цілей. Тут було перекручене і таке високе поняття, як самопожертва. Смерть, пише Е. Фром, не може бути солодкою, за які б прекрасні ідеали не припадало її приймати. Вона завжди гірка невимовно, але, проте, вона може стати найвищим ствердженням особистості. Але подібна самопожертва в корені відрізняється від тієї самопожертви, яку звеличував фашизм. Там самопожертва видається не найвищою ціною, яку може заплатити людина за затвердження своєї особистості, за свій ідеал, а самою метою його існування. Самопожертва стає яскравим виразом того знищення індивідуальної особистості, її повного підпорядкування вищій владі, до якого прагнув фашизм у всіх його проявах [436, 223].

Істинний ідеал покликаний просвітлювати життя, облагороджувати його, піднімати. Щоб зробити правильний вибір, людина повинна постійно працювати над собою — здобувати знання, розвивати саморефлексію, самоаналіз, самосвідомість.

Намагаючись зрозуміти як живе і чим живе та чи інша людина, можна зрозуміти, чому вона вибирає той чи інший ідеал, або приймає будь-який запропонований ким-небудь політичний ідеал. За словами М. Шульги, сам вибір відбувається як припущення абсолютної значущості тієї чи іншої цінності, або ж як покладання певної ознаки, яка конституює ідеально-типове поняття, за суттєву, таку, що зберігає за собою постійну цінність. Ідеально-типове поняття, саме по собі світоглядне індиферентне, перетворюється тоді на ідеал, на пануючі ідеї, на світобачення, котрому можна протиставити антипатію чи цілковиту відразу [437, 131], “... тобто інше світобачення, але ніколи — не наукові докази” [438, 65].

Приміром, Н. Мудрагей вважає, що безпросвітність тьмяного, нудного існування, з одного боку, і гостра потреба заповнити внутрішню пустоту і дати сенс своєму існуванню з іншого боку — от основа готовності людини прийняти будь-яку ідеологію і будь-якого керманіча за обіцянку гарної, наповненою пристрастю боротьби за або проти якогось політичного ідеалу, навіть якщо ця боротьба призведе до власної загибелі [429, 50]. Проте тут можна виявити протиріччя, що пов'язано, з одного боку, із роллю психічної конституції людини у виборі ідеалу. Але з іншого боку, чи можна міркувати про природу людини саму по собі, без її зв'язків з іншими людьми, із навколишнім світом? Спробуємо освітити це протиріччя.

Як вже було зазначено вище, принцип морального плюралізму особистості можна розглядати як основу для примирення інтересів різних людей. Коротко кажучи, можна сказати і так, що принцип морального плюралізму полягає у моральному способі думання — тобто вмінні підпорядковувати власні інтереси, які суперечать інтересам інших людей, принципу, прийнятному для керування поведінкою за певних обставин. Проте в широкому значенні мораль означає не лише примирення інтересів, а й пошук ідеалів. Досвід підказує, що буває важко віддати перевагу якомусь із ідеалів, і в цьому немає біди, але це стає справжньою бідою тоді, коли не вистачає аргументів проти особи, яка в пошуках власних інтересів

злісно нехтує інтересами інших людей, у тому числі й тим інтересом, який полягає у свободі прагнення до інших ідеалів. А це може ставити перед людиною потребу винайдення таких аргументів, котрі здатні вирішити проблему вибору ідеалу, але саме для цього і слід докладніше розглянути відмінності між людськими ідеалами та інтересами, а також взаємозв'язок між ними.

Під інтересом можна розуміти те, чого особа хоче, або може хотіти, або ж щось таке, що є, або може стати засобом, необхідним чи обов'язковим для досягнення нею бажаного. Якщо йшлося б про широкий загал, то можна було б погодитися з думкою Д. Черкашина про те, що ідеал пов'язаний з корінними інтересами перспективного значення. Д. Черкашин називає це першим відношенням залежності ідеалів від об'єктивного світу. Але ідеал відображає також об'єктивно існуючі можливості — це друге відношення залежності ідеалів від об'єктивного світу. Цю двосторонню залежність ідеалів від об'єктивного світу він завжди закликає враховувати [29, 31]. Але ідеал пов'язаний також із бажаннями, а вони, зазвичай, є суб'єктивними.

Скажімо, характерною особливістю бажань є те, що вони не піддаються універсалізації. Хоча виникнення універсального бажання цілком можливе, коли це стосується соціально-політичного життя (наприклад, бажання, мати такий політичний уряд, котрий міг би задовольнити вимоги всіх). Але ж і за цих умов це бажання може бути лише загальною формою, бо ж на практиці знайти такий уряд, котрий задовольнив би вимоги всіх, зрозуміло, неможливо. Чиєсь бажання щось мати зовсім не означає, що бажуючий хоче, аби інші люди за тих самих обставин домагалися того самого. Кожна, принаймні, з 100 політичних партій України має бажання встановити у країні порядок, але, як парадокс, зовсім не бажати, щоб цей порядок у подібних обставинах встановлювала партія інша [439], бо ж, зрозуміло, що інший “порядок” буде зовсім іншого гатунку (в протилежному випадку немає сенсу існування такої кількості партій).

З цього випливає, що інтереси теж не універсалізуються. На відміну від більш тісно пов'язаних із духовністю і соціальністю потреб або ідеалів, особистий інтерес, особиста зацікавленість передусім асоціюються з участю у виробництві, з

відповідним одержанням матеріальної винагороди. «Здавалося б, очевидно, що індивідуум із метою виживання соціуму повинен підпорядкувати свої особисті інтереси суспільним з тим, щоб ці інтереси ніби злилися воедино, - відзначає І.Петрухин. - Але така уніфікація суспільних і особистих інтересів могла б призвести до припинення соціального розвитку, який можливий лише при боротьбі інтересів»[440, 15].

Оскільки самі по собі інтереси не універсалізуються, то їх приносять у жертву вимозі універсалізації, яку висуває мораль. Дослідження еволюції політичного ідеалу в історичному ракурсі прекрасно показало це явище: у середньовіччі церква ефективно використовувала принцип примусового універсалізму за допомогою інквізиції для підтримання своєї значущості в суспільстві. В цьому випадку співпадали інтереси церкви і держави, але з ними не співпадали зазвичай інтереси простої людини. З іншого боку сьогодні ідеал правової держави містить у собі принцип добровільного універсалізму, що поєднує у собі і інтереси держави і інтереси громадян, але знову ж на основі певної моралі. Хто повинен виробляти таку мораль і якими способами? У будь-якому разі зрозуміло, що примусовості тут місця немає.

Отже люди різні: вони мають різні інтереси та бажання. Вони досить часто конфліктують один з одним, але з іншого боку, якщо в конфлікт втягується ще й якийсь ідеал, ситуація значно ускладнюється. Справа в тім, що ідеалам притаманна власна універсалізація, і через це вони чинять опір спробам моралі примирити їх одне з одним. Знову ж, найяскравіше це видно на прикладі боротьби політичних партій між собою. При зіткненні політичних інтересів цих партій можуть існувати два шляхи більш-менш успішного розв'язання конфлікту: або з допомогою якогось нейтрального до моралі розділу угоди, коли кожна сторона відмовляється від частини власних інтересів за умови збереження якоїсь іншої її частини і таким чином дбаючи про найбільший інтерес, який полягає у відверненні конфлікту; або ж через впровадження моральних міркувань, коли кожна партія обмежує себе в домаганні своїх інтересів настільки, наскільки в їх домаганні могла б обмежити себе за подібних обставин якась інша партія. Якщо відносини між ними будуть розвиватись першим із цих шляхів, тоді загроза конфронтації, за умови, що їхні представ-

ники виявлятимуть досить компетентності і доброї волі, буде невелика; а на обранні для розв'язування політичного конфлікту другого підходу ґрунтується надія на якесь сприятливе вирішення проблем.

Проте з уведенням у відносинах між партіями політичних ідеалів (а, зазвичай, так воно і є) ці методи стає непросто застосовувати, а конфлікти не піддаються розв'язанню. В більш глибокому аспекті цієї проблеми, приміром, Р. Гее вважає, що головною причиною другої світової війни став конфлікт ідеалів між нацизмом і демократією; а головною причиною майбутньої світової війни, якщо вона станеться, може бути конфлікт ідеалів комунізму і західного лібералізму. Можна погодитися з його думкою: “Якщо ми повинні розуміти корені напруженості, то для нас найважливіше побачити в усій логічній оголеності вузол конфліктів між ідеалами чи інтересами і чим подібні конфлікти відрізняються від звичайних конфліктів між інтересами двох сторін. Головна відмінність, а також джерело всіх інших відмінностей полягає в універсалізації ідеалів. Мати якийсь ідеал — це значить вважати, що якийсь різновид речей є найкращим у межах якогось ширшого класу” [441, 167].

Отже, склавши собі уявлення, скажімо, про ідеальний політичний режим, тобто маючи думку про певний особливий різновид способу здійснення влади, можна сказати, що він, наприклад, повинен мати справедливу (як я це вважаю) систему керування, не заважати розвитку моєї особистості, бути одночасно могутнім і здатним забезпечити мені гідне матеріальне існування тощо. Мати якийсь політичний ідеал — це значить вважати якогось політичного лідера, або політичну партію з її програмою (вважай — ідеалом) щонайкращими або, можливо, якийсь тип суспільства найкращим з-поміж усіх.

Непримиренність конфлікту між таборами соціалізму і капіталізму, як це прийнято було нещодавно називати, полягала у тому, що соціалістичні ідеали людини і суспільства докорінно відрізнялись від ідеалів капіталізму. Якби це було лише справою національних інтересів, примирення можна було б досягти, виявляючи терплячість і толерантність. В свій час Р. Рейган навіть навів такий приклад: коли б на землю прийшли інопланетяни з метою її захоплення, то США і

СРСР швидко знайшли б спільну мову, щоб урятувати усіх мешканців Землі, не дивлячись на свої ідеологічні розходження. Так само, коли йшлося про боротьбу проти фашистської Німеччини, то інтереси СРСР та США співпадали за відомих причин. Але конфлікт між таборами соціалізму та капіталізму залишався, він залишався з приводу самих принципів. В колишньому СРСР певний тип суспільства і певний тип людини вважалися найкращими — і цей тип людини й суспільства були такими, до яких в країнах капіталізму, з їхніми зовсім відмінними ідеалами, люди не могли не відчувати відрази. Проте, коли взяти фашистів, то тут усе виглядає інакше; вони не лише сповідували певний ідеал, але й досягнення цього ідеалу ґрунтувалось на відвертому протиставленні та викликові інтересам та ідеалам усіх інших людей. Якби ці ідеали фашистів, комуністів і лібералів були такими, що втілювати їх було б можна без шкоди одне одному, тоді не треба було б щось доводити, а тим більш воювати за їхнє утілення.

Якщо людина має якийсь ідеал — це значить, що вона зацікавлена, щоб не відступати у прагненні до нього; і тому, коли її ідеал вимагає перешкоджати іншим людям у досягненні їхніх ідеалів або будь-яким іншим їхнім інтересам, то зникає основоположна умова, потрібна для того, щоб жити самому і давати жити іншим, і виникає конфлікт, і якщо межі раціональної аргументації досягнуто, то сутичка може стати неминучою.

Коли ж ідеали залишити осторонь, то людина не матиме ніякої підстави погодитися з таким присудом і матиме всі підстави відкинути його. В цьому випадку, звичайно, вона погодиться, що, наприклад, капіталізм це краще ніж соціалізм, чи навіть навпаки. Таким чином, у відповідності з аргументами, одна людина може схилити іншу відмовитись від своєї думки. Але одна людина має власний універсальний принцип, який суперечить аргументам іншої. Вона сповідує принцип, за яким певні ознаки несумісні з якимось ідеалом і що цього певного ідеалу досягти неможливо, доки навіть не будуть знищені особи із цими ознаками.

З іншого боку, суть проблеми може складатися і в тому, що будь-який індивід одночасно включений у значне число соціальних спільностей різного масштабу: він є членом сім'ї, робітника підрозділу, політичної організації, навчальної

групи, нації, культури, мовної спільності тощо. Кажучи мовою психології, індивід має широкий "рольовий набір", у залежності від якого у тому або іншому випадку від нього чекають певної поведінки. Але ціннісні ідеали цих усіх груп, як правило, не збігаються. Вони можуть і не суперечити один одному в головних, найбільш істотних моментах. Проте нерідко такі протиріччя мають місце, вони можуть трансформуватися у внутрішньоособистісний ціннісний конфлікт, наявність котрого, як і було вже зазначено, саме по собі є нормальним. Можливість його виникнення і шляхи вирішення можуть залежати насамперед від соціальної ідентичності індивіда — членом якої або яких спільностей він себе в першу чергу вважає. Проте межі між групами можуть бути дуже аморфними, розмитими. Людина в залежності від тих або інших обставин життя (навіть не коректуючи істотно своїх поглядів і світоглядів) може виявитися не в тій групі, у якій знаходилася раніше. У залежності від цього для неї будуть значимі в першу чергу або загальнолюдські, "вічні" цінності (істина, краса, справедливість і т.д.), або національно-традиційні цінності соціальних груп (рівність, демократія, державність) або цінності малих груп (успіх, багатство, майстерність, самовдосконалення), політичних партій, а то і маргінального прошарку суспільства, до якого вона може належати.

На думку І. Кресіної, у свідомості, психіці та поведінці українців геополітична межовість виявилася у відповідних станах «на межі можливостей». В умовах постійної небезпеки, знецінення вартостей особистого добробуту, щастя, задоволення найперших життєвих потреб формувалася настанова на дещо вище за повсякденні блага і звичайний життєвий спокій. Це здатність до самопожертви, самозречення в ім'я блага рідної землі, задля оборони віри, волі, честі. Звідси витворення героїчного образу лицаря, оборонця батьківщини - сильного, мужнього, гордого, чесного, жертвовного. Лицар-дружинник, воїн — уособлення еліти суспільства, тих самих пасіонаріїв, які здатні завдяки своїй надзвичайній енергії, внутрішньому прагненню до активної діяльності докорінно змінити етнополітичну ситуацію, переломити хід подій на користь свого народу. У таких людей соціальні та ідеальні потреби домінують над біологічними. Такий тип поведінки називають екстравертивним, а психіку — екзистенціальною [94, 329].

Діалектичною протилежністю цьому типові «*vita heroica*», «*vita maxima*» є, як писав О.Кульчицький, тип інтровертивний, «*vita minima*», зумовлений межовістю, бажанням перечекати недолю, покійно знести всі прикрощі часу, усвідомленням марності власних зусиль у боротьбі із сильним ворогом. Це своєрідний житейський песимізм і фаталізм, відображений у приказках «моя хата скраю» тощо. Люди такого типу зосереджені на своїх житейських проблемах, замкнені, насторожені щодо оточуючих. Вони витрачають *minimum* зусиль та енергії на інших, відсторонюються від зайвих проблем, відчуваючи безглуздість власних зусиль у грізних і невідворотних ситуаціях.

Здається досить обґрунтованою й точка зору Н. Мудрагей, котра, виходячи з критерію чіткості в уявленні про ідеал, виділяє такі подібні групи: 1) люди, що складають духовну еліту суспільства, тобто, інтелігенція; 2) звичайні люди — не без здібностей і талантів, найчастіше сумлінні трударі, спроможні відігравати певну соціальну роль у суспільстві, що володіють розвиненим почуттям відповідальності; 3) занепалі люди (сьогоденний термін — маргінали) — злочинці, бомжі тощо.

Н. Мудрагей вважає, що першу і третю групу людей об'єднує ясність і чіткість в уявленні про ідеал. Так, духовна еліта, що володіє глибоким інтелектом, добре знає, чого хоче для себе і для всього людства. Їхні ідеали наповнені пафосом творення, підпорядковані високій моралі. Свої піднесені ідеали, свої уявлення про Істину, Добро, Красу вони прагнуть донести до всього людства, до кожної людини, щоб дати можливість зорієнтуватися у складному і суперечливому житті.

Люди третьої групи також мають свій ідеал, замішаний на непоясненній тязі до прориву з повсякденного, жалюгідного життя, до прориву за свої власні межі. Ці люди вибирають собі відповідний їх самості ідеал — стати "крутим" хлопцем, "авторитетом", валютною повією тощо. Але розмови про високі матерії їм незрозумілі. Реакція на них — це безмежний цинізм і глузування. Для них дійсним ідеалом є гроші [408, 46-47]. Додамо, що ці ідеали, як вказує і наш досвід спілкування з подібними людьми, здійснюється через відкидання всякої думки про інтереси інших людей, навіть про інтереси самих носіїв у даних чи гіпотетичних випадках.

Більше того, оскільки виношувати якийсь ідеал означає і мати інтерес у його здійсненні,— домагатися того чи іншого ідеалу через відкидання інтересів людей означає і здійснення їх через відкидання їхніх ідеалів як таких; а тому, якщо представники цієї групи у домаганні свого ідеалу нехтують всі інтереси якоїсь іншої особи, то зокрема домагаються знехтування цього інтересу, який полягає у здійсненні їх ідеалів.

У так званих "звичайних" людей, тобто представників другої групи проблема ідеалу перетворюється саме в проблему. Якщо духовна еліта вибирає для себе і людства високі ідеали добра й істини, а покидьки суспільства — навіть, що є шкідливими для останнього, антигуманні ідеали, то "звичайні" люди найчастіше знаходяться в положенні "буріданова віслюка" між тими й іншими: у них сильна тяга до світлого, доброго, і вони легко переходять до протилежного. Ті з них, хто керуються егоїстичним інтересом і ладні універсалізувати ґрунтовані на ньому судження, але ідеалів такого "фанатичного" розбору не мають і можна цілком імовірно сказати, що представники цієї групи або нещирі, або позбавлені уяви — бо в цілому такий фанатизм стосовно ідеалів у представників цієї групи зустрічається рідко. Якщо все-таки таке умовне й у великому ступені безіменне поняття як «звичайні люди» дозволено було б облачити в поняття «середній клас», то соціологічні дослідження, приміром, проведені в Росії, більш конкретно дозволяють визначити їхні політичні цінності і поведінку. Ідеалом більшості населення Росії, наприклад, є "соціальна держава", в основі якого лежить ідея солідарності як "загальне благо", а індивідуальна воля другорядна. У представників же середнього класу пріоритети трохи інші. Більшість з них суспільству "соціальної рівності" віддає перевагу суспільству індивідуальної волі, при цьому середній клас у цілому зі співчуттям відноситься до ідеї соціальної держави, але, мабуть, не дуже вірить, що складання такої моделі держави відбудеться не за рахунок дотримання індивідуальних волей і прав людини.

Більш складним, ніж у суспільства в цілому, є відношення середнього класу і до доцільності нового переділу власності. Якщо більшість населення (64,9%) підтримують цю ідею у формі конфіскації на користь держави "неправедно нажитих

багатств" при 35,1% виступаючих проти, то по середньому класу це співвідношення виглядає протилежним образом: 54,0% — проти переділу власності при 46,0% — за [442, 23].

Якщо для першої і третьої груп характерне гармонічне поєднання ідеалу з їхньою діяльністю, то звичайна людина може однаково вибрати як істинний, так і помилковий ідеал [408, 46-47]. Саме на цю невідповідність між психічною конституцією людини і його соціальним рольовим набором треба, на думку автора, звернути увагу. У цілому якщо говорити про середній клас, то, як виявляється з результатів дослідження, ні комуністичний, ні ліберальний, ні націоналістичний ідеал не є в цій сфері домінуючими. Більшість складають ті, хто взагалі себе ідеологічно ні з яким політичним плином не ідентифікує [442, 25]. Тому так звана "звичайна" людина в кращому випадку може сприйняти нав'язаний йому зверху ідеал (причому, нав'язаний у даний час найчастіше технологічно, про що вже йшлося), перейнятися ним і навіть прийняти його за продукт свого власного теоретичного аналізу.

Таким чином, якщо повернутися до її класифікації, то стосовно політичного ідеалу виходить, що його формування може бути здійснено лише представниками першої групи людей, із високорозвиненою психікою, людей як правило, грамотних у політичному відношенні. Тому що сам по собі політичний ідеал — це плід досить високого теоретичного аналізу. У принципі він дійсно може виникнути лише в людей, що володіють певною політичною культурою, (причому не аналізуючи навіть її якісні параметри — вона просто повинна бути) які схильні до критичної рефлексії і саморефлексії. Більш того, у людей із гострою критичністю по відношенню в першу чергу до самих себе і своїх ідеалів.

Але ж бо дисертант вважає, що не все так просто. І якщо принцип морального плюралізму при виборі того або іншого політичного ідеалу (як і ідеалу взагалі) видається виправданим і загалом таким, що відповідає демократичному духу сьогодення, то, водночас, проблема вибору ідеалу — це проблема, що може упиратися і в зовнішнє відстоювання своєї принципової позиції. І в цьому відношенні, коли колізійні інтереси людей зіштовхуються одне з одним, велике значення має

не тільки психологічний стан людини, його приналежність до тієї або іншої групи, як це було зазначено, але і її типологічні ознаки. Зрозуміло, що існує інший спосіб довести вищість своєї позиції, ніж безпосередня суперечка людей один з одним з приводу того чи іншого ідеалу. Він доступний кожному, а саме: через відмову вносити якісь судження про ідеал і взагалі якісь моральні судження. В цей спосіб доводиться відмовитись від аргументації, так чи інакше пов'язаної з тим чи іншим ідеалом; але це не означає, безумовно, що людина внутрішньо поступилася своїми принципами щодо зазначеного вибору.

Слід зазначити, що надбанням суспільної свідомості стала сьогодні одна цікава антиномія, що безпосередньо стосується взаємодії теорії і практики. Приміром, якщо якісь політичні й інші ідеали не підтверджуються життям, практикою, то чи може це означати, що вони помилкові або застаріли? Можна порушити питання і по-іншому: а може й саме життя, практика недостатньо повно їх втілюють в дійсність? Як повинен поводитися звичайний пересічний громадянин нашої країни в конкретній реальній ситуації, коли суспільна свідомість ясно виявляє сьогодні розчарування у всякій соціально-проективній думці, хоча утопія як і раніше переживає пік ренесансу? Більш того, стимульований споживчими мотивами, "сучасний громадянин мимохідь стає дуже дошкульним до різноманітних нюансів свого оточення" [443, 39].

Нарешті, як повинен поводитися дослідник, коли в даних умовах, можливе взагалі рішуче зречення від усякого політичного ідеалу, від самої ідеї розумної, раціональної облаштованості суспільства, так само як і від плюралізму політичних ідеалів? Тому сьогодні нам украй важливо не стати заручниками суспільної моди на якусь новітню теорію, може і яскравого, але безпідставного ідеалу розвитку нашого суспільства тощо. Для цього, як видається, необхідно вирішити важливе завдання неупередженого переусвідомлення у світлі сучасного досвіду структури механізмів і передумов ідейної регуляції основ людської життєдіяльності, ролі знань, віри, утопії, складного поєднання пізнавальної і проективної функції свідомості у світоорієнтації людини. Видається також, що головною зброєю для вирі-

шення цього завдання і повинні стати ще один принцип вибору політичного ідеалу — принцип критичної рефлексії.

Це важливо також і у тому зв'язку, що сьогоdnішній етап нашої суспільної свідомості правомірно, на думку дисертанта, породив якусь "безмовність" політичного ідеалу, що потрапив у своерідну "зону редукції" у суспільній свідомості. З цього погляду парадокс полягає в тому, що дана зона, поглинаючи в себе будь-які політичні ідеали, зрошує їх отрутою нігілізму, що для них є згубним, але одночасно вона ж є для них основою, формою єдності, що синтезує. Але це незвичний синтез: в умовах цієї зони конструктивні параметри політичних ідеалів, їх конкретні структурно-функціональні характеристики губляться, перемішуються, піддаються процесу дезинтегрованості: розчленовування, розпадання цілого на складові частини. Фрагменти політичного ідеалу займають хитке становище між перебуванням у єдиному просторі і відокремленні. З політичної точки зору дана інтеграція не тожджна ні регіоналізму, ні сепаратизму: це процес, що вбирає в себе ознаки того й іншого. У дезинтегрованості політичних ідеалів можна побачити й образ деякого проміжного стану національно-державного устрою. Як методологічний принцип редукція означає не знищення або дискредитацію реальності, а повернення відкинутої предметності, і в цьому випадку також стосовно людини і культури — їхнього змістовного взаємозв'язку [444, 104].

Одним із джерел формування політичного ідеалу в суб'єкта сьогодні саме і є подальша редукція уже відібраних багатьох змінних до деякого числа основних і самі межі цієї редукції, а також її мотиви. Визначити межі припустимого спрощення в уявленні про політичний ідеал складно і ризиковано, а вийти за них — цілком можливо, і спокуса суб'єкта поступити саме так — досить поширена помилка, відома як ефект "Гордієва вузла". Вона складається, зокрема, у перетворенні складного суспільного процесу в одну з його складових (політичну, економічну, ідеологічну або іншу) і в простому, не технологічному конструюванні політичного ідеалу, наприклад, у зведенні його до ідеалу "твердої руки", замішаному на ностальгічному відношенні до часів сталінізму, до авторитаризму тощо.

О. Білий, стосовно цього принципу редукції у суспільній свідомості, слушно зазначає, що визнання виняткових прав зверхника дає індивідові можливість психологічної рівноваги. Підкорення й субординація є, по суті, радикально редукованим способом орієнтації у суспільному доккілі. Він також надає індивідові можливість уникнути обтяжливої ситуації вибору, уникнути загрози перетворитись на мішень для численних запитань. Адже запитання, цей спосіб артикуляції соціальної невлаштованості, постає як деперсоналізований образ влади, різноманітних стихій примусу. Ця редукція виступає водночас умовою й наслідком соціального регулювання. Проте субординація і підкорення стають всеохопними щодо особи, позаяк індивід у своєму ірраціональному пориві визнає примус стосовно себе і в такий спосіб латентно прагне бути суб'єктом цього примусу. Частина волі до влади, агресивності при цьому поглинається, сказати б, «любов'ю до ката», тим часом як решта знаходить вихід у формуванні образу ворога або чужого, тобто того, з ким авторитарна особа себе не ідентифікує [445, 339].

Аналіз механізму вибору політичного ідеалу також показав, що в критичні моменти соціальної дійсності політичний ідеал повертається в реальність у редукованій формі "персоніфікатора колективних надій". Тяга до сильного лідера виникає, як правило, тоді, коли колективні надії на зміну становища суспільства до кращого іншими засобами не дають необхідних результатів. І в тих випадках, коли колективна надія втілюється в конкретному лідері, він частково служить реальним утіленням цього редукованого політичного ідеалу. Практично будь-який лідер у переломний період гіпотетично спроможний виступити втіленням колективно-бажаного політичного дива. У дійсності це так і є, а різноманітні політичні технології: підвищення його іміджу, позиціонування, відстройки від конкурентів тощо ефективні лише остільки, оскільки йдуть в унісон з особистістю лідера, як "персоніфікатора колективних надій". Але в цьому відношенні характерним видається такий момент. "Ідеальний" політик і політичний ідеал — це все ж таки не те саме. Політичний ідеал є присутнім в особистості політика у своєрідному "згорнутому вигляді" і ототожнюється з ним лише в тому відношенні, що даний політик спроможний відносно втілити його в дійсність. У цьому випадку мабуть треба говори-

ти, на думку автора, про "ідеалоподібний імідж політичного лідера". Приміром, від перебудови М. Горбачова традиційно очікували радикального стрибка в "кращі часи". Але ці очікування відносилися до політики змін як такої, а вже не до лідера, що її провів і очолив.

Але прагнення спростити вибір політичного ідеалу, а по можливості взагалі зняти його альтернативність погрожує ще однією аберацією. Справа в тому, що вибір немислимий без альтернатив. Якщо їх немає, йдеться про ідеали, обрані за інерцією (нормативні), за примусом або просто наслідувальні, тобто про квазіідеали, інакше кажучи про ілюзію вибору політичного ідеалу, а отже, і про ілюзію, наприклад, ефективного політичного правління. Тому як не парадоксально, свобода вибору змінних із "зони редукції" політичного ідеалу, може перетворитися у випадковий його вибір під впливом останньої події або тільки що підхопленої новою теорії. І виміряти даний вибір за простою соціальною шкалою "погано — добре" не завжди просто, а то і неможливо. Звертання до реальної практики формування ідеалів показує, що ідеал, заснований переважно на редуктивних уявленнях, пов'язаний із стереотиповістю і "репресивністю". Захоплення перед майбутнім у рамках такого мислення пов'язане із масою заборон, що повинні гарантувати чистоту майбутньої досконалості.

Розглянемо можливу модель взаємовідносин із приводу вибору того або іншого політичного ідеалу між людиною, що налаштована фанатично і людиною, що сповідує принцип толерантності. Зрозуміло, що за цими гіпотетичними персонажами можуть стояти представники будь-яких політичних партій, і практично провести вододіл за принципом — «дана партія - «тільки за це», а інша партія - «тільки за те» неможливо, тому що насправді такого і не існує в дійсності: вочевидь, люди, різні за своїми ознаками можуть входити в будь-які політичні угруповання. Тому даний прийом дисертант використовує і для того, щоб не образити представників того, або іншого політичного угруповання, і для того, щоб розглянути проблему вибору й відстоювання свого ідеалу між людьми цілком абстрактними.

Розходження між людиною, що налаштована фанатично (умовно назовемо її «ЛФ» — Людина Фанатична) і людиною, котра налаштована толерантно (умовно «ЛТ» — Людина Толерантна) насамперед, на погляд автора, бере свій початок з визначення – чи має взагалі «ЛТ» якийсь ідеал чи ні. Чому саме так? Тому що іноді в нашій уяві толерантна людина зазвичай асоціюється з такими поняттями як “діалектична”, “безпринципова”, “безхребетна” тощо. Іноді подібних людей можуть звинувачувати у цілковитій відсутності ідеалів, але це несправедливо. До характерних особливостей «ЛТ» слід віднести якраз визнання, як частини свого ідеалу, принципу толерантності,— те, що називається готовністю поважати ідеали інших людей так, ніби вони її власні.

Слушне з цього приводу і “глобальне” зауваження В.О. Лекторського: "У тому і драматизм сучасної ситуації: з одного боку легко показати, що нетерпимість у сучасному світі не зменшується, а росте, з іншого же боку цілком ясно, що без культивування толерантності взаємне знищення різних цивілізацій, культур соціальних і етнічних більш ніж можливе. Те, що до недавніх часів, виглядало тільки як ідеал, сьогодні перетворюється в практичний імператив. Уникнути конфронтації цивілізацій, можливість котрої сьогодні цілком реальна, можна тільки на шляху критичного ідеалу, на шляху поступки, домовленості" [80, 53-54].

Так само і «ЛФ» не робить різниці, хто саме сповідує той чи інший ідеал і на її думку, навіть коли вона сама дійде до зречення свого ідеалу, інші люди, які дотримуватимуться його і далі, повинні діяти так, як цього вимагає ідеал. Іншими словами, «ЛФ» виносить на свій розсуд зміст ідеалу, незалежно від того, хто його носій, а тому її погляди, як і переконання «ЛТ» , можна назвати розважливими у тому значенні, в якому ми використовуємо цей термін.

Але що дійсно може відрізнити «ЛТ» від інших, то це її повага до чужих політичних ідеалів, як до своїх власних. Говорячи про те, що «ЛТ» поважає ідеали інших людей, треба мати на увазі, що вона не вважає за потрібне заважати іншим людям домагатися своїх ідеалів лише на тій підставі, що вони не збігаються з її власними. Її позиція така, що було б неправильно перешкоджати чужим інтересам лише тому, що її власний ідеал забороняє домагатись їх, якщо їхні ідеали дозво-

ляють домагатись цих інтересів. «ЛТ» виступає, аби дозволити будь-кому домагатися своїх власних ідеалів та інтересів доти, доки вони не шкодитимуть іншим людям у їхньому прагненні до своїх ідеалів та інтересів.

За таких умов «ЛТ», виступаючи посередником між людськими інтересами та ідеалами, надаватиме однакової ваги тій чи іншій особі; вона не надасть переваги своїм власним інтересам та ідеалам на тій підставі, що це її власні. Але, зазвичай, необхідність у такому посередництві виникає тоді, коли хтось у своєму прагненні до власних ідеалів та інтересів заважає іншим домагатися своїх. Лише у цьому випадку можна спостерігати граничність толерантності. Тобто, принцип толерантності не забороняє «ЛТ» пропагувати свої власні ідеали, але зводить цей процес до розумних меж. «ЛТ» також може та й вільна усіма доступними способами пропагувати свої політичні ідеали серед інших людей, але не перешкоджає носіям відмінних ідеалів чинити так само. Вона може домагатись їх сама або заохочувати інших робити це, сподіваючись, скажімо, на їхнє загальне поширення. Чого «ЛТ» не може, що є супротивним для її принципів, то це нав'язувати свої власні ідеали іншим законними чи незаконними методами, або прагнути монополії на пропаганду, хай навіть в обмеженому політичному колі. Цікаво, що позиція «ЛФ» на перший погляд здається більш пристойною. Якщо хтось має якийсь політичний ідеал, якщо хтось вірить, що певний тип політичного лідера, чи політичного ладу є найкращим, то навіть може сприйматися як зрада, коли він піде на його відкидання з огляду на відмінні ідеали чи інтереси інших людей. І коли він робить так, то чи можна назвати істинними його заяви про сповідування якогось власного ідеалу? Такі аргументи дуже часто висуває «ЛФ». Але докази останньої, як здається не враховують головної сутності толерантності. Справа в тому, що в ідеал «ЛТ» закладено таку думку, що зразковий політичний устрій є таким, де ідеали та інтереси всіх будуть однаково визнані. І от доти, доки «ЛТ» здатна виношувати такий політичний ідеал, вона дотримується і своїх, так би мовити “допоміжних” ідеалів (якщо вважати ідеал політичний за базовий) зразкової людини і зразкового суспільства відокремлено. Взірєць зразкової людини (як вона його бачить), зазвичай, «ЛТ» намагається втілити в самій собі і добиватися через свої дії від інших, щоб

вони його визнавали, але не за рахунок нехтування інтересів та ідеалів інших людей. «ЛТ» може також вірити, що найкраще суспільство таке, в якому люди постійно пам'ятають про високі людські ідеали; це може сприяти різним експериментам і стихійним пошукам відмінних високих людських ідеалів різними людьми. Свій власний ідеал йому не здається істиною в останній інстанції, хоча він може бути впевнений, що він найкращий серед усіх тих, які йому відомі.

Таким чином, можна зробити висновок про те, що проблема вибору політичного ідеалу сама по собі пов'язана з багатьма чинниками: досить широким віялом цінностей, що їх "пропонує" свідомості пересічної особи суспільство, належності особистості до тієї чи іншої соціальної групи, прошарку суспільства, психолого-типологічними ознаками особистості тощо. Принципи морального плюралізму, критичної рефлексії, редукції, толерантності тощо в процесі вибору політичного ідеалу, про який йшлося, і видаються, по-перше, якраз найбільш принагідним для того, щоб зважити будь-які можливості вибору політичного ідеалу тією чи іншою особистістю. По-друге, вони дає право вільній особистості у вільному суспільстві саму свободу цього вибору. Нарешті, по-третє, дані принципи в процесі вибору того чи іншого ідеалу парадоксальним чином і самі виступає у ролі принципу синтезуючої єдності, примирюючи політичні позиції людей із різноманітними поглядами, шануючи «самоцінність» кожної особистості в процесі цього вибору. Але з другого боку дослідження вказує на ще один немаловажний момент: сьогодні суспільству недостатньо тих ідеалів і ціннісних орієнтацій, що виростають із колективної несвідомої, стихійної реалістичної свідомості. Тому сьогодні можна почути думки про необхідність виступати за ідейну регуляцію життя суспільства, за виробітку норм, ідеалів і цінностей, що програмують життєві орієнтації людей [446]. Тоді не уникнути й іншої проблеми: хто повинен узяти на себе відповідальність за цю ідейну регуляцію? При відповіді на це питання можна виявити принципи далеко не тільки теоретичного порядку.

5.3 Політична модернізація та принцип ефективності функціонування політичного ідеалу в сучасних умовах

Сформульоване автором розуміння політичного ідеалу, що конкретизується в його визначенні як "технологічно конструйована система поглядів" (див. підрозділ 1.1) потребує більш детального обґрунтування. Щоб дати таке обґрунтування, виникає необхідність проаналізувати деякі об'єктивні чинники розвитку сучасного суспільства. У останні півтора-два десятиліття ми виявилися свідками унікального збігу і переплетення величезних за своїми масштабами явищ і процесів, кожний із яких окремо можна було б назвати епохальною подією з погляду його наслідків для усього світового співтовариства. Це, по-перше, настання якісно нової фази науково-технічного прогресу, що одержала назву інформаційної або телекомунікаційної революції; і, по-друге, простимульована цією фазою зміна соціально-політичних парадигм. Під впливом цих радикальних зрушень найбільшу популярність одержала класифікація: доіндустріальне — індустріальне — постіндустріальне суспільство. В основі цієї класифікації лежить тип суспільного виробництва: сільськогосподарський, промисловий і виробництва інформації. В. Степін пише про традиційну, техногенну і антропогенну цивілізації [447; 448 152-166]. З'явилося визначення "буттєвого", "інструментального", "термінального" типів цивілізації, де перший тип характерний домінантою відтворення наявного існування, другий — домінантою відтворення засобів виробництва, одним із яких виступає і сама людина (звідси інструментальне ставлення до особистості). І третій тип характеризується домінантою цінності самої людини, цільової функції спрямованості суспільного розвитку на усвідомлення і примноження можливостей вільного розвитку людської особистості. Якщо ж в основу класифікації покласти особливості типу культури і регуляції соціальної поведінки людей, то виділяють інші фази цивілізаційного розвитку — традиційне суспільство і суспільство, у якому регуляція соціальної поведінки визначається доцільною ефективністю. Починаючи з 70-х років найбільш модним у загальнотеоретичному аналізі стало поняття постмодерністської фази розвитку людської цивілізації [449].

Перехід, що позначився в найбільш розвинених суспільствах до історичного часу постмодерну змушує по-новому розглянути модернізацію — як ту, що проходила в минулому, так і незавершену для багатьох суспільств донині. Як відзначають російські політологи В. Пантін та В. Лапкін, для усіх них перехід до постмодерну став безпосереднім продовженням руху до сучасності, і обидва процеси зараз переплетені і взаємозалежні [450, 39]. На погляд дисертанта, подібне суміщення "парадигм" розвитку властиво і Україні, модернізація якої, водночас, продовжує виявляти особливості, що відрізняють її від інших. У цьому відношенні український постмодерн — як особливого роду гетерогенність і непевність еволюційних тенденцій, якийсь колаж епох — постає скоріше у вигляді незавершеного або, принаймні, не класичного модерну, обтяженого наслідками складного і болючого становлення, а також неорганічним і непослідовним характером подолання традиції. Разом з тим, чим необережніше поводження "модернізаторів" з національною традицією, тим імовірніша непередбачена реакція традиціоналізму, або в прямих, або в перетворених формах.

Так в історії багатьох суспільств, що модернізуються, виявляються ознаки своєрідного соціокультурного і політичного циклу, фазами якого є: спалах крайнього модернізму, за яким випливають кризи ідентичності, масової дезорієнтації та маргіналізації значних шарів населення. Як відзначає Б. Єрасов, "самобутність оформляється по відношенню не тільки до "зовнішнього" Заходу, але і до західного початку, що виявляється у власному дуальному середовищі. Це робить її обмеженою, ідеологізованою і спроби її реального здійснення супроводжуються ретроградними поворотами... приводячи нерідко до придушення і винищення своїх культурних шарів, що оголошуються "чужорідними" елементами"[451, 21].

Відомо, що теорія модернізації складалася в 50 - 60-ті роки ХХ ст. як одна з теорій суспільно-історичного розвитку, узгоджених із парадигмою прогресивних змін, обкресленою філософією Нового часу. Під модернізацією як такою розуміються не обов'язково синхронізовані глибинні перетворення в економічній, політичній і ціннісній системах суспільства, що відбуваються внаслідок того, що називають промисловою, демократичною й освітньою революціями. Споконвічно си-

льною стороною ще далеко не цілком оформленої теорії модернізації був її міждисциплінарний і, у певному сенсі, цілістно-узагальнюючий характер при аналізі структурних змін, що відбуваються в стані переходу від традиційного до сучасного суспільства, специфіка політичних і економічних трансформацій ув'язувалися з проблемами зміни самої людини, його уявлень, орієнтації і засобу взаємодії із собі подібними, а також цінностей [452].

На ранній стадії розробки теорії модернізації її сутнісними ознаками були універсалізм (еволюція суспільства розглядалася як загальний, або універсальний, процес, що має ті самі закономірності й етапи для всіх цивілізацій, країн і народів) і уявлення про лінійно-поступальний характер суспільного розвитку в цілому. У цьому відношенні вона як би сприйняла погляди, що панували в марксистській теорії, на зміну суспільно-економічних формацій (мова йде про певну трактування марксизму, що переважала в 1950 - 1970-ті роки, а не про те, що універсалізм і твердження про лінійність суспільного прогресу іманентно властиві марксизму як такому). Таке уподібнення не було випадковим, оскільки різноманітні теоретико-методологічні версії модернізації багато в чому спочатку формувалися у вигляді відповіді на виклик (нео)марксизму або мимоволі відтворювали деякі риси теорії суспільно-економічних формацій.

Проте незабаром з'ясувалося, що лінійно-поступальна модель модернізації не спроможна аналітично відбити реальні перетворення в суспільствах, що здійснювали перехід від традиційного до сучасного стану в Латинській Америці, Південно-Східної Азії й інших регіонах світу. Пізніше ця неадекватність лінійно-поступальної моделі підтвердилася і на досвіді країн Східної Європи і республік колишнього СРСР. Накопичений емпіричний матеріал свідчив: процесам політичної модернізації багатьох суспільств, як правило, властиві прискорення й уповільнення, свого роду "хвилі", що специфічним чином їх ритмізують в кожному конкретному випадку. Більш того, як показали дослідження, фази модернізації можуть замінятися фазами контрмодернізації й антимодернізації, що можна визначити як реакцію на неорганічні для політико-культурного розвитку тієї або іншої країни спроби трансформації її політичної системи [450, 40].

Спроби прямо сформувати політичну систему ліберально-демократичного типу здебільшого не увінчалися успіхом, що спонукало дослідників політичної модернізації відійти від західного варіанти і пристосувати концепцію до специфічних умов перехідних суспільств. У результаті було розроблено кілька нетрадиційних варіантів теорії політичної модернізації.

Передусім слід сказати про авторитарно-прагматичну концепцію, розроблену С. Хантінгтоном і його послідовниками. С. Хантінгтон розробив цілий ряд умов здійснення політичної модернізації в умовах авторитарного підтримання політичної стабільності: поетапна структуризація системи реформ, концентрація реальної влади в руках уряду і компетентність політичного керівництва, послідовність і поступовість у проведенні реформ, створення надійної коаліції реформаторських сил як політичного, так і соціального характеру, врахування часового. Дана концепція стала основою численних авторитарно-елітистських програм політичної модернізації, що досить успішно здійснені в ряді країн (наприклад, у Чилі). На основі аналізу нового емпіричного матеріалу С. Хантінгтон переосмислив свою концепцію, сформулювавши її у вигляді взаємодії трьох основних факторів політичної модернізації — економічного розвитку, соціально-економічної рівності і політичної участі, пріоритетність кожного з яких і визначає характер політичної модернізації.

Своєрідною модифікацією традиційних варіантів політичної модернізації ліберально-демократичного типу стала структурно-функціональна "кризова" модель політичного розвитку (Л. Біндер, Д. Коулмен, М. Вайнер, Л.Пай, С. Верба, Дж.Ла Паломбара). Розглядаючи проблему розвитку в рамках традиційних категорій структурної диференціації, імперативу рівності і можливостей політичної системи, автори "кризової" моделі виходять з того, що будь-яка соціальна система має певний стабільний рівень взаємодії цих компонентів. У процесі політичної модернізації змінюється рівень і характер їх взаємодії, що призводить до "криз" решти відповідних їм параметрів політичної системи — національного самовизначення, політичної участі, авторитетності, проникнення і розподілу ресурсів — детермінованих їх несумісністю один з одним на різних етапах політичної модернізації. В

цьому випадку політичний розвиток означає процес розв'язання політичною системою названих криз і набуття нею через пристосування до наслідків криз нової політичної можливості — успішна інституціоналізація нових зразків інтеграції, політичної участі й розподілу ресурсів, її стабілізація на новому рівні.

Одним із способів змістовного наповнення структурно-функціональних концепцій стала особистісна теорія політичної модернізації (А. Інкельс, Д. Сміт), що розглядає проблему трансформації традиційного суспільства з точки зору соціально-психологічного підходу. В структурно-функціональних концепціях цей підхід ігнорувався на тій підставі, що індивід у перехідному суспільстві є носієм як традиційних, так і сучасних психологічних установок, "традиція" і "сучасність" на особистісному рівні так переплітаються, що стають абсолютно непридатними як аналітичні категорії при аналізі процесу модернізації. Однак емпіричні дослідження показали, що різні аспекти психології особи в процесі модернізації не змінюються хаотично один щодо одного, а змінюється особа в цілому. Точку ключовим елементом процесу модернізації є створення соціальних передумов для виникнення у людей сучасних психологічних установок і орієнтацій, зв'язаних з такими характерними особистісними рисами, як участь в політичному і громадському житті, інформованість, усвідомлення своєї громадської ролі, переважання світських орієнтацій над релігійними тощо.

У цілому концепції модернізації відіграли значну роль у формуванні сучасного світового співтовариства. В їх рамках на прикладі слаборозвинених країн виявлені деякі загальні процеси суспільного розвитку: необхідність розвитку товарного виробництва і ринку як основи "сучасності", демократії, громадянського суспільства і ліберально-демократичної політичної культури, залежність економічного розвитку від політичної системи, культури і соціально-психологічних факторів, глобальна тенденція розвитку від авторитаризму до демократії в умовах завершення процесу індустріалізації, прямий зв'язок між обсягом забезпечення прав і свобод людини і можливостями модернізації суспільства тощо.

Стосовно України, перша серед проблем її політичної модернізації найтісніше, порівняно з іншими, пов'язана з перехідним, кризовим станом українського

суспільства, котрий, з одного боку, має «спільні риси з кризою у таких країнах Східної Європи, як Угорщина, Чехія, Словаччина, Польща», а також за деякими головними ознаками схожа на кризу в Росії. А з іншого боку, перехідний стан українського суспільства має і свої особливості, що характеризуються відсутністю конкуренції, «надзвичайною розбалансованістю і диспропорційністю», а також кадровою кризою, засиллям номенклатури на всіх рівнях, економічною й інституційною залежністю від Росії. З огляду на такий стан українського суспільства, полеміка на тему «Яке суспільство ми будемо?», що точиться не лише у вищих ешелонах влади з самою початку досягнення Україною самостійності, а й серед усіх верств населення, не відповідає сучасним реаліям і потребам. Саме тому однією з найважливіших проблем сучасної політичної модернізації є проблема досягнення відносно стійкої рівноваги і політичної стабільності в суспільстві на основі визначення природи і напрямку процесів, що відбуваються в ньому.

Тому виникає питання: чи існує зв'язок між політичною модернізацією і зміною природи і значимості політичного ідеалу в цьому якісно новому світі, у якому всі країни і народи виявилися тісно взаємозалежними? Наскільки він глибокий та істотний? Які основні чинники ефективності існування політичного ідеалу в сучасних умовах?

Приступаючи до відповіді на питання про роль модернізації в процесі формування політичного ідеалу, дисертант припускає, що ця роль істотна. Цікавими є з цього приводу думки російського політолога О.С. Панаріна: «Цивілізаційна аналітика допомагає нам оцінити різницю між розвитком як іманентним процесом і модернізацією як різновидом внутрішнього чи зовнішнього колоніалізму. Одна справа — розвиток як саморозвиток. Він збігається з духом ліберальної епохи, з демократією, тому що в цілому відповідає принципу самодіяльності. Чим вільніше розгортається масова громадянська самодіяльність, тим швидше й успішніше відбувається процес розвитку. Зовсім інша справа — модернізація. Вона означає розподіл суспільства на модернізаторів і тих, що модернізуються. Модернізаторська меншість веде за собою, перетворює і перевиховує традиціоналістськи набудоване, "неадаптоване" до духу часу більшість.»[279,169].

Можна припустити, що подібне перевиховання і здійснюється саме не без допомоги політичного ідеалу, що висувається як засіб для досягнення певного політичного устрою. За словами того ж О. Панаріна, лише “пошуки стабільності можуть вести до спроб (найчастіше несвідомих) декультурації і деінтелектуалізації суспільства, у якого *поступово атрофується почуття ідеалу* (виділене мною.- В.К.) ... Сама орієнтація на Ідеал засуджується як архаїзм, що перешкоджає здоровому практицизму і прагматизму”[279,163].

О. Панарін уточнює: “Модернізаторська недовіра у відношенні архаїчної культури більшості пояснює нам, чому настільки часто модернізатори говорять про "несвоєчасність" демократії й уповають на авторитаризм. Цей прийом недовіри до більшості використовували більшовики для розгону демократично обраних Установчих зборів. Подібний же прийом сьогодні використовується для дискредитації вільних виборів у Росії і виправдання сповзання до режиму особистої влади”[279,163].

Разом з тим, формування політичного ідеалу пов’язане не тільки безпосередньо з політичною модернізацією, але й з модернізацією, насамперед, технічною. Це припущення засноване на посиленні: щоб бути дійовим, політичний ідеал повинен задовольняти потреби найбільш активних і суттєвих суспільних відносин. Будемо виходити з того, що такі сили, насамперед, необхідно виявити в сфері матеріального виробництва як вирішального чинника суспільного прогресу.

Щодо сучасності, найбільш революційним чинником є автоматизоване технологічне машинне виробництво. Зрозуміло, що потрібно мати на увазі не тільки механічні машинні комплекси, але і комплекси ЕОМ. Потім, потрібно уточнити: чи правильно ми сьогодні сприймаємо такі поняття як "техніка" і "технологія"? Важливість цього полягає в тому, що адекватне сприйняття даних термінів може послужити своєрідною направляючою в уявленні про політичний ідеал. Технологізм, технократизм не зводиться сьогодні лише до матеріальної основи існування суспільства. Але осмислити цей аспект на політологічному рівні явно недостатньо. У наш час дослідження техніки розвертається в найрізноманітніших напрямках. Техніка показала свою фундаментальну роль в існуванні людини. Античні концепції

пції "техно" мали на увазі не зовсім техніку, у нашому розумінні сутності цього терміна, а мистецтво виробництва речей, що знаходило своє відображення в знаннях, котрі наслідують природі і виступають в якості зразка для розуміння змін у цій природі.

Культурологічні дослідження також показують, що, приміром, в архаїчній культурі знаряддя, спорудження, найпростіші механізми розумілися як такі, у яких присутні духи, що допомагають людині. Техніка і магія в древній культурі збіглися [453, 20-21]. Елементи технологічних знань можна зустріти в досить стародавніх трактатах і не тільки інженерного змісту, наприклад, у філософсько-політичній роботі Платона "Держава". Але, мабуть, найбільш повне уявлення про суть техніки подає нам відомий іспанський філософ Ортега-і-Гассет Х. у книзі "Міркування про техніку". Він пише, що мета техніки — перетворення обставин, що ведуть по можливості до значного скорочення волі випадку, знищенню потреб і зусиль, із якими пов'язане їхнє задоволення [454, 53]. Саме розуміння феномена техніки переусвідомлюється і сьогодні. Те ж стосується в етимологічному плані змісту слова "технологія". Це поняття прийнято ототожнювати з методами опрацювання сировини і матеріалів, засобами перетворення енергії й інформації а також для позначення відповідних "знань про техніку", що тут можуть виражатися у певних інструкціях, кресленнях, правилах експлуатації механізмів тощо. Але вже Дж. Гелбрейт визначає технологію як "систематизоване застосування наукового або інакше організованого знання для вирішення практичних завдань". Його доповнює Д. Белл: "Це використання наукового знання для визначення шляхів виконання справ... засобом репродукування" [455, 14].

Технологія матеріально-речовим способом закріплює в собі перехід живої діяльності і природних сил у предметні форми культури, а мистецтво відбиває цей процес духовно-практичною уявою, висловлюючи його за допомогою "кольору" — у живописі, за допомогою "слова" — у літературі, за допомогою "звуку" — у музиці [455, 164]. Технологію називають сьогодні "четвертою універсальною культурою", що містить у собі переробку технічно значимих якостей і здібностей. Виходить, її необхідно досліджувати в гармонічному зв'язку із суспільним виробни-

цтвом, із розвитком людини, його ідеалів, духовно-практичним і пізнавальним освоєнням світу [456]. Таким чином, технологію як науку про способи (у широкому значенні слова) можна трактувати і як науку про один із таких засобів — про систематизоване застосування наукових і інших знань для владних управлінських цілей. Використання сучасних технічних засобів служить вирішенню завдань керування, що переслідує загальнозначущу позитивну мету — переведення керованої системи в більш високий упорядкований стан.

Яке відношення це має до проблеми формування політичного ідеалу? У тому і справа, що це ж завдання вирішується і за допомогою нормування політичного процесу, за умови, що воно не створить на нього гальмуючої дії. Оскільки об'єкт політичного регулювання — свідомо вольова діяльність людей, керування нею повинно в принципі включати і прагнення запобігти або перебороти небажані уявлення про політику і їхню власну поведінку.

Центральним питанням будь-якого політичного ідеалу є питання про владу. Не торкаючись детально цієї значної теми, потрібно звернути увагу насамперед на ту обставину, що політична влада для підтримки свого існування потребує такого набору політичних технологій, котрі сприяють її утриманню в руках певних соціальних сил. Тому давно вже узвичаїлася і цілком не рідко слух (принаймні, представникам суспільних наук) фраза "технологія здійснення політичної влади" [457, 21-34]. Чи має вона право на існування? Це, по суті, давно вже доведено. Політичний ідеал — це сам по собі один із найбільш яскравих проявів технології здійснення політичної влади, завдяки, насамперед, своїй "робінзонадності" (вид проектного мислення), що завжди є його найважливішим атрибутом, як і елементом пропаганди в будь-якому суспільстві. Досягнення управлінських цілей припускає сьогодні наявність цілого арсеналу соціальних технологій, що влада бере на своє озброєння. Але сама природна функція політики — управління свідомістю і поведінкою легко може переростити в маніпулювання, особливо в тих випадках, коли керування за якимись причинами не може бути досить раціоналізоване (приміром, вирішення складного політичного завдання, що не зовсім ясне і самій владі, виникнення суперечливих і спірних ситуацій, неясність перспектив політичного розви-

тку, розкол суспільства, низький рівень суспільної самосвідомості тощо). У цьому випадку маніпулювання стає можливим, але тільки в межах, у яких воно не утрачає свого раціонального значення (якщо воно взагалі його має). Не випадкова тому в цій ситуації роль політичного ідеалу, що виявляється в гаслах, штампах, родових культурних стереотипах (ідеї неповторності нації, самобутності її культурних традицій і т.д.). Крім того, маніпулювання припускає певний ступінь довіри суспільства і по суті стимулюється його довірою. За межами припустимого довіра, проте, легко переходить у віру, чи у недовіру, що так само, як і довіра, складає потужний ірраціональний резерв політики, але й утворить при цьому не менш значний потенціал політичного ідеалу. Що цей потенціал не тільки не шкодить політиці, але й охоче використовується владою, не доводиться і говорити. Технологія ж є інструментом, іншими словами, завжди використовується як засіб, знаряддя, для задоволення або вирішення певної потреби влади в тому або іншому політичному ідеалі. З давніх часів подібні технології передавалися від покоління до покоління, зберігалися в найсуворішому секреті, шліфувалися в практиці політичної діяльності, а розкривалися подібні "технологічні рецепти" у крайній неохочі і скупі.

Так, В. Розін стверджує, що всі найдавніші технології виникли з потреби і спостереження [453, 21]. Ще в Древньому Китаї за 2000 років до нашої ери існувала при імператорі так звана "Палата пісень". Ця державна установа нічого не мала спільного з нашим уявленням про Міністерство культури. Але займалося воно тим, що через своїх добре оплачуваних чиновників і службовців збирало пісні антиурядового змісту, що були популярні в народі. Мелодії особливо популярних пісень-шлягерів, антиурядового змісту, запам'ятовувалися і записувалися цими чиновниками. Потім у "Палаті пісень" на ці популярні мелодії складалися слова прямо протилежного значення, що славили особистість імператора, відображали подяку з боку народу за дії і рішення владних структур. Штатні "співаки", що старанно охоронялися військами, знову направлялися в села, де зігнані люди зобов'язані були слухати і запам'ятовувати їхні улюблені мелодії, але з цілком іншими словами.

У цьому прикладі немає ніякого перебільшення. Суспільна сприйнятливість пісні — властивість, що давно помічена. Вона виступає й в інші моменти історії з різною наочністю, притім у найнесподіваніших формах. Ще у свій час Ф.Енгельс говорив, що пісні минулих революцій за винятком "Марсельєзи", рідко звучать по-революційному в пізніші часи, тому що для того, щоб впливати на маси, вони повинні відбивати і забобони мас того часу. Так, "Марсельєзою Реформації", гімном селянської війни XVI сторіччя був хорал Мартіна Лютера "Господь — наш істинний оплот". У тексті гімнів російських марксистів постійно вплетене те, що прийшло з народницької поезії — мова Священного писання, що доповнюється оборотами з урочистої оди.

Сутність цієї політичної технології сьогодні вже досліджується в наукових та публіцистичних працях [458; 459]. Її суть проста і заснована вона на тому, що не сама по собі теорія "опановує масами", але теорія ідеалізована, присмачена художньою фантазією, що спроможна збудити емоції, спрямовані в річище здійснення якогось ідеалу. А пісня — ідеальний інструмент для цього, особливо пісня політична. Це прекрасно продемонструвала і партія більшовиків на чолі з В. Леніним. Його ідеальна організація мала кращі технології захоплення влади, тому що серед більш 200 партій, що існували в той період у Росії, саме їй удалося захопити владу. Але певним зразком політичної технології, що маловідома і дотепер, є те, що В. Ленін не тільки керував перебігом політичної боротьби, але і "диригував" пісенною політикою. Він вчив які пісні партії потрібні, а які ні. Тільки в 1904-1907 р. партійна преса опублікувала біля 50 революційних пісень тиражем декілька десятків тисяч примірників. За зразки бралися польські гімни "Беснуйтесь, тираны", "Варшавянка". У 1897 році з'явилася "Смело, товарищи, в ногу" тощо.

"Спеціальність" політичної пісні не в тому, щоб вселяти ідеали, а в тому, щоб уселяти безкінечну віру в їхню непогрішність. Слід цілком погодитись із В. Фрумкіним, котрий пише: "Дія цих "символів віри" була глибокою і довготривалою. Образ ідеалу впроваджувався ними в найінтимніші куточки народної свідомості, мільйони душ переймалися дихотомією любові до майбутнього і ненависті до дійсного..." [458, 160].

Це усього лише один із прикладів політичної технології впливу на суспільну свідомість із метою підтримки віри у певний політичний ідеал і він не вичерпує всього різноманіття політичних технологій. В умовах модернізації суспільства відбувається і своєрідний розвиток політичного ідеалу, тому слід погодитися з В. Горбатенко, що в цілому модернізація технічна має опосередкований, якщо не прямий зв'язок із модернізацією політичною [460, 276], а та вже, в свою чергу, з формуванням політичного ідеалу. Політичний процес удосконалюється засобами сучасної техніки, але до тих меж, за котрими його деперсоналізація, абстрактна природа породжує взаємну відчуженість суспільства і влади і їхні мінливі уявлення одне про одного. Своєрідним буфером, що пом'якшує зіткнення з цією межею і служить політичний ідеал. Без нього неможливе характерне для сучасної політики "просунення управління", його глибина, урахування його віддалених і безпосередніх наслідків, залучення до управління великих мас людей, примноження й ускладнення політичних інститутів. По суті йдеться про нормативний підхід до суспільства, тільки в даному випадку за норму може прийматися суспільний устрій розвинених суспільств, наприклад, наявність і принципова значимість таких інститутів, як політична демократія, економічна свобода, толерантність до культурних і національних розходжень і т.д. [461, 97].

Важливо зазначити, що політична модернізація і технологічний розвиток суспільства привели до перегляду концепції соціальної структури суспільства, насамперед у силу його маргіналізації, що має принципове значення для формування політичного ідеалу [462; 27-36; 463;]. Ще якийсь час тому, представляючи соціальну структуру суспільства, вчені керувалися відомою формулою "2+1" (робітничий клас, колгоспне селянство й інтелігенція). Сьогодні зрозуміло, що вся ця формула виткана з протиріч і непорозумінь і є в більший мірі категорією абстрактного наукового аналізу, застосування котрої зручно в деяких дослідженнях соціальної структури суспільства. На думку англійського соціолога К.Робертса, термін "робітничий клас" має значення усього лише номінального ярлика для розрізнення нижчих прошарків у соціальній ієрархії [464, 18].

Про те ж писав І. Гольденберг: "С упевненістю можна сказати, що жодного з класів, відомих основоположникам марксизму-ленінізму, у радянському суспільстві не існує. Пролетаріат — клас, що продає свою робочу силу в обмін на заробітну плату власникам засобів виробництва. У нас ринок праці відсутній, приватна власність на способи виробництва теж. Селянин — самостійний товаровиробник, що продає на ринку результати своєї праці. У СРСР одноособових селянських господарств товарного типу практично немає, а колгоспи ... здебільшого збиткові, залежать від дотацій, кредитів і, отже, взагалі не мають самостійності" [465, 42]. Подібні по суті думки висловлює і канадський соціолог Портер, котрий пише, що "конструювання категорії класу є лише процесом класифікації, за допомогою якого окремі предмети, подібні в одному аспекті, групуються з метою опису й аналізу" [466, 9]. Цікавий парадокс: з одного боку, вся історія людства, за винятком її найтемніших періодів, показує нам зростання розмаїтості відносин, соціальних груп, способів життя й ідеалів. Але, з іншого боку, досить ефективною була по-своєму (із погляду підтримки моноліту суспільства і віри в сформований політичний ідеал, звісно) ця винайдена Й. Сталіним модель соціальної структури колишнього радянського суспільства — "2+1".

Даною формулою тривалий час удавалося сховати за уявною однорідністю соціальних груп досить різку і зростаючу стратифікацію суспільства. І коли незабаром мова йшла про практично однорідне суспільство, то й ідеали в цьому суспільстві теж були практично єдині. Почуття і думки індукувались ззовні, але суб'єктивно і щиро вони сприймалися індивідуумом як його власні. "Несамостійне мислення особливо сприйнятливим до ідеологізованого впливу соціуму", — підтверджують П. Бергер і Т. Лукман [467, 21-23] і з цим складно не погодитися. Саме воно стає отим ґрунтом, на якому споруджується каркас бажаного для влади політичного ідеалу, бурхливо розвивається масова безумність, мистецьки і штучно утворювана владою, особливо в умовах тоталітарного режиму. Створюється і відповідна правова ідеологія, що яскраво висвітлено у науковому дослідженні колективу українських вчених за редакцією О.М. Мироненка та І.Б. Усенка [468]. Недавна Е. Кассіер називав служителів політики "священиками нової, цілком ірраціо-

нальної і загадкової релігії" [469, 60]. Коли політик сьогодні пропагує цю свою релігію, то змушений діяти винятково методично. Кожний його крок повинен бути ретельно підготовлений і вивіреним. А ХХ сторіччю, як епосі технічної цивілізації, призначено було створити і нову техніку конструювання політичного ідеалу.

Сьогодні він може створюватися точно так як і будь-яка сучасна зброя як, приміром, тектонічна, і точно так прораховуватися з погляду ефективності його застосування в той або інший відповідальний політичний момент. І коли справа стосується саме того, то до політичного ідеалу можна пред'явити і конкретні вимоги: за умови, якщо індивід не має своїх принципів ціннісної орієнтації, то він повинен підпорядковуватися йому цілком у тому сенсі, що альтернативних варіантів політичного ідеалу існувати не повинно. Лише в цьому випадку індивід беззастережно стає жертвою певної політики (або політика) без серйозного опору. Технологія покликана прискорювати всі реакції в суспільній свідомості і надавати дії політичного ідеалу максимальну ефективність. Якщо політичний ідеал і дозволено було трактувати раніше як результат несвідомої діяльності, як продукт вільної гри уяви, то тут він виникає відповідно до певного плану.

Нові політичні ідеали сьогодні, принаймні ті, що можна виявити в масовому порядку, не виникають спонтанно. Вони не осіняють людину раптово, хоча зовнішньо, можливо, воно так і виглядає. Тут мова йде, в остаточному підсумку, про дуже тонкі конструкції — про духовний і психологічний стан людини, що може привести до створення певного, бажаного політичного ідеалу, або ж до пасивного прийняття такого ідеалу, що нав'язується людині владою ззовні. У цьому випадку політичний ідеал являє собою ні що інше, як артефакт (тобто штучне утворення), він спеціально "виготовляється" владою і при цьому використовується нею для досягнення певних задумів і цілей.

Тому цікава й інша сторона питання: чому і коли виникає необхідність у створенні подібних технологій і на чому засновується механізм їх створення? Упереджуючи деякий аналіз цієї проблеми в данім підрозділі, треба зазначити, що формулювання загального результату теоретичних пошуків у цьому напрямку, на погляд автора, сумнівів не викликає: подальша можливість певних політичних сил

знаходиться при владі прямо пропорційна технологіям конструювання та підтримки такого політичного ідеалу, в якому зацікавлені правлячі політичні сили. І можна підтвердити це десятками прикладів із прадавньої, нової і новітньої політичної історії. Що ж стосується другої частини питання: на чому засновується механізм створення деяких технологій, то тут потребують свого розгляду інші аспекти.

Технологія "виготовлення" і здійснення політичного ідеалу, як зазначалося, пов'язана з практичною діяльністю політичної влади (можна в цьому випадку також говорити про так звані "чисті" технології здійснення політичної влади: позиціонуванні, прийомах підняття або зниження іміджу політика, діяльності груп тиску, насадженні стереотипів мислення, тактиці раціональної і нераціональної аргументації тощо). Безперечно, у цьому відношенні в політиці багато чого може змінюватися досить швидко, але в плані охоронної функції політичного ідеалу, в котрому зацікавлена влада, досить помітний один шлях: символічне заміщення, причому таким засобом, що здатний покликати в інше майбутнє з воскреслого старого минулого.

Скажімо, відсутність прямого родинного зв'язку між керманічами-спадкоємцями (наприклад, такої як Кім Ір Сен — Кім Чан Ір), підкріплюється двома істотними структурними прийомами. Перший — "єдності в двох особах". Наприклад, "Сталін — це Ленін сьогодні", причому тут можна відзначити й ідентичність фактів із біографії, що мають символічний зміст і стають кліше: "гідний приймач", "учень і соратник", найближчий сподвижник", "великий продовжувач" тощо. [470, 1,3,7,9]. Другий прийом — "фіксація устояного благоденства", що застосовується для періоду досить тривалого перебування при владі того або іншого політичного лідера. Синтезатором-виразником "суспільної думки" у цьому випадку служать слова типу "наш дорогий і улюблений... " (Л. Брежнев), або — "сонце нації" (Кім Ір Сен), "великий керманіч" (Мао) тощо. У цьому випадку загальний політичний спадкоємний фон із необхідністю підтримується гаслами, наприклад, "справа Леніна живе і перемагає", "вірною дорогою йдете, товариші!" (СРСР), "наслідування принципам чучхе"(КНДР), революції "трьох червоних стягів" (КНР). Приміром, добре відомо, яка роль належала так званому "німецькому ві-

танню", без якого не можна було зробити і кроку в повсякденному житті. Вигук "Хайль Гітлер! " — замінив давно відоме вітання "Слава Ісусу Христу!" З історії релігії відомо, що вітання є елементарним проявом набожності і його заміна (у даному випадку ім'ям Гітлера) мало трояке значення: по-перше, тому, чиє ім'я промовлялося, бажали блага при кожній зустрічі. Він ставав немов би персоніфікатором колективних сподівань, синтезуючим носієм усіх благ і енергій, що містилися в індивідах, об'єднаних загальним благопобажанням. По-друге, це побажання адресувалося не тільки Гітлерові, але і кожному зустрічному з тим, щоб "здоров'я" Гітлера перебувало і на ньому.

Нарешті, по-третє, дане вітання означало, що зробивши його (принаймні ззовні) поділяє ідеал того устрою, що пов'язаний із згаданою особою. А функція зовнішнього зберігання символіки, що просуває суспільство вперед [471, 17] є основна для політичного ідеалу взагалі. У цьому напрямку "розумна" політична влада намагається діяти методично, оперативно й успішно. Кожний політичний акт має свій специфічний ритуал, що особливо наочно виявлявся саме в тоталітарній державі і який для окремого індивіда був не тільки невідворотний, але і суворий.

Наприклад, демонстрації перед трибунами представників влади: вони здійснювалися в обов'язково-примусовому порядку для індивідів, котрі ззовні виказували свою схильність до існуючого суспільного ладу (і не так важливо було, що внутрішньо людина була просто налаштована на свято і використовувала акт демонстрації лише як привід для зустрічі зі своїми друзями і близькими). Головне, вона демонструвала свою прихильність до політичної влади. Кожний суспільний прошарок, стать і вік мали свої ритуали і відмова хоча б від одного з них погрожувала неприємністю (наприклад, не носіння піонерської краватки або комсомольського значка, не цитування в "потрібний" момент матеріалів чергового з'їзду КПРС, чи висловлень Генсека тощо). Кожний крок у кар'єрі партійного чи комсомольського функціонера вимагав дотримання особливого ритуалу, незалежно від того, яку оцінку мала в особистій свідомості певна марксистська догма або марксистська ідеологія в цілому. Ефект цих ритуалів у плані підтримки певного політичного ідеалу був очевидний. З одного боку, здійснювалося магічне дійство, тобто зміна

соціального статусу за допомогою виголошення заповітних слів, а з другого боку, ніщо так не породжувало пасивність індивіда, не притуплювало спроможність його судження і критичну рефлексію, як постійне й одноманітне відтворення тих самих ритуалів.

Це підводить ще до однієї важливої основи. В описуванні політичних ідеалів, що вироблені історією, не враховувалася одна істотна ознака. У тоталітарних державах, наприклад, політичні лідери брали на себе чіткі виконавчі функції, тобто обіцяли розв'язати всі соціальні проблеми, і в силу особистих властивостей подавали своє правління як абсолютний метод реалізації ними ж висунутого політичного ідеалу. Нинішній адміністративний істеблішмент вже не може використати цю техніку влади, проте не може виробити й нової, яка б виходила за межі інерції й апаратного прагматизму. Річ у тім, що зазвичай для здійснення влади необхідна ціла мережа стабільних структур, тобто структур, які функціонують без упину [87, 325].

У більшості випадків політичні лідери завжди в цілому були орієнтовані на досягнення матеріальних результатів. Звичайним матеріалом, яким вони користувалися, були люди, а засобом, що найбільш часто вони застосовували, — примус. З моральної точки зору примус завжди оцінюється негативно, навіть у тих випадках, коли він єдиний засіб для політика, наприклад, у контактах із людьми, що допомагають йому завойовувати й утримувати владу. Але за цих умов ніхто не цікавився почуттями і думками людей. У сьогоденні ж умовах при наявності того ж "матеріалу", застосовується метод інший: не санкціонування або заборона яких-небудь дій, а зміна внутрішнього стану людей.

Але тут необхідно додати одну суттєву деталь, що ріднить сучасного політика з чаклуном в умовах примітивного суспільства. Справа в тому, що останній виконував ще одну генеральну функцію — провісника майбутнього і волі богів. Так, в Античному світі, приміром, жодне важливе політичне рішення, не кажучи про військові баталії, не починалися без пророкування. У цьому значенні сучасне політичне життя повернулося до цих форм, але їхня своєрідна інтерпретація саме й укладена в конструюванні того або іншого політичного ідеалу з футуролого-

функцією (типу: "Теперішнє покоління радянських людей буде жити при комунізмі! "). Це не просто новий витончений метод гадання, в основі якого, як правило, лежить омана. А справа в тому, що вона тонко ховається за завісою збудженої уяви й у відомому значенні є великою технологічною оманою, на якій будуються не тільки політичні відносини, але і каркас певного політичного ідеалу.

На своєрідний альянс ідеалу і неправди у свій час звертав увагу ще Ф. Ніцше, котрий заявляв: "Моє ремесло ... не скидати ідолів — так називаю я "ідеал". У тій мірі, у який видумали світ ідеальний, відняли в реальності її цінність, її значення, її істинність... неправда ідеалу була дотепер прокльоном, що тяжів над реальністю..." [472, 694]. Але сьогодні політики прекрасно знають: великими масами людей набагато легше управляти силою уяви, ніж завідомою неправдою, а тим більше грубою фізичною силою. Вони прекрасно використовують це знання. Тому сучасний політик намагається стати не тільки проповідником певного політичного ідеалу, але і чимось на зразок привселюдного провісника майбутнього, що стає невід'ємним елементом у соціотехніці керування. Більш того, можна сказати, що від нього народні маси підсвідомо чекають цього пророкування. І як би політичний лідер не ішов від цього, якщо він хоче утримати владу, то він змушений, навіть приречений стати футурологом. Здається, довіра народних мас України до своїх політичних лідерів утрачається саме в зв'язку з відсутністю в останніх цієї яскраво вираженої функції. Інша справа, що це може мати для політика фатальне значення, тому що будь-яке наукове пророкування не є точним й у більшості випадків втілюється у форму омани, що усе одно має місце. Цілком неупереджене звертання до цього явища дозволяє визначити такий парадокс: дрібна неправда політиків (наприклад, багатократна обіцянка своєчасної виплати зарплати різноманітним прошаркам населення тощо) у більшій мірі є згубною для їхнього авторитету, ніж неправда велика.

А хто зуміє визначити питому вагу омани в політиці для підтримки конкретного політичного ідеалу? На це питання точної відповіді не існує, хоча останнім часом з'явився ряд публікацій у яких робиться всебічна спроба розгляду цієї проблеми [473; 474; 475; 476]. Особливо вразлива моральна оцінка політики, що зав-

жди таїть нав'язані або добровільні помилки. Наскільки ілюзорними можуть бути ці оцінки, свідчать прямо протилежні судження про моральність політичної дії і його творців, запропонована ними самими і їх суспільним оточенням, а також моральна переоцінка політичних подій і лідерів "постфактум" за плином часу і зі зміною обставин і поглядів на минуле. Звичайно, відразу можна прийняти позицію, що моральність політики в принципі не повинна знати меж. Неважко уявити собі, скільки помилок і ілюзій породжують такого роду оцінки відносин між владою і суспільством.

Цікаво, що ще в 1780 році Берлінська Академія за вимогою Фрідріха II у якості конкурсної висунула таку тему: "Чи корисно для народу обманювати його, вводячи в оману, або залишаючи при помилкових уявленнях?" Із 33-х робіт, що були допущені до конкурсу, 20 містили однозначно негативну відповідь на питання, котра була запропонована темою. Премію ж одержала праця, автор якої, Фредерік Костільон, свою позитивну відповідь супроводив такими застереженнями: з огляду на існуючий моральний і культурний рівень народу, обман його або ж залицення його в неведенні щодо намірів, цілей і учинків владу імущих є морально правильним за умови, що дійсно служить причиною його щастя [474, 94].

Цей парадоксальний психологічний чинник необхідно враховувати при його конструюванні і при оцінці реальних політичних явищ, коли політики, що прагнуть до влади у своїх передвиборних програмах малюють певний політичний ідеал, де бажане видається за дійсне, але прийшовши до влади, найчастіше на основі довіри народу, відразу забувають про свої "програмні політичні ідеали". Більш того, до парадоксальності цього моменту можна віднести ту обставину, що сьогодні набагато менше уваги приділяється відповідності політичних програм тим ідеологічним цілям, із котрими ці програми пов'язані, зате чітко прослідковуються механізми прийняття рішень.

Американські виборці, наприклад, двічі надавали підтримку Р. Рейганові, незважаючи на те, що проголошені ним програми були внутрішньо суперечливі, та й із фінансової точки зору нереальні. Кар'єра політика, діяльність якого багато хто може зв'язати з утіленням політичного ідеалу, сьогодні не залежить від обов'язко-

вого виконання програми, висунутої ним у ході передвиборної боротьби за владу. Вона залежить від застосовуваної ним техніки інформації, дискусії і навіювання, від його здатності викликати довіру у виборців [477, 130-135]. Тобто, певний елемент омани в політичних шоу народні маси сприймають як належне. Погодимося з І. Бусигіною: “політик спрощує і змінює світ відповідно до власних понять чи уявлень про те, якими вони повинні були б бути, якщо ілюзії вже загублені, а їхня втрата ще турбує” [478, 152]. Про специфіку мовної практики політиків зробив тонке зауваження й С. Зимовець: “Вільні статистичні вибірки політичних виступів вказують на мовну надмірність у 95-99%. Цікаво, що це відповідає відсотку надмірності при олігофренії (у стані дебільності), де резонерство носить терапевтично-компенсаторний характер” [479, 24]. З цієї причини проблема політичної істини і політичної омани не може розглядатися ні в рамках аристотелівської, ні в рамках релятивістської концепцій істинності. Зауважимо, що проблема залежності постмодернізму від зазначеної мовної практики може бути особливим предметом дослідження. У цьому випадку ідеал-провісник, висунутий політиком, сприймається індивідами як форма напівусвідомленої самоомани. У одних випадках вона може грати для особистості політика дуже позитивну роль, а в інших випадках — негативну. У цьому зв'язку цікаво зауваження авторів одного з фундаментальних досліджень історичного розвитку України, котрі відзначають, що “... у нашій системі є присутнім традиційний бюрократичний елемент — адміністрація. Але їй не вистачає харизматичного елемента — політичних керманів, керівників партії, що у боротьбі набували б необхідні якості, без яких не може обійтися державний діяч. Як-от — рішучості, сміливості, ініціативності, здатності викликати до себе довіру і домогтися підпорядкування” [78, 536-537]. Сьогодні підвищений попит на політичних лідерів в Україні призвів до того, що у їх ролі часто-густо опиняються “політкустари” з невисоким рівнем політичної та соціальної зрілості, що, власне, відбувається, як і будь-яке суспільне явище, нестабільність процесів усередині країни [480, 53]. До того ж з'ясувалося, що, як правило, програють ті політики, у відношенні яких є явно виражені й обґрунтовані підозри в тому, що вони сховали інфо-

рмацію про існування альтернативних програм, про свою мету і гадані труднощі по їх реалізації, а також деякі "делікатні" факти особистого життя.

З іншого боку, не повертаються до влади ті з них, про які стало відомо, що вони використовували техніку вселяння і впливи, що вважаються у виборців як маніпуляторські. Можливо, більшість тих, хто побоюється стати жертвою маніпуляції і потребують правди від політики в реалізації висунутих ідеалів, узагалі не прагнули б до цієї правди, якби об'єктами маніпуляторських дій були не вони самі, а їхні, скажімо, вороги? Приміром, жителі Утопії — ідеальної країни Томаса Мора — рятувалися від зовнішньої погрози прибігаючи до підкупу, інтриги і омані і лише таким способом уникали війн.

Сьогодні, коли від сконструйованого владою політичного ідеалу потрібна насамперед здібність викликати до себе довіру, проблема підтримки цієї довіри набуває особливого значення. А соціальна дійсність настільки складна, що зрозуміти її буває досить важко. Тому на шляху реалізації політичного ідеалу можливо й умовчування фактів і введення в оману людей, що вірять у даний ідеал, щодо тих важливих політичних обставин, котрі впливають на ті або інші рішення. Навряд чи можна вирішити, чи зросте при цьому небезпека прорахунків і оманутих сподівань. Одне лише варто попутно підкреслити з усією впевненістю: так або інакше ідеал, що нав'язується політикою, безсумнівно морально пофарбований, а застосування заборонених прийомів робить цю пофарбованість особливо інтенсивною. Якщо ми можемо говорити про позитивний чи негативний політичний ідеал (який орієнтує політику або ж дискредитує її), то відповідними будуть і моральні оцінки. Усвідомлення цього призводить людину до того, що одним із головних його відчуттів у даний час можна назвати відчуття страху перед цілком анонімною силою, а ще більше — безсиллям сучасної держави розв'язати його проблеми (такий справжній характер і нашої української держави). Людина намагається протистояти цьому безсиллю, ідентифікуючи свій політичний ідеал або з особистістю політика, або з тією або іншою політичною партією.

У цих умовах, мабуть, найважливішим чинником став ріст претензій на участь у керуванні державою, викликаний цією і багатьма іншими причинами.

Структура апарата держави вступила в протиріччя з цими претензіями і прагне відіпхнути від політики величезні маси людей, але таким чином, щоб певна видимість їхньої участі залишилася. Головною сполучною ланкою між цими явищами є висування такого політичного ідеалу, що був би прийнятний і для влади, і для основної маси людей. Одним із важливих об'єктивних основ, на погляд дисертанта, що є базою для конструювання цієї "видимості їхньої участі" і певного політичного ідеалу, варто вважати технологію квазіполітики. Насамперед її можна трактувати як кваліфікацію державної влади в ролі сутнісного визначальника політики і винесення за ці межі споконвічного конфлікту між розумом і дійсністю. Для цього, по-перше, культивуються буцім-то загальні форми участі громадян у політиці: вибори, референдуми й інші одиничні політичні акти за допомогою котрих людей прилучають до політичної сфери. Квазіполітика в принципі охоплює всю сферу зв'язків держави із суспільством і всі типи політичного мислення в силу більшого або меншого ототожнення загальних інтересів з історичними і політичними формами їхнього існування. По-друге, стосовно формування політичного ідеалу, вся справа в тому, що якщо політичні функції існують у рамках продиктованих форм, то індивіди з необхідністю змушені керуватися в даних актах абстрактними критеріями. Люди звичайно не аналізують ту важливу обставину, що політичні форми соціального буття заготовлені до їхнього народження. Отже індивіди ніяк не можуть брати участь у створенні державних форм. Ці останні існують поза волею і свідомістю індивідів. Індивід може лише вибирати, керуючись щодо них своїм політичним ідеалом (якщо він у нього є). І якщо він у цілому сприймає проведену в суспільстві політику правлячих сил і їхній політичний ідеал, то індивід може одержати свою частку влади: стати партійним або державним діячем, членом державної машини тощо. У свою чергу, влада розподіляється серед індивідів, виходячи з багатьох критеріальних засад. Сюди можна включити самостійність волі індивіда, знання змісту і форм політичних рішень, нарешті, фізичну природу людини тощо.

Але державні інтереси, як правило, завжди домінували над інтересами окремої особистості і, скільки б ми не говорили про пріоритет особистості, як показало дослідження еволюції політичного ідеалу, поки ще в жодній державі протягом усі-

єї історії не вдалося зробити це співвідношення зворотним. Щоб його змінити таким чином, необхідно, певне, усунути всі розходження і конфлікти між загальними інтересами людей і державою. Цього також не вдавалося зробити ще нікому, хоча від Платона і Аристотеля до останніх виборів у Верховну раду України (та й не тільки України) проводиться ідея про те, що індивід обов'язково повинен брати участь у державних справах. А що означають "загальні інтереси"? Адже в реальній дійсності всі види державного устрою завжди пов'язані з абстрактними і конкретними характеристиками особистості. Відразу виникає й інше питання — що вважати абстрактним і що конкретним в індивіді? Якщо до складу абстрактних характеристик людини включити, приміром, походження, характер, національність, соціальний і фаховий статуси то, як відзначає В. Макаренко, — "що здається нам найбільше конкретним і навколо чого обертається, по суті справи, увесь корпус історичної і політичної публіцистики і науки, є найбільш абстрактним. Дані характеристики разом із соціальними формами утворюють основу відчужених, ірраціональних, перетворених форм соціально-історичного буття" [481, 33].

Все це можна вважати важливою основою для можливості конструювання владою такого політичного ідеалу, який би її задовольняв і забезпечував її утримання в суспільстві.

Тут необхідно враховувати важливість появи такого чинника, що може стати на тільки новою концептуальною основою для подальших теоретичних досліджень, але і мати прямий вихід у політичну практику в корені змінюючи уявлення про майбутнє в плані політичного ідеалу. Справа в тому, що на певному етапі практичної реалізації даної політики і розвитку суспільної свідомості, вищезгадана пізнавальна установка може з'єднатися ідеалом антиетатичним, що не тотожний ні ідеї державності, ні реально існуючим державам, ні засобам розподілу в них влади і функцій, ні державним політичним теоріям. Він просто стає небезпечним для держави, адже вона завжди претендувала на вираз загальних інтересів. Водночас, проблема методологічної обґрунтованості подібного ідеалу вже є темою спеціальних наукових досліджень [482; 483; 484]. І от із цієї причини конструювання державною владою певного політичного ідеалу як особливого носія загальних ін-

тересів є необхідністю. Але якщо політичні зміни нав'язуються суспільству окремою правлячою партією, авторитарною особистістю, що стоїть у влади, то вони є квазіполітичними, тобто вступають у конфлікт із духовною творчістю окремих індивідів. Якщо в громадському житті панує необхідність, то прогрес не може бути принципом соціального розвитку, оскільки між прогресом і державними формами соціального устрою постійно існує конфлікт. Його можна тимчасово усунути в суспільстві лише постійно нав'язуючи йому певні моделі політичного ідеалу, що перманентно і спадкоємно містять у собі вирішення подібного конфлікту. Але звідси випливає, що всі ідеали державної перебудови суспільства за ліберальними, консервативними, фашистськими, соціалістичними, націоналістичними і іншими засадами доводиться визнавати квазіполітичними.

Плюралізм політичних ідеалів ХХ сторіччя показав, що політика як і раніше далека від того, щоб стати позитивною, а тим більше точною наукою. У політиці дотепер немає твердого і надійного ґрунту. І коли невеличкі групи намагаються нав'язати свої інтереси і свої технологічно створені політичні ідеали цілим націям і всій системі політичних відносин у цілому, то на короткий час вони можуть процвітати і навіть можуть домогтися тріумфу.

На цьому зрізі можна зробити висновки про духовні засади політичного ідеалу в умовах модернізації суспільства. "Конструювання" політичного ідеалу немислимо сьогодні без урахування технологізації мислення у всіх основних формах суспільної свідомості. Якщо раніше вважалося, що престижною формою представлення того або іншого різновиду суспільної свідомості була наука, то тепер у якості даної форми виступає технологія. Суспільна свідомість настільки заражена практицизмом, що вимагає не просто наукового пояснення, а технологічного виконання висунутого ідеалу, інакше в нього просто ніхто не повірить. У межах цієї цивілізації, — писав французький соціолог Ж. Еллюль, — людина позбавляється своєї індивідуальності й особистої свободи. Його поведінка і внутрішній світ перетворюються в пасивний об'єкт технічної маніпуляції. Відбувається знецінювання соціальних цілей і ідеалів. Ідеали свободи і розвитку особистості зображуються в якості ідеологічних ілюзій, створених розвитком техніки. Замість зв'язків між

людьми техніка створює свої зв'язки, погляди на світ, що формують стандартне, одноманітне відношення до реальності [485, 133].

Інша основа пов'язана з методологією нав'язування людям системи вірувань і ідеалів, що, як передбачається, повинні стати для них рятівними. Сам принцип, зрозуміло, не новий і характерний не тільки для нашого часу. Але сьогодні є новими ті аргументи, якими намагаються їх виправдати. З'явилася усталена тенденція вважати, що справжню свободу думки сьогодні досить складно визначити, тому що в умовах модернізації суспільства думки і смаки мас формуються пропагандою, рекламою, іншими чинниками, що неминуче змушують людське мислення немов би рухатися по уторованих тропях. Тому ідеали людей видається можливим формувати виходячи з зазначених чинників і направляти в бажане річище.

До духовних засад плюралізму політичних ідеалів в умовах модернізації суспільства слід віднести певний соціально-психологічний момент: чим вище рівень здатності і рівень освіти особистості, до чого з необхідністю веде сам технологічний розвиток суспільства, тим більш різко виявляється різниця в поглядах людей і тим менше шансів, що вони одностайно приймуть якийсь єдиний політичний ідеал. Крім того, свідомість людського індивіда, його психіка в цілому самі по собі не носять наукового характеру. Звідси логічно випливає те, що єдиний політичний ідеал може бути сформований лише в тих сферах, де домінує більш низький моральний і інтелектуальний рівень. Це, звичайно, не означає, що в більшості людей низький моральний рівень, а лише те, що найбільш значне угруповання людей із дуже схожими цінностями неминуче складається з осіб невисокого рівня. З іншого боку, тільки люди, що утворюють "масу" у найобразливішому сенсі слова, зуміють підкріпити свої ідеали чисельністю.

Омана, квазіполітика й інші засади можуть здійснювати своєрідний синтез будь-яких політичних ідеалів, не тільки вироблених історією, але й утворюваних безпосередньо. Але, ймовірно, що усе це може відбуватися недовго. Варто визнати, що не дивлячись ні на що, існує логіка соціального життя, існують певні закони і люди зобов'язані навчитися підпорядковуватися цим законам соціального життя, перед тим, як намагатися створювати їх на підставі висунутих ідеалів.

Отже, з проведеного дослідження в даному розділі випливає:

По-перше, соціальні (у тому числі і політичні) цінності є системоутворюючими чинниками конструювання політичного ідеалу у свідомості індивіда. Цінності виявляють себе у формі ідеалів особистості, соціальних спільностей різного рівня, включаючи і людство в цілому. 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. Отже, основною формою, у якій функціонують цінності — є ідеал. Із зміною політичних відносин, як правило, відбувається і переоцінка цінностей: багато чого з того, що вважалося абсолютним і непорушним, знецінюється, і навпаки, нові паростки суспільного буття породжують нові ціннісні ідеали.

По-друге, 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. Національно-традиційні цінності завжди мають яскраво виражене емоційне забарвлення. Ця остання обставина є свідченням того, що функцією національно-традиційного є функція стимулююча і творча. Абстрактні ідеали людини навряд чи просунуть 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.

По-третє, людина, поза залежністю від її морального, інтелектуального, емоційного стану, її статусу в суспільстві, завжди має свій ідеал як вищий взірець, згідно з яким вона будує своє життя. Доти, доки людина існує, вона вимушена займатися становленням своєї особистості, що неможливо без наявності і вибору ідеалу. Ідеал є тим чинником, що, насамперед, виділяє людину як таку зі світу фауни.

По-четверте, виходячи з критерію чіткості в уявленні про ідеал, можливо виділити наступні групи людей: 1) люди, що складають духовну еліту суспільства, тобто, інтелігенція; 2) звичайні люди — не без здібностей і талантів, найчастіше сумлінні трударі, спроможні відігравати певну соціальну роль у суспільстві, що володіють розвиненим почуттям відповідальності; 3) занепалі люди (сьогоденний термін — маргінали) — злочинці, бомжі тощо. Сам по собі політичний ідеал — це плід досить високого теоретичного аналізу. Він може виникнути лише в людей, що володіють певною політичною культурою, які схильні до критичної рефлексії і саморефлексії.

По-п'яте, аналіз механізму вибору політичного ідеалу також показав, що в критичні моменти соціальної дійсності політичний ідеал повертається в реальність у редуکتивній формі "персоніфікатора колективних надій". Тяга до сильного лідера виникає, як правило, тоді, коли колективні надії на зміну становища суспільства до кращого іншими засобами не дають необхідних результатів. І в тих випадках, коли колективна надія втілюється в конкретному лідері, він частково служить реальним утіленням цього редуکتивного політичного ідеалу.

По-шосте, нові політичні ідеали сьогодні, принаймні ті, що можна виявити в масовому порядку, не виникають спонтанно. Вони можуть конструюватися і нав'язуватися владою. У цьому випадку політичний ідеал являє собою ні що інше, як артефакт (тобто штучне утворення), він спеціально "виготовляється" владою і при цьому використовується нею для досягнення певних задумів і цілей. "Конструювання" політичного ідеалу немислимо сьогодні без урахування технологізації мислення у всіх основних формах суспільної свідомості. Якщо раніше вважалося, що престижною формою представлення того або іншого різновиду суспільної свідомості була наука, то тепер у якості даної форми виступає технологія. Суспільна свідомість настільки заражена практицизмом, що вимагає не просто наукового пояснення, а технологічного виконання висунутого ідеалу, інакше в нього просто ніхто не повірить. Тому ідеали людей видається можливим формувати виходячи з певних чинників і направляти в бажане річище.

ВИСНОВКИ

Таким чином, у дисертації наведене теоретичне узагальнення та нове вирішення наукової проблеми політичного ідеалу, що виявляється у створенні концепції його формування, згідно з якою політичний вибір нерозривно пов'язаний із політичними ідеалами, а розуміння розвитку суспільства — з його реальним втіленням. Це припускає розгляд політичного ідеалу як частини суспільної (колективного) свідомості. Дана концепція була відсутня в сучасній вітчизняній політології. Це відбулося тому, що соціальний вибір (або добір) ототожнювався з природним добром — боротьбою за існування, що у суспільстві була відсутньою. Тому теорія політичного вибору дозволить сьогодні глибше зрозуміти процеси розвитку суспільства.

Створення цієї концепції передбачало осмислення проблем історичної еволюції політичного ідеалу у суспільній свідомості. Під еволюцією політичного ідеалу автор розумів перехід від плюралізму політичних ідеалів до їхньої синтезуючої єдності, що включає вибір певного політичного ідеалу і доповнюється виявленими якісно новими принципами, не властивими історії, серед яких можна виділити технологізм і гуманізацію суспільної свідомості, принцип редукації, морального плюралізму, граничності існування у суспільній свідомості, вплив моди і національно-традиційних цінностей на його формування тощо.

Основні наукові й практичні результати дисертації полягають у наступному.

У процесі дослідження було виявлено, що людство не відразу підійшло до наукового розуміння місця ідеалу в механізмі соціального прогресу. Закон розуміння ідеалів був недостатньо пізнаваним, являв собою тільки ідею регуляційного порядку, вказував скоріше напрямок на мету, ніж уявлення про неї. Ідеал керував людиною в певній мірі як почуття вірного напрямку, а не як чітке уявлення про результат. Стародавні ідеали про вільне життя, так само як і уявлення про панування тотема, батька, керманіча, а також властиві стародавнім соціальним відношенням форми антигуманізму переносилися в державність, трансформувалися в політичних ідеалах. Водночас, політичний ідеал завжди відбивав у собі положення

певних соціальних структур, тому всі політичні ідеали були суб'єктивними за своїм походженням. Суб'єктами тут саме і виступали ті соціальні групи, що ідеалізували свою життєву позицію, а сам ідеал у них ставав ідеологічно закріпленою метою і розвитком. Ця ідеологічна спрямованість ідеалу виявлялася в тому, що в ньому виражалось відношення соціального суб'єкта до існуючого у суспільстві політичного порядку. У багатьох суспільних груп у стародавні часи панували ідеали не тільки перспективного, але і ретроспективного плану (типу "золотий вік"), ідеали просторово-віддалені, але нібито вже здійснені (типу "далека земля"), ідеали, що очікують пришествя тієї сили, що може їх реалізувати ("очікуваний" або "рятівник, що повертається") тощо. Всі вони знаходили своє відображення в історичних легендах, фольклорних жанрах.

В дисертації з'ясовано, що джерела виникнення політичного ідеалу лежать у процесі діяльності людей. У результаті історичного поділу суспільної праці виникають основні види діяльності, що взаємозалежні один від одного, обумовлюють один одного, надбудовуються одна над другою. Вихідна у виникненні людини і суспільства діяльність з виробництва матеріальних благ, що забезпечує існування людини, припускає розподіл, обмін і споживання створених благ, тобто економічну діяльність. Вона породжує потребу в керуванні виробництвом і обміном в організаціях, у тому числі політичну діяльність по управлінню державою, яка не можлива без певного політичного ідеалу.

На рівні суспільства ідеал формується у взаємодії історичного досвіду, масової свідомості, громадянських та державних структур. На рівні людини тут участь беруть особистий досвід, знання, віра та уява, фантазія. Політичний ідеал включає уявлення про майбутній суспільний устрій, вищу мету багатьох поколінь та про засіб предметно-практичної діяльності, формі творчого ставлення людини до соціально-політичної дійсності. Тим самим в ідеалі репрезентовані майбутнє та теперішній стан. І завдання завжди полягало у тім, щоб збалансувати за рахунок ідеалу суспільне та державне, колективне та індивідуальне начала і при цьому зберегти його однаково практичне значення або, інакше кажучи, рівнонаближеність для усіх суб'єктів соціального прогресу.

Дослідження показало, що в процесі історичної еволюції ідеал ототожнювався з істиною. Але ідеал не є істиною, він є точним уявленням про бажану зміну реальності. Ідеал є відповідність знання суб'єкту, тому що він дає нам картину світу не таким, який він є, а яким він повинний бути відповідно до нашого бажання. Разом з тим, ідеал зв'язаний з істиною, знаннями, світоглядом носіїв ідеалу. Світоглядна "картина світу", у тому числі знання про суспільство, спотворюється (ідеалізується) відповідно до інтересів соціальної групи, її бажанням і стає представленням про бажане майбутнє. Тому люди втілюють у життя не істини знання, а ідеали, що виражають бажання соціальних груп. Звідси й випливає, що маси людей усупереч науковим знанням і здоровому глузду приймали комуністичні чи нацистські ідеали і сприяли створенню тоталітарних суспільств. Отже, природа чи специфіка політичного ідеалу пов'язані з тим, що він є частиною суспільного (колективного) свідомості. Основна частина цієї свідомості - повсякденні і наукові знання про світ, перевіряються практикою.

Відповідно видам діяльності виникають різні види ідеалів (на основі аналізу людьми продуктів їхньої діяльності і створення представлень про бажаний результат) і їхня ієрархія. Уся сукупність цих ідеалів створює струнку систему, що утворює соціальний ідеал. На основі видів діяльності і відповідних їм ідеалів виникають соціальні інститути, що виявляються зв'язаними один з одним ієрархічно. Різноманіття ідеалів породжує різноманіття стилів діяльності людей у всіх соціальних інститутах (в економіці, політиці, педагогіці і т.п.) і відповідне розходження смаків людей (економічних, політичних і т.п.), їхніх оцінок, переваг. Суспільство виявляється системою інститутів, у якій різні ідеали породжують різноманіття стилів діяльності людей, сукупність яких складає стиль життя чи спосіб життя різних груп, регіонів у суспільстві.

Різноманіття політичних ідеалів було настільки багатим, що вже в античному світі було осмислено проблему їх типологізації. Вона проводилася переважно за формами державного правління. Ясно усвідомлений вже греками похідний характер таких понять, як "політика", "політичне знання" від терміна "поліс" свідчить про практичну потребу в раціональному тлумаченні характеру державного

правління, що надалі приводить до виникнення цілком самостійних ідеальних теоретичних конструкцій, що пояснюють переваги однієї форми правління над іншою.

Релігійний ідеал був ілюзорним. Його політичний характер пов'язаний із тим, що не тільки церква, але і держава стояла на ґрунті ідеалу "царства божого" і бачила своїм найвищим завданням людського життя в пануванні над нею релігійного початку. Одним із його характерних функціональних особливостей є принцип примусового універсалізму, котрий привів до лиховісної практики церковної інквізиції. З іншого боку, релігійний ідеал зробив якісний крок у розвитку гуманізму. Він апелював не тільки до страху, але і до любові, милосердя, співчуття. Він був звернений до людини, хоча і підтверджував рівність ілюзорну, рівність у царстві божому. Вироблені християнством моральні закони — загальнолюдська гуманістична цінність, що має безперечне значення. Проте цінності, що виходять від релігії вирішили протиріччя релігійного ідеалу на користь гуманізму лише тоді, коли в суспільстві стали відбуватися відповідні соціальні зміни, упорядковані вже політичною думкою епохи Відродження.

Уявлення епохи Відродження про політичний ідеал переборюють двоїстість "божого царства", маючи своєю метою власний успіх людини в житті. Цей ідеал в ембріональному стані містить визначені компоненти і класичного буржуазного ідеалу, пов'язаного з Просвітництвом, і ідеалу правової держави: формальна рівність перед законом, освячення приватної власності тощо. Важливо також і те, що мислителі епохи Відродження не залишили поза увагою багату теоретичну спадщину античності і постійно зверталися до неї, черпаючи з її джерела гуманістичні ідеї і критерії істинності своїх поглядів, хоча деякі з них не розділяли думки стародавніх з питань про найкращий державний устрій.

В цілому епоха Відродження створила два основних типи ідеалів, що умовно можна назвати індивідуалістичним ідеалом і ідеалом громадянського гуманізму. Строго кажучи, вони не є ідеалами політичними, а лише ідеалами особистості, що можуть служити елементами політичного ідеалу. Гуманісти цього періоду дійсно створили образ людини, що поєднав у собі високі моральні чесноти і вченість,

фізичні і духовні досконалості. Але в остаточному підсумку, їхня парадигма універсальної людини практично відповідала лише ідеальному придворному, вірному служителю свого короля.

Прагнення мислителів епохи Просвітництва, соціалістів-утопістів, класиків марксизму наблизити реалізацію вікової мрії людства, зробити комуністичний ідеал конкретною метою життєдіяльності існуючого покоління людей, показати його в цілому як ідеал історії, а не просто історичний ідеал, було психологічно зрозумілим, але, як виявилось, помилковим. Утвердження подібного ідеалу в якості безпосереднього регулятора поведінки людей обернулося для суспільства декларативністю, словесним галасом. У середовищі широких мас росла тяга або до традиційних релігійних вірувань, або до чогось таємничого, трансцендентного.

Проте порівняльний аналіз різноманітних категоріальних основ історичного розвитку політичного ідеалу показав, що жодної з запропонованих класичних типологій недостатньо для побудови концепції сучасного політичного ідеалу. Відштовхуючись від класової теорії суспільного розвитку, у межах вказаної типологізації різноманітних періодів, можна знайти настільки широку гаму політичних ідеалів, що вона практично не пов'язана з даним критерієм розподілу. Подібну розмаїтість політичних ідеалів можна простежити в кожну з виділених епох. Але не торкаючись правомірності кожної із цих періодизацій, заснованих на формаційному критерії, дисертант фактично не зміг нею скористатися повною мірою. Точно так вона є недостатньо ефективною для періодизації в літературі, мистецтві, технічній творчості. Традиція зазначеної типологізації збереглася і понині, але в наявних історико-теоретичних дослідженнях явно не визначаються ті принципи, на підставі яких із різноманіття ідеалів вибирають саме конкретний ідеал.

В дисертації з'ясовано, що вибір ідеалів здійснюється за допомогою принципів, якими керуються носії ідеалів — учасники боротьби: 1) принцип фундаменталізму (непримиренності із супротивниками); 2) принцип компромісу (угода із супротивниками); 3) принцип арбітражу (нейтралізація супротивників); 4) принцип конвергенції (зближення, злиття, синтез ідеалів, за які борються).

Вперше, спираючись на принципи синергетичної теорії, вибір політичного ідеалу трактується як універсальний механізм розвитку соціальної системи. Розкривається положення про те, що виникаюча невідповідність старої соціальної структури (у загальному випадку, форма влади і власності) новим соціальним елементам (нові люди, нові корпорації) породжує в суспільній свідомості сукупність уявлень про можливі варіанти (сценарії) іншого структурування суспільства. На їхній основі в суспільній свідомості виникають уявлення про майбутнє суспільство, тобто політичні ідеали, що більш-менш точно відбивають реальні можливості в перебудові суспільства. Для відновлення стійкості суспільства, утраченого відповідності, подолання хаосу виникає проблема вибору людьми шляху розвитку суспільства, відбитого в різних ідеалах соціальних груп. Цей вибір чи добір ідеалу для втілення в дійсність, реальність здійснюється в боротьбі різних соціальних сил (шарів, класів) за задоволення своїх інтересів, у боротьбі людей, готових до жертв в ім'я перемоги. Результатом соціального вибору є виникнення нового суспільства, у якому здійснюється послідовний синтез порядку і хаосу, виникає соціальний порядок більш високого рівня.

Політичний ідеал виступає результатом взаємодії людей з приводу реалізації притаманного їм уявлення про соціальну справедливість. Крізь нього відбувається будь-який контакт індивіда із зовнішнім світом, з нього у громадянському становленні особи формуються її економічна самостійність, політична активність, різноманітні ціннісні орієнтації. У переломні епохи політичний ідеал спричиняє більш активний вплив на поведінку мас людей, ніж у стабільному суспільстві.

Узагальнюючи основні положення дисертації, слід сказати, що в цілому весь плюралізм політичних ідеалів, а також конкретно досліджувані автором політичні ідеали можна підрозділити на два типи: еволюціоністські та конфліктологічні. Перші пов'язані з об'єктивною потребою самозбереження життєдіяльності суспільства шляхом вироблення більш тонких і лабільних принципів, що впливають на суспільну свідомість і являють собою своєрідну реакцію на провокуючу нестабільність зміни в суспільстві.

Інші являють собою протиборство особистостей, народів, націй, класів і т.д. У цьому випадку під синтезом політичних ідеалів, на погляд автора, можна розуміти подолання одних ідеалів іншими не тільки в суспільній свідомості, але й у реальній практиці політичної боротьби за них, причому перемагає або найбільш передовий ідеал, що уособлює майбутнє даного суспільства і людства, або ідеал технологічно сконструйований і впроваджений у суспільну свідомість за допомогою засобів соціальної інженерії. Питання, проте може стояти в тому, наскільки універсальним є конфліктологічний ідеал, що “переміг” у суспільній свідомості, якщо розглядати його як усеосяжний для всіх прошарків, груп населення, а також для окремої особистості.

У процесі діяльного освоєння людиною навколишньої дійсності відбувалася заміна одних однобічних політичних ідеалів іншими однобічними політичними ідеалами. Як дозволяє визначити дослідження — це аж ніяк не кращий варіант просування суспільства вперед. Максимальний ефект можуть дати лише синтезовані моделі, що відбивають сукупний результат процесу їхньої історичної еволюції. Правда, можливість такого синтезу відкривається тільки при відповідному розумінні “маргінальних” політичних ідеалів.

Дисертант доходить висновку, що ідеали, які абсолютизують соціальний порядок, приводять до появи різних видів тоталітаризму (комуністичного чи нацистського). Ідеали, що перебільшують хаос (свободу), ведуть до анархізму. А ідеали, засновані на синтезі соціального порядку і волі (хаосу), породжують лібералізм. Але “справжній” синтез політичних ідеалів, під яким можна розуміти такий, що не нав’язується особистості в процесі її вибору того чи іншого ідеалу, може здійснити лише Культура. Раціонально-теоретичний синтез у принципі неможливий. Синтез, здійснюваний культурою, — це той шлях, по якому йде будь-яке суспільство. Через культуру воно саме себе і вибирає.

Розглядаючи під цим кутом дану роботу, автор вважає за доцільне відзначити наступне.

Найбільш характерною рисою політичного ідеалу є те, що він найдинамічніший у порівнянні з іншими, що формуються в суспільній свідомості. Концептуаль-

льно процес цієї динаміки еволюції політичного ідеалу, на погляд автора, можна відобразити в таких етапах "життя" ідеалу:

а) апологетики — коли визначений політичний ідеал тільки зароджується і, як плід романтичного розуму, сліпо прагне жертв в ім'я свого здійснення;

б) догматики — коли він знаходить теоретичне обґрунтування у творах політичних діячів, або політичних мислителів, що стають його "класиками". Одним із важливих інструментаріїв втілення даного ідеалу в дійсність на цьому етапі стає ідеологія;

в) епігонства і екзегези — як найбільш суттєвих наслідків впливу ідеології на масову суспільну свідомість в ім'я здійснення сформованого політичного ідеалу;

г) ерозії — коли "біологічний годинник" політичного ідеалу на виході і він закінчує своє існування в будь-якому випадку: або внаслідок його досягнення, або внаслідок втрати своєї принадності і віри в нього людей. На цьому етапі породжується новий політичний ідеал, що проходить ті ж стадії розвитку

Узвичаєне розуміння політичного ідеалу сучасності не враховує його сутнісної характеристики: він ширше за своїм змістом політичної влади і конкретних засобів її здійснення. В умовах розширення політичної свідомості він стає не просто прекрасною і недосяжною мрією, а предметом повсякденного обговорення, а в перекрученій формі навіть перетворюється в політичне шоу.

Сьогодні розробка "офіційного" політичного ідеалу базується на програмних документах багатьох політичних партій, котрі виникли порівняно недавно, чи на уявленнях окремих особистостей про політичний ідеал. Але в цілому він є слабковиявленим у суспільній свідомості і фактично керує життям суспільства поза законних підстав. Політичний плюралізм у сучасних умовах породжує популістський політичний ідеал: його зв'язують не тільки з економічними, політичними, навіть і з комунальними послугами.

Виявлено що сьогодні необхідно враховувати органічний зв'язок політичного ідеалу із модою. Мода має певне відношення до внутрішніх процесів, що відбуваються у політиці. Характеристика моди, що дозволяє її розглядати як нетради-

ційну форму влади, — це можливість, якою вона володіє як соціальна норма чи ідеал. Демократію прийнято вважати відповідним типом політичного режиму. Її не можна нав'язувати силою, бо за своєю сутністю вона має основи у відповідному стані політичної культури суспільства. Але якщо остання відсутня, то сама демократія в суспільстві може бути пов'язана лише з модою на неї, що стосується і політичного ідеалу демократії.

У процесі дослідження було виявлено, що становлення політичного ідеалу пов'язане з відповідним соціально-психологічним аспектом: чим вище розумові здібності та освіта індивідів (що визначається, в свою чергу, розвитком самого суспільства), тим більше різниця в поглядах людей й тим менше шансів, що вони одностайно сприйматимуть будь-яку конкретну ієрархію цінностей. Єдиний політичний ідеал може з'явитися лише у тих сферах суспільства, де домінує більш низький моральний та інтелектуальний рівень людей. Багаточисельна та досить могутня група, що здатна нав'язати свої погляди на головні життєві цінності та ідеали іншим людям, ніколи не буде складатись з осіб з розвинутими та різко уособленими від групи поглядами. Лише ті люди, котрі складають "масу" у самому об'ємному значенні цього слова, зможуть підкріпити свої ідеали чисельно.

Переваги суспільства вимірюються реальною присутністю соціально-політичних ідеалів у життєвих інтересах та потребах людей, в їх діяльності та відносинах, тобто у людському бутті в цілому. Чим вищий ступінь цієї присутності не у бутті, а у свідомості, тим критичніше ставиться людина до найменших вад оточуючої дійсності. Відсутність сильної соціальної політики вимушує владу у стримуванні такої критичності зосереджуватись чи то цілком на пропаганді високих ідеалів, чи то на задовольненні найгостріших потреб якоїсь однієї спільності людей в ущерб іншим, чи то на стимулюванні матеріального інтересу самої активної, але невеликої частини суспільства.

Водночас, процес еволюції політичного ідеалу є, насамперед, процесом накопичення його гуманістичного змісту. Кожний наступний тип ідеалу, як показало дослідження, вбирає в себе гуманістичний зміст попереднього, дає більш глибоке

вирішення проблеми взаємовідносин особистості і суспільства. В міру розвитку політичного ідеалу зростає і ступінь його реальності.

Світський, або громадянський політичний ідеал — категорія досить збірна, але так чи інакше життя зводить його до ідеалу соціальної, правової держави, в якому на відміну від релігійного ідеалу, панує принцип не примусового, а добровільного універсалізму. Його кінцева мета пов'язана із забезпеченням всіх необхідних умов для реалізації людини: не для себе держава повинна бути правовою, але заради того, щоб забезпечити добробут індивідуума і суспільства — саме в такій послідовності. Питання лише в тому, який реальний соціальний суб'єкт прихований під цією абстрактною формулою і чиїми інтересами обумовлене розуміння природи людини.

Дослідження еволюції політичного ідеалу приводить до висновку, що раз і назавжди у всіх подробицях визначити найкращий суспільно-політичний устрій, відповідно до якогось вибраного політичного ідеалу, неможливо. Зрештою, фактично всі політичні вчення, що висувають як квінтесенцію свій політичний ідеал, були змушені відмовитися від віри в можливість строго раціоналістично і юридично визначити найкращу державну владу, де задовільно сполучилися б загальнолюдські і національно-традиційні цінності, тому що плін життя набагато різноманітніший, ніж річища, що прокладені тим або іншим політичним ідеалом.

Проведене дослідження дозволяє стверджувати, що сьогодні політичні ідеали, які покликані керувати політичною діяльністю людей, не повинні являти собою самостійних і самодостатніх цінностей. Самостійністю політичних ідеалів може бути схарактеризована лише безідейна політика, керована особистим або груповим інтересом, як безпосередній вираз особистого або групового егоїзму. Можливо, що врахування цього спроможне уберегти нас від непоправних помилок і прорахунків у майбутньому, зменшити ту високу ціну, що ми дотепер сплачуємо за них. Просто сліпа віра в ідеал, що змінить світ — привід із минулого. Разом з тим, політичний ідеал у даний час може мати максимально-творчий національний масштаб, сам факт якого приводить його до національної ідеї. Лише те суспільство здатне досягти успіхів в економічній, соціальній та політичній сферах, котре про-

пагує систему сталих цінностей, в тому числі і політичних ідеалів. Але сьогодні суспільству недостатньо тих ідеалів і ціннісних орієнтацій, що виростають із колективної несвідомої, стихійної реалістичної свідомості. Необхідно виступати за ідейну регуляцію життя суспільства, за виробітку норм, ідеалів і цінностей, що програмують життєві орієнтації людей.

Політичний ідеал, як найбільш динамічний, повинен мати в цьому процесі не конститутивне, а регулятивне значення, тому що усяке визначене зображення цього ідеалу відразу ж виявляє свої істотні хиби: або в ім'я рівності абсолютно придушується свобода, або зовсім заперечується влада держави (як ми можемо це спостерігати сьогодні), що призводить до загального хаосу і розладу економіки. Тому сьогодні політичний ідеал слід ототожнювати тільки з принципом безкінечної досконалості, але аж ніяк не з кінцевим образом цієї досконалості.

Тому, з одного боку, слід зробити висновок про безплідність усіх подальших спроб досягти найкращого, безвідносного для часу і місця ідеального суспільно-політичного ладу — такого ладу не буває. "Ідеальна держава" Платона, "град божий" Августина, "царство розуму" просвітителів так і залишилися в історії суспільної думки, не втілившись у дійсність.

Але, з іншого боку, так вже влаштована людина, така, певне, сутність людства, що незважаючи на власні думки, воно як і раніше вірить у прогрес, у його об'єктивний характер, у необхідність прагнення до ідеалу. Протиріччя між ідеалом і дійсністю було і залишається необхідним рушійним стимулом історії людства.

Між соціальними інтересами, потребами, ідеалами людини та політичними принципами суспільного устрою завжди будуть виникати певні суперечності. Зведення їх до конструктивного мінімуму як на особистісному, так і на суспільному рівнях залежить від «поведінки» масової свідомості і від здатності суспільно-політичних структур утримувати під контролем ситуацію, підпорядковуючи владу розвитку людини. Ці суперечності класифікуються за трьома ознаками — часу, кількості та якості: між ідеалом процвітаючого суспільства, перспективою та поточними інтересами і потребами; між вузьковідомчими інтересами, груповим егоїзмом та потребами, ідеалами більшості суспільства; між життєво важливими, пер-

шочерговими та другорядними інтересами і потребами, між ініціативою, енергійністю та пристосуванством, амбіційністю.

Запропонована класифікація принципово важлива. Адже подолання суперечностей часу вимагає роботи з суспільною думкою через засоби масової комунікації, підвищення політичної культури, кількості — переважно економічного та організаційно-політичного впливу поряд з окремими адміністративними санкціями, якості — активних політико-правових і господарчо-управлінських заходів.

Зрозуміло, що цілком розв'язати дані протиріччя неможливо, як і взагалі неможливо втілити в життя жодний ідеал. Але якщо ми не намагаємося досягти ідеалу, то позбавлені права будь-яку державу і її політику визнати пристойними, стабільними і пристосованими для відносного благоденства й удосконалювання громадян.

В цілому узагальнення політичних ідеалів, проведене стосовно основних історичних епох, не є самодостатнім, "торбину історії" не можна вважати достатнім аргументом для сучасного державного устрою. Громадянський тип політичного ідеалу, оформлений у вигляді права (чи то у вигляді "Римського права", правової системи Англії або Конституції США), до сих пір залишається основою для створення національних правових конституцій. Це, з одного боку, означає, що треба переносити іноземний правовий досвід у своєрідні національні умови. Але, з іншого боку, це і не означає, що національні умови є визначальним чинником для виявлення стабільної правової основи. В остаточному підсумку, порівняльний аналіз основних історичних типів політичного ідеалу приводить до думки, що необхідно виробити категоріальні засади і принципи, що оптимально відповідають сучасному рівню політичної обстановки і конкретним національним особливостям України.

Суть соціально-політичного ідеалу України, як видається, полягає у створенні підпорядкованої розвитку людини демократичної системи всебічного забезпечення національної незалежності та безпеки, стабільності суспільно-політичного ладу. Однак елементи умоглядності, природні для будь-якого нового ідеалу, у данному випадку усугубляються суб'єктивно стимулюємою умоглядніс-

тю. Про це свідчать фактор часу — реалізація ідеалу невинуватено затягнута, якість незалежності — вельми слабо підкріпленої соціально-економічно, ідейна поляризація суспільства та відсутність масової, згуртованої політичної сили, здатної прискорити втілення ідеалу у життя. У зв'язку з цим ідеал може розвиватись і зміцнюватись за змістом та направленістю, роздвоюватись і одержувати нестійку форму, радикально або частково змінюватись, розвертатись в інший ціннісний соціально-політичний бік. Лише подолання дефіциту демократичних і гуманістичних засад суспільного життя переводить задовільнення політичних ідеалів з рівня декларацій на практичний рівень.

Це свідчить про критеріальну функцію політичного ідеалу не тільки стосовно розвитку суспільства, але й у відношенні до політично-управлінського професіоналізму. Відштовхуючись від досягнутого рівня і разом з тим значно підвищуючись над ним, він налаштований на хвилю соціального прогресу і служить своєрідним маяком суспільно-політичних перетворень.

Отже, сучасне політичне життя українського суспільства виявило ряд гострих проблем, вирішити які покликана політична наука нашого часу. Витоки теперішніх проблем аналогічні тим, що ще на початку нинішнього сторіччя хвилювали мислителів і суспільних діячів різних держав із різноманітними політичними режимами. Вони базуються на споконвічному дисбалансі між матеріальними і духовними пріоритетами як окремих громадян, так і цілих держав. Перевага на користь матеріальних цінностей заважає суспільству виробити стрижневу ідею, політичний ідеал, спроможний консолідувати великі соціальні групи для оптимального вирішення нагальних задач. Чим більший розрив між цими полярними ціннісними орієнтаціями, тим глибша й серйозніша криза, у яку занурюється наше суспільство. Доти, доки не будуть створені ідеальні умови для оптимального розвитку людських можливостей, доки не установиться духовна домінанта в протигагу матеріальній, нема рації говорити про будь-яке майбутнє країни. Адже розвиток певних інтелектуальних можливостей і творчих імпульсів безпосередньо пов'язаний з їх подальшим втіленням у якості ефективних ідей суспільного прогресу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Політологічний енциклопедичний словник / за ред. Ю.С. Шемшученка, В.Д. Бабкіна.- К.: Генеза, 1997.
2. Новиков А.А. О парадоксах идеала // Идеал, утопия и критическая рефлексия / В.А. Лекторский.-М., 1996.
3. Гриффен Л.А. Общественный организм (введение в теоретическое обществоведение).- К.: Задруга, 2000.- 438 с.
4. Воронкова В.Г. Политическая антропология: Постмодернистская парадигма власти // Збірник наукових праць Запорізької державної інженерної академії з гуманітарних наук.- Запоріжжя: ЗДІА, 1998.
5. Ягодковский Л. Реабилитация плюрализма // Новое время.-1988.-№6.
6. Кедров К. Обновленная утопия // Новый мир.- 1987.- №11.
7. Селіванов В. Політико-юридичні передумови і характерні ознаки процесу демократичної трансформації українського суспільства // Вісник Академії правових наук України.- 1998.- №3(14).
8. Бранский В.П. Теоретические основания социальной синергетики // Вопросы философии.- 2000.- №4.
9. Курбатова Л.В. Проблема идеала в материалистической диалектике // Автореф. дис. ... канд. философск. наук. - ЛГУ, 1988.
10. Фейербах Л. Избр. Произв. В 2-х томах. - Т.2.
11. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.- Т.3.
12. Russel B. Political ideals.- London,1963.
13. Християнство і проблеми сучасності: Науковий збірник / Українська асоціація релігієзнавців, Держ. ком. України у справах релігій, Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.- К., 2000.- 218 с.
14. Идеал, утопия и критическая рефлексия / Лекторский В.А.-М.,Росспэн,1996.- 302 с.
15. Себайн Дж.,Торсон Т. Історія політичної думки.- К.: Основа, 1997.
16. Сучасна політична філософія” / Я.Кіш.- К.: Основи, 1998.- 575 с.

17. Бранский В.П. Искусство и философия.- Калининград: Янтарный сказ,1999.- 704с.
18. Черткова Е.Л. Утопия как тип сознания // ОНС.- 1993.-№3.
19. Шацкий Э. Утопия и традиция.- М., 1990.
20. Розова Т.В. Два погляди на утопію // Політологічний вісник.- К.,2000.-№6.
21. Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма //Вопросы философии.-1990.-№10.
22. Ойзерман Т.И. Мысли и афоризмы // Вопросы философии.-1990.-№10.
23. Соловьев Э.Ю. Умер ли марксизм ? // Вопросы философии.-1990.-№10.
24. Барков В.Ю. Формування комуністичного суспільного ідеалу радянської молоді.- К.: Наукова думка, 1989.- 136 с.
25. Барков В.Ю. Діалектика взаємодії соціальних інтересів, пореб, ідеалів та соціальних відносин // Соціальні відносини: пізнання та удосконалення.- К.: Наукова думка, 1990.
26. Барков В.Ю. Інтереси, потреби ідеали людини в системі суспільних відносин // Людина в системі суспільних відносин: Тез. Доп. Всесоюз. наук.- теорем. Конф.- К.: КДУ, 1989.
27. Барков В.Ю. Соціально-політичний ідеал у масовій свідомості України.- К.: Стилос,1999.- 32 с.
28. Барков В.Ю.Соціально-політичне становлення громадянського суспільства в Україні: Автореф. дис... доктора політичн. Наук.- К., 1999.- С. 23.
29. Черкашин Д.С. Комуністичний ідеал і дійсність.- Харків,1970.
30. Копнин П.В. Гносеологические и логические основы науки.-М.,1974.
31. Франк С.Л. Духовные основы общества. - М., 1992.
32. Борзенко А.В. Суспільний розвиток і проблема мети.-Львів.,1969.-147 с.
33. Гендин А.М. Предвидение и цель в развитии общества.- Красноярск,1970.- 436 с.

34. Макаров М.Г. Категория "цель" в домарксистской философии.- Л.,1974.- 186 с.
35. Трубников Н.Н. О категориях "цель", "средство", "результат".-М.,1967.- 147 с.
36. Яценко А.И. Целеполагание и идеалы.-К.,1977.
37. Еремина Л.М. Структура общественного идеала //Некоторые вопросы марксистско-ленинской философии.- Вып.5.- Челябинск,1973.
38. Ларцев В. Особистість у структурі суспільства: як досягти взаємовідповідності? // Людина і політика.- 2001.- №5.
39. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. -М.,1989.-Т.2.
40. Швырев В.С. Познание, проектирование, идеал: Знание и мироотношение // Идеал, утопия и критическая рефлексия / Лекторский В.А.- М.,1996.- С.12-85.
41. Черкашин Д.С. Диалектика коммунистического общественного идеала и действительности // Автореф. дис... доктора философ. наук.- Киев,1977.
42. Туманов С.В. Общественный идеал: диалектика развития.-М.,1986.
43. Смагин С.Л. Идеальное как проблема онтологических оснований человеческой субъективности // Автореф. дис. ... канд. философ. наук.- Свердловск , 1989.
44. Шарапов А.И. Методологические проблемы исследования материального и идеального в общественном процессе //Автореф. дис. канд. ... философ. наук.- М.,1990.
45. Соловей Л.А. Практическая природа идеала в познавательной деятельности: (на материалах философии и математизир. естествознания) // Автореф. дис. ... канд. философ. наук. - К.,1988.
46. Розов М.А., Порус В.Н., Лекторский В.А. Идеал и критическая рефлексия // Идеал, утопия и критическая рефлексия / В.А. Лекторский.- М., 1996.
47. Філософія: Навчальний посібник / І.Ф. Надольний, В.П. Андрущенко, І.В. Бойченко, В.П. Розумний.- К.,1997.
48. Гольденберг И.А. Классовая сущность "симбиоза" // Социс.-1991.-N1.

49. Панфилова Т. Прогрессивность того или иного класса — понятие относительное // *Обществ.науки.*-1990. -N5.
50. Лармин О.В. Эстетический идеал и современность.- М., 1964.
51. Каутский К. Социальный переворот.- Спб.,1905.
52. Коммунистические идеалы и становление личности студента.- Харьков,1977.
- 53.Борзых В.В. Коммунистический нравственный идеал и моральное долженствование // *Философские науки.*-1979.-N3.
- 54.Князева М.Б. Социальные функции коммунистического идеала // *Коммунистическое воспитание: проблемы теории и практики.*- М.,1979.
55. Татаринцев В.Г. Общественный идеал и социальная действительность // *Автореф. дис. ... канд. философск. наук.* -Л.,1978.
56. Татаринцев В.Г. О понятии "общественный идеал" // *Герценовские чтения. Философия и социальная психология.*- Л.,1976.
57. Уткин С.С., Шпак В.Ю. Функции социалистического политического идеала // *Проблемы гуманизма в марксистско-ленинской философии.*- Ростов н/Д, 1977.
58. Ахиезер А.С. Об особенностях современного философствования III // *Вопросы философии.*-1999.- №8.
59. Бабкін В.Д. Політологія як наука і навчальна дисципліна // *Політологія: Підручник для студентів вищих навчальних закладів / За ред. О.В. Бабкіної, В.П. Горбатенка.*- К.: Академія, 2001.- 528 с.
60. Лукаш С. Політичний плюралізм як принцип конституційного ладу // *Віче.*- 1997.-№7.
61. Кремень В.Г., Безлюда Д.М., Бондаренко В.Д. Соціально-політична ситуація в Україні: поступ п'яти років.- К., 1996.
62. Левичева В. Политическая система — от монополии к плюрализму // *Коммунист.*-1990.-N13.
63. Одинцов В.Г. Идеологический плюрализм: где происходит водораздел? // *Коммунист Украины.*-1990.-N3.

64. Сидоренко Е. Каждой арфе слух вверх. О реальных обоснованиях плюрализма // Коммунист.-1991.-№3.
65. Социалистический плюрализм: [обсуждение за "круглым столом"] // Социолог. исследование.-1988.-№5.
66. Horowitz I.L. Beyond democracy: Interest groups and patrioticcore.- Humanist,1979,39,№5.
67. Цыганов А.П., Цыганов П.А. Плюрализм или обособление цивилизаций. Тезис Хантингтона о будущем мировой политики в восприятии российского внешнеполитического сообщества //Вопросы философии.-1998.- №2.
68. Давидович В.Е. Социальная справедливость: идеал и принцип деятельности.- М.,1989.
69. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества.- М.1989.
70. Зотов А. Ф. Феномен философии: о чем говорит плюрализм философских учений // Вопросы философии.-1991.- №12.
71. Ойзерман Т. И. Исторические судьбы плюрализма философских учений //Вопросы философии.-1991.-№12.
72. Шопенгауэр А. Полное собрание сочинений.-М.,1910. -Т.4.-С.585.
73. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей проявиться как наука -Соч.-Т.4.- Ч.2.- М.,1966.
74. Гегель Г.Ф. Сочинения.-Т.9.-М.,1932.
75. Бердяев Н.А. О фантазии, ортодоксии и истине // Даугава.-1990.-№ 7.
76. Ортега - и - Гассет Х. Кант. Размышления по поводу двухсотлетия // Философия Канта и современность. -Ч.2.-М.,1976.
77. Шморгун О. Чи можна пізнати логіку історії // Вісн. АН Укр.-1992.-№10.
78. Кремень В., Табачник Д., Ткаченко В. Україна: альтернатива поступу: критика історичного досвіду.-К.,1996.
79. Винокурова С. Массовое сознание в ситуации социального кризиса: поиск эквивалента утраченных иллюзий // Филос. и социолог. мысль.-1993.-№1.

80. Лекторский В.А. О толерантности, плюрализме и критицизме // Вопросы философии.- 1997.- N11.
81. Зильберман Д.Б. Традиция как коммуникация: трансляция ценностей, письменность // Вопросы философии.- 1996.-N4.
82. Гаджиев К.С. Тоталитаризм как феномен XX века // Вопросы философии.- 1992.-N2.
83. Tillich P. Dynamics of faith // Religion from Topstoy to Camus.-New York,1961.
84. Мудрагей Н.С. Идеал — проблема выбора // Идеал, утопия и критическая рефлексия / Лекторский В.А.- М.,1996.
85. Лекторский В.А. Гуманизм как идеал и как реальность // Идеал, утопия и критическая рефлексия / В.А. Лекторский.- М.,1996.
- 86.Єдліцький Є. Три століття безнадії // Критика.- 1998.- №9.
87. Білий О. Ідеологія і утопія в посткомуністичних трансформаціях // Українська державність у XX столітті: історико-політологічний аналіз.- К.: Політична думка, 1996.- 448 с.
88. Wenk Ed. Margins for survival. Overcoming political limits in steering technology.- Oxford,1979.-P.62-65.
89. Михальченко М., Самчук З. Україна доби межичасся: Блиск та убозтво куртизанів.- Дрогобич, 1998.
90. Політологія: Підручник / за ред. Проф. Кременя В.Г., проф.. Горлача М.І.- Харків: Єдинорог, 2001.- 640 с.
91. Литвин В. Тест на життєздатність України // Урядовий кур'єр.- 2002.-17 січня.
92. Бистрицький Є. К. Національна ідея, громадянське суспільство, політична нація // Українська державність у XX столітті: історико-політологічний аналіз.- К.: Політична думка, 1996.- 448 с.
93. Кравченко И.И. Рациональное и иррациональное в политике // Вопросы философии.-1996.-N3.
94. Кресіна І. Українська національна свідомість і сучасні політичні процеси: Етнополітологічний аналіз.- К.: Вища школа, 1998.

95. Ковалев А.М. Государственная идеология. Что это такое? // Вестник Моск. ун-та. Сер.12.- Социально-полит. иссл.-1994.-№1.
96. Нація і держава: теоретико-методологічний та концептуальний аналіз / Рима-ренко Ю.- Київ - Донецьк, 1998.- Кн.1.
97. Свідзинський А. Українська національна ідея та шляхи втілення // Універсум.- 1996.- №11-12.
98. Ахиезер А. Патология власти // Рубежи.- 1997.-№1-2.
99. Медиков В.Я. Ідеї, ідеології, образи // Незалежна газета.- 2000.- 20 вересня.
100. Бандурка С.М., Греченко В.А. Влада в Україні на зламі другого і третього тисячоліть: Монографія.- Харків: Видавництво Університету внутрішніх справ, 2000.- 304 с.
101. Курас І.Ф. Державотворчі інтереси в сучасній Україні // Курас І.Ф. Етнополі-тика: історія та сучасність. Статті. Виступи, інтерв'ю 90-х років. - К., 1999.
102. Медведчук В. Сучасна українська національна ідея і питання державотворен-ня.- К.,1997.
103. Державна ідеологія в сучасній Україні: Матеріали науково-практичної конфе-ренції.- 20 травня 1994.-К.: Просвіта,1995.- 88 с.; Ідеологія державотворення в Україні: історія і сучасність. Матеріали науково-практичної конференції.- 22-23 листопада 1996.- К.: Генеза,1997.- 430 с.
104. Заблоцький В.П. Феномен ідеології: концептуальні підходи і проблеми ви-кладання в курсі політології // Політологія в Україні: стан та перспективи розвитку. Збірник наукових доповідей і статей.- К., 2000.
105. Телешун С.О. Державний устрій України: проблеми теорії і практики // Авто-реф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора політичних наук.- К., 2000.- С.30.
106. Лановенко О. Будь-яке суспільне відродження починається з формування но-вої ідеології // Віче.- 2000.- №3.
107. Рачков П.А. О смерти и бессмертии идеологии // Вестн.Моск. унт-та.- Сер. 7.- Философия.- 1999.- №2.
108. Панасюк Б. Основа ідеології суспільного життя // Економіка України.- 1999.- №12.

109. Бабкін В.Д. “Наукова ідеологія” чи “ідеологічна наука”? // Правова держава: Щорічник наукових праць.- Випуск восьмий.- К.,1997.
110. Чудинова И.М. Идеология и политика // Социально-гуманитарные знания.- 1999.- №4.
111. Волков Ю.Г., Малицкий В.С. Гуманизм и общество будущего // Социолог.исследования.-1993.-№5.
112. Smith A. Nationalism in the Twentieth Century.- Oxford,1979.
113. Заблоцький В., Ляшенко В. Українська мрія. Ліберальний вимір // Схід.- 1995.-№2.
114. Канигін Ю., Ткачук З. Українська мрія.- К., 1996.
115. Грабовський С. Українське буття та людина: деякі проблеми філософського розмислу // Філософсько-антропологічні читання.- К.: Стилос, 1997.
116. Кресіна І. Незнищеність української мрії // Віче.-1998.-№6.-С.14-23.
117. Бачинский В. Власть мифа: онтология проникающей трагедии // Философск. и социолог. мысль. -1993.-№2.
118. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства.- М.,1975.
119. Лурье С.Я. История античной общественной мысли. Общественные группировки и умственные движения в эллинском мире.-М.,1929.
120. Гесиод. Труды и дни.-М.,1961.
121. Аристотель. Политика.Афинская полития.-Т.4.- М., 1997.
122. Утченко С.Л. Историки Рима.-М.,1969.
123. Блаватская Т.В. Греческое общество второго тысячелетия до новой эры и его культура.-М.,1976.
124. Трубецкой Е.Н. История философии права (древней и новой).-К.,1899.
125. Нерсесянц В.С. Политические учения Древней Греции.-М.,1979.

126. Маковельский А. Софисты.-Баку,1941.
127. Новгородцев П.И. Политические идеалы нового и древнего мира.-М.,1919.
128. Лурье С.Я. История античной общественной мысли. Общественные группировки и умственные движения в эллинском мире.-М.,1929.
129. Лурье С.Я. История античной общественной мысли. Общественные группировки и умственные движения в эллинском мире.-М.,1929.
130. Вольская Н.С. Фон социально-исторической, философской и научной парадигм в античной Греции доэллинистического периода // Философ.науки.-1991.-N11.
131. Лосев А.Ф. Жизненный и творческий путь Платона // Платон.-Соч.-Т.1.
132. Платон. Государство.- т.3.-ч.1.
133. Ладыженский А. Общественно-политические идеалы древнего мира, средних веков и нового времени.-Х.,1919.
134. Аристотель. Политика.-Соч.-Т.4.
135. Кирхенгейм А. Вечная утопия.-С-П.,1902.
136. Адлер Г. История социализма и коммунизма.-С-П.,1907.
137. Волгин В.П. История социалистических идей.-Ч.1.-М.,1928.
138. Культура Древнего Рима.-Т.1.-М.,1985.
139. Чернышов Ю.Г. Была ли у римлян утопия? // Вестник Древней истории.-1992.-N1.
140. Виппер Ю. Рим и раннее христианство.-М.,1954.
141. Кубланов М.М. Возникновение христианства.-М.,1974.
142. Трубецкой Е.Н. К характеристике политических идеалов эпохи Возрождения.-К.,1899.
143. Антология мировой философии: Соч. в 4-х томах.-Т.1.
144. Сенека. Нравственные письма Луциллию.-М.,1977.

145. Фаминский В.И. Религиозно-нравственные воззрения Луция Аннея Сенеки и отношение их к христианству.- К.,1906.
146. Маркс К. Бруно Бауэр и первоначальное христианство // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.- Т.19.- С.307.
147. Зелинский Ф.Ф. Цицерон в истории европейской культуры.-С-П.,1901.
148. Августин А. Сповідь Блаженного Августина, епископа Гиппонского.-М.,1991.
149. Утченко С.Л. Цицерон и его время.-М.,1972.
150. Цицерон М.Т. Диалоги о государстве, о законах.- М.,1966.
151. Орлов Е. Демосфен и Цицерон: их жизнь и деятельность.-С-П.,1898.
152. Широков Н.С. Идеализация варваров в античной литературной традиции // Античный полис.-Л.,1979.
153. Чернышов Ю.Г. Миф о золотом веке и утопический социализм // Город и государство в античном мире.-Л.,1987.
154. Штаерман Е.М. Мораль и религия угнетенных классов Римской империи.- М.,1961.
155. Штаерман Е.М. Социальные основы религии Древнего Рима.- М.,1987.
156. Штаерман Е.М. Эволюция идеи свободы в Древнем Риме // Вестник Древней истории.- 1972.-№2.
157. Маркс К. К истории первоначального христианства // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.- Т.22.- С.467.
158. Элбакян Е.С. Позднеантичные представления о социальной справедливости // Вест. Моск. ун-та.-1993.-№3.
159. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика.-М.,1963.
160. Откровение святого Иоанна Богослова .- Гл. 21 // Новый завет.
161. Елизарова М.М. Община терапевтов.-1972.
162. Послание к римлянам святого апостола Павла // Новый Завет.- Гл.9.

163. Евангелия от Луки.- 19,29-30; Марка.-10,30; Матфея.-,20,29 // Новый Завет.
164. Свенцицкая И.С. Тайные писания первых христиан М.,1981.
165. Второе соборное послани святого апостола Петра // Новый Завет.
166. Корнієнко В. Еволюція політичного ідеалу (від плюралізму до синтезуючої єдності).- Вінниця, 1999.- 430 с.
167. Аквинский Ф. Комментарии к "Сентенциям" Петра Ломбардского // Политические учения: история и современность.-М.,1976.
168. Эйкен Г. История и система средневекового мировоззрения.- Спб.,1907.
169. Волконский А. Католичество и священное предание Востока.-Париж,1933.
170. Идеология феодального общества в Западной Европе: проблемы культуры и социально-культурных представлений средневековья в современной зарубежной историографии.- М.,1980.
171. Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры.-М.,1981.
172. Маркс К. Крестьянская война в Германии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.- Т.13.
173. Melancthon Ph. Opera quae supersunt omnia (Corpus Reformationum).- Т.1.- Halle,1834.
174. Антропоцентризм і віталізм: сучасний синтез / М. Бауер, Н. Гітун, І. Грабовська.- Луцьк: Надстир'я, 2000.- 285 с.
175. Баткин Л.М. Данте и его время.-М.,1965.
176. Петрінко В. "Політика" Арістотеля та розвиток політичної думки італійського Відродження // Людина і політика.- 2001.- №5.
177. Горфункель А.Х.Философия эпохи Возрождения.-М., 1980.
178. Рабле Ф. Гартантюа и Пантагрюэль.-М.,1981.
179. Монтень. Опыты.-Т.1.-М.,1995.

180. Ревуненкова Н.В. Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV - первой половины XV вв..-М.,1977.
181. Античное наследие в культуре Возрождения.-М.,1984.
182. Брагина Л.М. Социально-этические взгляды итальянских гуманистов (вторая пол. XV века).-М.,1983.
183. Бэкон Ф. Сочинения.- М., 1990.
184. Маркс К. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.- Т.3.
185. Кравченко А.И. Макиавелли: технология эффективного лидерства // Социс.- 1993.-N5.
186. Темнов Е.И. Макиавелли.-М,1979.
187. Макиавелли Н. Государь // Избр. соч.-М.,1997.
188. Гессен В. Проблема народного суверенитета в политической доктрине XVI века.-С.п.,1913.
189. Гоббс Т. Избранные сочинения.-Т.1.-М.,1964.
190. Гоббс Т. Левіафан.- К., 2000.
191. Руссо Ж.-Ж. Трактаты.-М.,1996.
192. Локк Дж. Об управлении разумом.-Соч. в 3-х томах.-Т.2.-М.1985.
193. Монтескье Ш. О духе законов.- М., 1995.
194. Марат Ж-П. Памфлеты.-М.,1937.
195. Гольбах П.А. Избранные произведения.-1963.
196. Гельвеций К.А. Сочинения.-М.,1973.
197. Розова Т.В. Идеалы и традиции // Философ. и социолог. мысль.-1991.-N8.
198. Мироненко О.М. Виникнення та еволюція світової політичної думки // Політологія: Підручник для студентів вищих навчальних закладів / За ред. О.В. Бабкіної, В.П. Горбатенка.- К.: Академія, 2001.- 528 с.
199. Кант И. Критика чистого разума.- М., 1994.

200. Гегель Г.Ф. Сочинения.-Т.9.-М.,1932.
201. Мор Т. Утопия // Утопический роман XVI-XVII вв.-М.,1971.
202. Энциклопедический словарь русского библиографического института Гранат.-Т.40.
203. Маркс К. Письмо к Руге // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.- Т.1.
204. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.-Т.3.
205. Маркс К. К критике политической экономии (предисловие) // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.- Т.13.
206. Скратон Р. Коротка історія новітньої філософії: Від Декарта до Вітгенштайна.- К.: Основи,1998.- 331 с.
207. Клямкин И. Почему трудно говорить правду? // Новый мир.-1989.-№2.
208. Радаев В.В., Шкаратан О.И. Власть и собственность // Социс.-1991.-№1.
209. Ленин В.И. Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве (отражение марксизма в в буржуазной литературе) // Ленин В.И. Полн.собр.соч.- Т.1.
210. Ленин В.И. О «левом» ребячестве и о мелкобуржуазности // Ленин В.И. Полн.собр.соч.- Т.36.
211. Ленин В.И. Заседание ВЦИК 29 апреля 1918 г. // Ленин В.И. Полн.собр.соч.- Т. 36.
212. Ленин В.И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов //Ленин В.И. Полн.собр.соч.- Т.1.
213. Новгородцев П.И. Об общественном идеале.- М.:Правда,1991.
214. Библер В.С. О Марксе — всерьез // Полис.- 1996.- №1.
215. Андрущенко В., Михальченко М. Сучасна соціальна філософія: курс лекцій.- К.,1993.
216. Шинкарук В.И. Общество: между прошлым и будущим // Философ. и социолог. мысль.-1992.-№4.

217. Касьянов Г. Український соціалізм: люди, партії, ідеї (початок ХХ сторіччя) // Політологічні читання.- 1992.- №2.
218. Kravchenko V. Social Change and National Consciousness in Twentieth-Century Ukraine.- London, 1985.- P. 1-45.
219. Шевельов Ю. Українська мова в першій половині двадцятого століття (1900-1941).- Мюнхен, 1987.
220. Революция и национальный вопрос в России и СССР в ХХ веке.- М., 1930.- Т.3.
221. Мейс Дж. Українська державність: ідеї, концепції, моделі // Українська державність у ХХ столітті.- К.: Політична думка, 1996.
222. Робітнича газета.- 1917.- 29 листопада.
223. Українські політичні партії кінця ХІХ- початку ХХ століття. Програмові і довідкові матеріали.- К., 1993.
224. Сохань П. Б.Д. Грінченко — М.П. Драгоманов: Діалоги про українську національну справу. – К., 1994.
225. Довгич В.А. Українська ідея в політичній теорії М. Драгоманова.- К., 1991.
226. Драгоманов М.П. Переднє слово // Історія філософії України. Хрестоматія.- К., 1991.
227. Молчанов М. Державницька думка М. Драгоманова.- К., 1994.
228. Огородник І.В., Огородник В.В. Історія філософської думки в Україні.- К., 1999.
229. Захарченко М.В., Бурлачук В.Ф., Молчанов М.О. Соціологічна думка на Україні.- К., 1996.
230. Нарис розвитку українського робітничого руху в Галичині.- К.: Дзвін, 1914.
231. Франко І. Про соціалізм і маркізм. Рецензії і статті 1897-1908.- К.: Пролог, 1996.
232. Український рух у ХХ ст.- Відень: Наше слово, 1959.

233. Сучасність.- 1971.- №7-8.
234. Політологія: Історія та методологія.- К.,2000.
235. Дорошенко Д. З історії української політичної думки з часів Світової війни.- Прага, 1936.
236. Грушевський М. На порозі нової України: статті і джерельні матеріали.- Нью-Йорк, 1992.
237. Грушевський М. Новий поділ України // Грушевський М. На порозі нової України: статті і джерельні матеріали.- Нью-Йорк, 1992.
238. Великий українець: матеріали з життя та діяльності М.С. Грушевського.- К., 1992.
239. Горбатенко В.П. Українська політична думка ХХ століття // Політологія: Підручник для студентів вищих навчальних закладів /За ред. О.В. Бабкіної, В.П. Горбатенка.- К.: Видавничий центр “Академія”, 2001.- 528 с.
240. Белебега І.О. Україна і комунізм: у 2 кн.- Кн.1. Україна напередодні комунізму.- Х.: Березіль, 2000.- 502 с.
241. Ганжа О.І. Українське селянство в період становлення тоталітарного режиму (1917-1927).- К., 2000.- 208 с.
242. Донцов Д. Дух нашої давнини.- Дрогобич, 1991.
243. Левенець Ю. Теоретико-методологічні засади української суспільно-політичної думки: проблема становлення та розвитку (друга половина ХІХ – початок ХХ стол.).- К.: Стилос, 2001.
244. Винниченко В. Заповіт борцям за визволення.- К., 1991.
245. Гнатенко П.И. Национальная психология.- Днепропетровск: Полиграфист, 2000.- 213 с.
246. Україна: інтелект нації на межі століть: Колективна монографія / В.М. Ворона, В.К. Врублевський, Ю.М. Канигін.- К.: Інтелект, 2000.- 516 с.
247. Річинський А.В. Проблеми української релігійної свідомості.- К.: Воля, 2000.- 432 с.
248. Ващенко Г. Виховний ідеал: в 2 ч.- Мюнхен, 1950.- Ч.2.

249. Куди йдемо? Матеріали науково-практичної конференції “Ідеологія та ідейно-політичні засади державного будівництва в Україні”.- К., 1993.
250. Easton D. A system analysis of political life.- N.Y.,1967.
251. Табачник Д., Видрін Д. Україна на порозі ХХІ століття: політичний прогноз. – К., 1995.
252. Гриньов В. Нова Україна, якою я її бачу. – К., 1995.
253. Деркач А., Веретенников С., Ермолаев А. Бесконечно длящееся настоящее. Украина: четыре года пути. – К., 1995.
254. Трельч Э. Историзм и его проблемы.-М.,1994.
255. Пригожин И. Переоткрытие времени // Вопросы философии.- 1989.-N8.
256. Назаретян А.П. Агрессия, мораль и кризисы в развитии мировой культуры. Синергетика исторического процесса.- М.,1996.
257. Карери Д. Порядок и беспорядок в структуре материи.- М.,1985.
258. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса.- М.,1986.
259. Ахромеева Т.С., Курдюмов С.П., Малинецкий Г.Г. Парадоксы мира нестационарных структур // Новое в жизни, науке, технике. Математика, кибернетика.- М., 1985.
260. Николис Г., Пригожин И. Самоорганизация в неравновесных системах.- М.,1979.
261. Хакен Г. Информация и самоорганизация.- М.,1991.
262. Arend H. Truth and Politics // Political Theory and Sosial Change.- N.Y.,1967.
263. Хельд К. Подлинная экзистенция и политический мир // Вопросы философии.- 1997.-№ 8.
264. Бич А.М. Физическая сущность времени.- К.: Логос,1998.
265. Бузький М.П. Континуальність буття // Бичко Ф.В. Філософія: курс лекцій.- К.,1994.

266. Василишин И.А. Политическое время на рубеже культур // Вопросы философии.-1997.- №9.
267. Sorokin P., Merton R.K. Social time. A methodological and functional analysis // American Journal of Sociology.1937.N42.
268. Тиллих П. Избранное. Теология культуры.-М.,1995.
269. Adam B. Time and Social Theory; Cambridge,1990.
270. Сорокин П.А. Причины войны и условия мира // Сорокин П.А. Общедоступный учебник социологии. Статьи разных лет.-М.,1994.
271. Штомпка П. Социология социальных измерений.- М.,1996.
272. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике // Вопросы философии.- 1993.- №10.
273. Mill J. A system of logic. Book 6.
274. Шлезингер А. Циклы американской истории.-М.,1992.
275. Shils E. Tradition. Chicago,1981.
276. Eisenstadt S. Areappraisal of theories of social change and modernization // Social change and modernity. Berkley, 1992.
277. Горбатенко В. Стратегія модернізації суспільства: Україна і світ на зламі тисячоліть.- К.: Академія, 1999.- С. 202.
278. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций /Пер. с англ. А.В. Гордона под ред. Б.С. Ерасова.- М.: Аспект Пресс, 1999.- С. 15.
279. Панарин А.С. Политология: Учебник.- М.: Проспект, 1997.- 408 с.
280. Махнач В. Троевластие // Новое время.-1993.-№13.
281. Панина Л.М., Кочетков В.В. Типы господства и развитие демократии // Вестн. Моск.ун-та.-Сер.7.- Философия.-1993.-№1.
282. An introduction to the History of Sociology. - Chicago,1996.
283. Даймонд Л. Прошла ли “третья волна” демократизации ? // Полис.-1999.-№ 1.

284. Рудич Ф.М. Політологія: Курс лекцій.- К., 2000.- С. 87.
285. Лэйн Я.-Э. Демократия и конституционализм // Полис.-1998.- №6.
286. Береш Э. Демократия сегодня и завтра // Вопросы истории.-1993.-N1.
287. Ковлер А.И. Кризис демократії? Демократія на рубежі ХХІ століття.- М., 1997.
288. Мигранян А. Демократия в теории и исторической практике // Коммунист.- 1989.-N1.
289. Грозіцька Т.Ю. Партиципаторна теорія демократії в сучасній західній політології // Політологічний вісник.- К.,2000.- №6.
290. Козенюк А.І. Сутнісні ознаки й проблеми утвердження демократичного політичного режиму // Політологія: Підручник для студентів вищих навчальних закладів / За ред. О.В. Бабкіної, В.П. Горбатенка.- К.: Академія, 2001.- 528 с.
291. Михельс Р. Демократическая аристократия и аристократическая демократия // Социологические исследования.- 2000.- №1.
292. Meloen Y., Middendorp C. Authoritarianism in the Netherlands // Politics and the Individual. - 1991. - № 2.
293. Грабовський С. Політична ситуація в Україні: Спроба концептуального прогнозу // Сучасність. – 1999. - № 4.
294. Иорданский В. Национализм или затмение разума? // МЭиМО.-1990.-N10.
295. Тапар Р. Невловний ідеал // Курьер Юнеско.-1993. -N1.
296. Линц Х. Степан А. «Государственность», национализм и демократизация // Полис.- 1997.- №5.
297. Фарукшин М.Х. Федерализм и демократия: сложный баланс // Полис.- 1997.- №6.
298. Головаха Е. Особенности политического сознания: амбивалентность общества и личности //Политологические чтения:украинско-канадский ежеквартальник.-1992.-N1.

299. Пахомов Ю. Кризис украинского реформаторства // Стратегія економічного розвитку України: Науковий збірник.- Вип.. 5.- К.: КНЕУ, 2001.
300. Алексеева Т.А. Демократия как идея и процесс // Вопросы философии.-1996.- №6.
301. Берджес Э. Демократия и насилие // Век XX и мир.-1990.-N10.
302. Кабачинский О.И. Тоталитаризм и демократия как отражение внутреннего конфликта человека // Философ. и социолог. мысль.-1994.-N11-12.
303. Смирнов И.П. Демократия в теории — тоталитаризм на практике // Социально-полит. журн.-1992.-N10.
304. Тоталитаризм в Европе XX века. Из истории идеологий, движений, режимов и их преодоления / Я.С. Дабкин, Н.П. Комолова.- М., 1996.- 540 с.
305. Солженицын А. Как нам обустроить Россию // Комс. правда (приложение).- 1990.-18 сент.
306. Медушевский А.Н. Демократия и тирания в новое и новейшее время // Вопр.философии.-1993.-N10.
307. Легальность и легитимность власти // Вестн. Моск. ун-та.- Сер.12.- Соц.-пол. иссл.-1992.-N2.
308. Заварзін О., Поляков В. Плебісцит по-українські // Нова політика.- 2000.- №2.
309. Шапиро И. Демократия и гражданское общество // Полис.-1992.
310. Almond G., Verba S. The civil culture.- Princeton,1963.
311. Фадеев Д.А. Демократизация и политическая культура (опыт послевоенной Германии) // Вестн. Моск. ун-та.-1993.-N2.
312. Кременюк В. Нам срочно нужен средний класс // Новое время.-1990.-N28.
313. Бабкин В.Д., Селиванов В.Н. Народ и власть. Опыт системного исследования воззрений М.Е. Салтыкова-Щедрина.- К.: Манускрипт, 1996.
314. Безнюк Д. Мода, как нетрадиционная форма власти // Философ. и социолог. мысль.-1995.-N9.

315. Кузнецова Т.В. Феномен моды: эстетика и диалектика // *Философ. науки.*- 1991.-№6.
316. Ионин Л.Т. Театр кукольных форм // *Человек.*- 1991.-№3.
317. Лебон Г. Мнения и верования толпы // *Филос. и социолог. мысль.*-1991.-№6.
318. Парето В. О применении социологических теорий // *Социолог.исследования.*- 1995.-№10.-137-145 с.
319. Деревянко Е. В. Неизбежность аристократического духа: учение Хосе Ортеги-и-Гассета об общественном идеале // *Социс.*-1992.-№6.
320. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // *Соч. в двух томах.*- Т.2. - М.: Мысль,1990.
321. Гусев В.А. Проблема государственного устройства в трудах И.А.Ильина // *Социально-полит.науки.*-1992.-№2/4.
322. *Dictionary of sociology.*-London: Pengain Books,1988.
323. Фесенко В.В. Политическая элита Украины: противоречия формирования и развития // *Полис.*-1995.- № 6.
324. Яцько А. Проблема національної безпеки у контексті сучасної взаємодії етносів // *Нова політика.*- 2000.- №2.
325. Герета І. Чи була Україна державою? // *Народна газета.* - 1991.- 10-17 листопада.
326. Огієнко І. *Українська культура.*- К., 1918.
327. Бердяев Н. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности.- М., 1990.
328. Дергачов О. Слово до читача // *Українська державність у ХХ столітті: історико-політологічний аналіз.*- К.: Політична думка, 1996.
329. Сипнович К. Несколько слов о «различии» // *Вопросы философии.*- 1999.-№1.
330. Римаренко Ю.І. *Національний розвій України.*- К., 1995.

331. Цветков В. Демократизація апарату державного управління в процесі модернізації українського суспільства // Правова держава: Щорічник наукових праць.- Випуск дванадцятий.- К., 2000.
332. Новічков Г.В. Держава в політичній системі суспільства // Політологія: Підручник / за ред. О.В. Бабкіної, В.П. Горбатенка .- К.: Академія, 2001.
333. Савельєв В. Громадянське суспільство і правова держава: проблеми становлення.- К., 1997.
334. Щедрова Г.П. Громадянське суспільство, правова держава і політична свідомість громадян.- К., 1994.
335. Лінецький С. Ідея правової держави в сучасній Україні // Нова політика.- 1996.-№5.
336. Кремень В., Синик П. Кавалерійська атака чи виважені кроки? // Віче.- 1993.-№2.
337. Скрипнюк О.В. Теоретико-методологічні засади формування та розвитку громадянського суспільства і правової держави в Україні.- К., 1995.
338. Самородный О. Государственная власть и гражданское общество // Политика.-1990.-N1.
339. Тихомиров Ю.А. Закон и формирование гражданского общества // Сов. гос.и право.-1991.-N8.
340. Трошкин Е.И. Коллективизм или гражданское общество // Социолог. исследования.-1991.-N7.
341. Пул Р.А. Человек и гражданское общество в истории социальной мысли // Социолог.исследование.-1991.-N9.
342. Одинцова А. В. Гражданское общество: прошлое, настоящее и будущее // Социально-полит. науки.- 1991.-N12.
343. Смольков В.Г. Формирование гражданского общества // Социально-полит.исследования.-Моск.ун-т,1991.-Сер.12.- N4.
344. The transition from socialism. State and civil Society in the USSR.- Melbyrne,1991.

345. Дарендорф Р. Дорога к свободе: демократизация и ее проблемы в Восточной Европе // Вопросы философии.- 1990.- №9.
346. Пугачев В.П., Соловьев А.И. Введение в политологию.- М., 1995.
347. Кучма Л.Д. Формування нової історичної реальності: виступ на науковій конференції 16 листопада 2000 р. // Президентський вісник.- 2000.- №22.
348. Цельев О. Особа, суспільство, держава: проблеми зв'язку та обмежень в умовах громадянського суспільства // Громадянське суспільство і права держава. Проблеми становлення.- К., 1997.
349. Полохало В. Метаморфози посткомуністичної влади // Політологічна думка.- 1996.- №1.
350. Беяева И. Малофеев Н. От патернализма к социальному партнерству // Проблемы теории и практики управления.- 1995.- №2.
351. Кантор В.К. Личность и власть в России: сотворение катастрофы // Вопросы философии.- 1998.- №7.
352. Мальцев В.Г., Лукашова Е.А. Право и политика современной России.- М., 1996.
353. Цветков В.В. Державне управління: основні фактори ефективності.- Х., 1996.
354. Кистяковский Б. В защиту права. Правосознание и интеллигенция // Вестник Московского университета.- Сер. Философия.- 1990.- №3.
355. Цапф В. Теория модернизации и различие путей общественного развития // Социс.- 1998.- №8.- С.14.
356. Здравомыслов А.Г. Социология конфликта.- М., 1995.
357. Шаповал В. Конституція незалежної України у світовому вимірі // Політика і час.- 1997.- №4.
358. Якушик В. Проблемы типологии правового государства // Философ. и социол. мысль.-1993.-№9.
359. Ростиашвили К.Д. Государственное регулирование в либерально-демократической системе // Полис.- 1966.- №6.
360. Черняховский С.Ф. Иллюзия легитимности // Полис.- 1997.- №1.

361. Гетьман Г.П., Килимник Ю.В. Чи стане Україна соціальною державою? Бесіди про Конституцію.- К., 1996.
362. Скрипнюк О.В. Соціальна, правова держава в Україні: проблеми теорії і практики. До 10-річчя незалежності України. Монографія.- К.: Інститут держави і права ім. В.М. Корецького НАН України, 2000.- 600 с.
363. Мокляк М. Громадянське суспільство в Україні: соціальні тенденції і фактори становлення // Філософська і соціологічна думка.- 1995.- №11.
364. Заєць А.П. Легітимація приписів держави як кінцева стадія правотворення // Державно-правова реформа в Україні.- К., 1997.
365. Заєць О.П. Правова держава в Україні: концепція і механізми реалізації: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора юрид.наук.- К., 1999.
366. Назаренко Є. Державно-правова реформа — шлях до правового прогресу // Державно-правова реформа в Україні.- К., 1997.
367. Реформи заради добробуту: Програма діяльності Кабінету Міністрів України // Урядовий кур'єр.- 2000.- 15 березня.- №47.
368. Гаджиєв К.С. Политическая философия.- М.:Экономика, 1999.
369. Бабкін В.Д. Проблема соціальної держави в сучасній Україні // Сучасна українська політика. Політики і політологи про неї.- К.: УФІМБ,1999.
370. Сіленко А.О. Правова і соціальна державність — основа консолідації суспільства України // Політологічний вісник.- 2000.- №6.
371. Кулик В. Профспілковий рух України: проблеми та перспективи // Нова політика.- 1996.- №6.
372. Правовое государство в России: замысел и реальность.- М., 1995.
373. Харт Х.Л. Концепція права.-К.:Сфера,1998.
374. Социальная политика в период перехода к рынку: проблемы и решения.- М., 1996.
375. Лінецький С. Демократичний ідеал як чинник формування системи духовних цінностей громадянського суспільства // Нова політика.- 1997.

376. Кучма Л. Стабілізація життєвого рівня — ключове державне завдання // Урядовий кур'єр.- 1997.- 16 вересня.- С.3.
377. Сіленко А.О. Соціальна держава — територія перемін.- Одеса: Видавничий центр УДАЗ ім. О.С. Попова, 2000.- 280 с.
378. Черткова Е.Л. Об идолах и идеалах // Э.В.Ильенков: личность и творчество. - М. 1999.
379. Бебик В. Наша политическая культура // Политологические чтения.-1992.-№1.
380. Проскуріна О. Політична культура і соціальна дійсність // Нова політика.- 2000.- №2.
381. Основы политологии (наука о политике).- К.,1991.
382. Цимбалістий Б. Політична культура українців // Сучасність.- 1994.- №3.
383. Бебик В.М., Головатий М.Ф., Ребкало В.А. Політична культура сучасної молоді.- К.: А.Л.Д.,1996.- 112 с.
384. Политическая культура населения Украины /Отв. Ред. Ю.Н. Пахомов и Е.И. Головаха.- Наукова думка,1993.- 214 с.
385. Гаджиев К. С. Политическая наука.- М., 1995.
386. Мертон Р.К. Социальная структура и аномия // Социология преступности.- М.,1966.
387. Нагорна Л.П. Політична культура українського народу.- К., 1998.
388. Parsons T. The Evolution of Societies. Englewood cliffs, NJ: Prentice Hall, 1977.
389. Краус В. Нігілізм сьогодні, або терплячість світової історії.-К.,1994.
390. Леонтьев Д.А. Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // Вопросы философии.-1996.-№4.
391. Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии.-М.,1994.
392. Дробницкий О.Г. Ценность // Философский энциклопедический словарь.- М.,1989.

393. Kluckhohn C. Values and Value Orientation.
394. Lee D. Valuing the self. What we can learn from other cultural. Prospect Heights, IL: 1986.
395. 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.
396. Каган Н.С. Философская теория ценностей.- Санкт-Петербург, 1997.
397. Дюркгейм Э. Ценностные и реальные суждения // Социологические исследования.-1991.-N 2.
398. Томас У., Знанецкий Ф. Методологические заметки // Американская социологическая мысль.-М., 1994.
399. Малахов В.А. Культура и человеческая целостность.-К., 1984.
400. Шпрингер Э. Два вида психологии // Хрестоматия по истории психологии. Период открытого кризиса.-М., 1980.
401. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат (1921) Витгенштейн Л. Философские работы. Часть 1.-М., 1994.
402. Леонтьев Д.А. Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // Вопросы философии.-1996.-N4.-С.16.
403. Иванько Л.И. Ценностно-нормативные механизмы регуляции. Культурная деятельность: опыт социологического исследования.- М., 1981.
404. Дюркгейм Э. Социология. М.: Канон, 1995.
405. Дюркгейм Э. Об общественном разделении труда. М.: Канон, 1996.
406. Юлдашев Л.Г. Новые горизонты теоретической социологии // Социологические исследования.- 2000.- №8.
407. Краус В. Нигилизм и идеалы.-М., 1994.
408. Мудрагей Н.С. Идеал — проблема выбора, или Воля к разуму // Вопросы философии.-1995.-N 9.
409. Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции.-М., 1989.

410. Inglehart R. The silent revolution in Europe: intergenerational change in post-industrial societies // American Political Science Review.-N 65.
411. Reich A. The greening of America.- New York,1970.
412. Maslow A. Motivation and personality.- New York,1954.
413. Книга мертвых:(125 глава) // Поэзия и проза древнего Востока.-М.,1973.
414. Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня.-М.,1992.
415. Краус В. Нігілізм сьогодні, або терплячість світової історії.-К.,1994.
416. Смирнов Г.А. Проблема непосредственного знания в истории философии и принципы формализации научных теорий // Вопросы философии.-1995.
417. Бородай Ю.М. Теологические истоки категорического императива Канта // Этика Канта и современность.-Рига, 1989.
418. Вдовина И.С. Французский персонализм.-М.,1990.
419. Фромм Э. Иметь или быть? - М.,1990.
420. Тирарер Ж. Сверхчеловеческий коммунизм (Письмо к немецкому читателю) // Дугин А. Основы геополитики.-М., 1997.
421. Нойманн Э. Глубинная психология и новая этика. Человек мистический. - СПб., 1999.
422. Шаповалов В.Ф. Плюрализм мнений и социальная истина // Вестн.Моск.ун-та.-сер.7.-Философия,1993.-№6.
423. Лассуэл Г. Как интегрировать науку, мораль и политику? // Социально-политическ. науки.-1990.-N11.
424. Wessen R.G. State systems. International pyluralism, politics and culture.-New York,1978.
425. Ferkiss V. The future of technological civilization.- New York, 1990.
426. Грабовський С. Українське буття та людина: деякі проблеми філософського розмислу // Філософсько-антропологічні читання.- К.: Стилос, 1997.

427. Канак Ф. Людська екзистенція за умов перехідного стану буття // Філософсько-антропологічні читання.- К.: Стилос, 1997.
428. Козлова О.Н. Развитие идеологий и социальные конфликты // Социолог.исследования.-1993.-№4.
429. Мудрагей Н.С. Идеал — проблема выбора, или Воля к разуму // Вопросы философии.-1995.-№ 9.
430. 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.
431. Бутенко Н.В. Психологічні передумови як визначальний чинник вибору політичних ідеалів // Політологічний вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.- Вип.9.- К., 2001.
432. Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм. - М., 1998.
433. Франк С.Л. Крушение кумиров.-М.,1990.
434. Михальченко М.І., Банг Х.Х. Взаємодія політики і економіки в умовах прискореної трансформації суспільств як предмет соціально-філософського дослідження.- К.: Абрис, 1999.- С. 17.
435. Иваницкая Е. Не соблазняйте нас идеалом // Знамя.- 1991.- №12.
436. Фромм Э. Бегство от свободы.-М.,1990.
437. Шульга М.А. Сучасне політичне знання: осмислення витоків // Політологічний вісник: збірник наукових праць.- 2000.- №6.
438. Зомбарт В. Идеалы социальной политики.- Спб., 1900.
439. Право вибору: політичні партії та виборчі блоки /М.Томенко,О. Проценко.- К., 1998.
440. Петрухин И. Человек и власть (в сфере борьбы с преступностью).- М., 1999.
441. Гее Р. Свобода і розум // Сучасна політична філософія /Я. Кіш.- К.: Основи, 1998.- 575 с.
442. Петухов В.В. Политические ценности и поведение среднего класса // Социологические исследования.- 2000.-№3.

443. Бабкіна О.В. Становлення та утвердження політології як науки // Політологія /Бабкіна О.В., Горбатенко В.П.- К.,1998.
444. Большов О. Філософська антропология та методичні принципи // Сучасна зарубіжна філософія /Лях В.В., Пазенок В.С.- К., 1996.
445. Білий О. Спадщина авторитарної особи // Українська державність у ХХ столітті: історико-політологічний аналіз.- К.: Політична думка, 1996.- 448 с.
446. Идеал, утопия и критическая рефлексия / Лекторский В.А.- М.,Росспэн,1996.- 302 с.
447. Степин В.С. Идеалы и нормы в динамике научного поиска // Идеалы и нормы научного исследования.- Минск,1981.
448. Степин В. С. От классической к постклассической науке (изменение основных и ценностных ориентаций // Ценностные аспекты развития науки.- М.,1990.
449. Jamson F. Postmodernism or the Cultural of late Capitalism and the Politics of Social theory, Society and Spase.-1987.-N5.
450. Пантин В., Лапкин В. Волны политической модернизации в истории России // Полис.- 1998.- № 2.
451. Ерасов Б.С. Теоретические аспекты цивилизационного подхода к "третьему миру" // Восток.- 1991.- № 4.
452. Тоталитаризм в Европе ХХ века. Из истории идеологий, движений, режимов и их преодоления / Я.С. Драбкин, Н.П. Комолова.- М., 1996.- 540 с.
453. Розин В.М. Философия техники и культурно-исторические реконструкции развития техники // Вопросы философии.-1996.-N3.
454. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике // Вопросы философии.- 1993.- N10.
455. Князев В.Н. Человек и технология.-К.,1990.
456. Тарасенко Н.Ф. Природа, технология, культура: философско-мировоззренческий анализ.-К.,1985.-256 с.

457. Давыдов Ю.Н. Тоталитаризм и техника: власть техники и технология власти // Полис.-1991.-N4.
458. Фрумкин В. Технология убеждения. Заметки о политической песне // Общественные науки.-1990.-N2.
459. Щербинина Н.Г. «Герой» воспетый. Политологический анализ песен о Сталине // Полис.- 1998.- №6.
460. Горбатенко В.П. Політична модернізація // Політологія /Бабкіна О.В., Горбатенко В.П.-К.,1998.
461. Сейтов А. Проблемы управления в XXI веке: по материалам Римского клуба // ОНС.-1992.-N4.
462. Панфилова Т. Прогрессивность того или иного класса -- понятие относительное // Обществ.науки.-1990. -N5.
463. Стариков Е. "Угрожает" ли нам появление "среднего класса"? // Знамя.-1990.-N10.
464. Roberts K. The working class.- London, 1977.
465. Гольденберг И.А. Классовая сущность "симбиоза" // Социс.-1991.-N1.
466. Porter G. The vertical mosaic.- Toronto, 1977.
467. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности.-М.,1995.
468. Правова ідеологія і право України на етапі становлення тоталітарного режиму (1929-1941) / за ред. О.М. Мироненка, І.Б. Усенка.- К., 2001.- 220 с.
469. Кассирер Э. Техника современных политических мифов // Вестник Московского университета.-Серия 7: Философия.-1997.-N 2.
470. Великий вождь и учитель Коммунистической партии и советского народа: К 70-летию со дня рождения И.В. Сталина. - М.,1949.
471. Кэмпбелл Дж. Герой с тысячью лицами.-К.,1997.
472. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Соч. в двух томах.- Т.2. - М.: Мысль,1990.

473. Гусейнович Г.Ч. Ложь как состояние сознания // Вопросы философии.-1989.- N11.
474. Запасник С. Ложь в политике // Философские науки.- 1991.-N8.
475. Луман Н. Честность политиков и высшая аморальность политики // Вопросы социологии.- 1992.-Т.1.-N1.
476. Свинцов В.И. Полуправда // Вопросы философии.-1990.-N6.
477. Шелекасова Н.П. Бессознательные аспекты имиджа политического лидера // Полис.- 2000.
478. Бусыгина И.М. Политик-интерпретатор и его слово // Полис.- 2000.- №2.
479. Зимовец С. Молчание Герасима: психоаналитические и философские эссе о русской культуре.- М., 1996.
480. Наумкіна С., Чемякова С. Політичне лідерство як суспільне явище // Нова політика.- 2000.-№2.
481. Макаренко В.П. Феномен "квазиполитики" и проблема политических объектов // Вестник Московского Университета.- Сер.12: Политические науки.-1998.- N2.
482. Панарин А.С. Философия политики. - М.,1996.
483. Чешков М.А. Государственность как атрибут цивилизации: кризис, угасание или возрождение? // МЭиМО.- 1993.-N1.
484. Шевцова Л.Ф. Дилеммы посткоммунистического общества // Полис.-1996.- N5.
485. Ellul G. The technological society.-New York,1964.