

Григорій ДАШУТІН

ГУМАНІСТИЧНІ ВИМІРИ ПОЛІТИЧНОГО ІДЕАЛУ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ

В статі розглянуто теоретичні і методологічні проблеми філософсько-культурологічного аналізу політичного ідеалу сучасної України. Сучасність розглянуто під кутом зору відповідності вимогам універсалізму і специфічності формування і функціонування суспільних явищ, системного підходу в оцінюванні ефективності реалізації політичних ідеалів.

Через аналіз основних політичних ідеалів нашої сучасності й політичних проєктів, які на них ґрунтуються, ми неодноразово пересвідчувалися в тому, що сучасна політична теорія, політичні цінності й політична практика перебувають у кризовому стані. Ще більші труднощі містить відповідь на питання про гуманістичні виміри політичного ідеалу, оскільки «гуманізм» — похідна від філософських уявлень про сутність Людини, її місце у Природі, Суспільстві й Історії.

Аналіз драматичних подій нашої сучасності ще раз доводить, що у глобальних внутрішньо- й зовнішньополітичних конфліктах за зовнішнім антуражем падаючих бомб, терактів і відплат за них відбувається бій концепцій, **концепцій справедливості й уявлень про гуманізм**, і в цьому сенсі (але тільки в цьому!) мав рацію С. Хантінгтон у своїй ідеологемі «зіткнення цивілізацій» [1], хоча, на наш погляд, у нього ця концепція набула досить плаского й ідеологізованого вигляду у виразній перспективі вульгарного американізму й сильного антимусульманського комплексу. Насправді ж раціональне зерно хантінгтонівської концепції полягає в тому, що кожна цивілізація виробляє свої уявлення про справедливість і свої уявлення про гуманізм, які мають для представників цих цивілізацій **абсолютну значимість** і набувають характеру природних очевидностей чи божественного закону.

В іншому положенні доктрини Хантінгтона також видається правильним постулат, спрямований проти просвітительського **космополітичного глобалізму** Ф. Фукуями, постулат про конкретно-цивілізаційну основу того, що здавалося породженням Універсального Людського Розуму (йдеться про американізовану версію уявлень про Ринок і Ліберальну Демократію як «світле майбутнє» всього людства). «Західні цінності і прийняті стандарти їх нав'язу-



вання всьому людству не універсальні!» — от теза всіх «цивілізаційників», починаючи з М. Данилевського і К. Леонтєва, що протиставлялася просвітительському європоцентризму, просвітительському ототожненню Заходу і Розуму, Заходу і Людства в цілому.

Сказане не означає, що західний проект, західні демократичні цінності позбавлені *універсального виміру*. Ми хочемо лише сказати, що цей універсалізм має обмежений характер, оскільки він приховано заснований на експансії, на нівелюванні різноманіття цивілізацій і культур. Обмеженість цього проекту чітко виявилася під час іракської кампанії США в березні 2003 року, коли дії США лідери провідних європейських держав і незалежні аналітики багатьох країн світу (зокрема й у Сполучених Штатах) визнали не лише такими, що не відповідають стандартам міжнародного права, а й антигуманними (наявність безневинних жертв з боку мирного населення) і несправедливими. Характерно, що Джордж Буш мотивував дану акцію (крім неперевіреної версії про наявність ЗМЗ у С. Хусейна) як скинення тирана й відновлення *справедливості*, в ім'я чого — як сказав згодом Тоні Блер — можна було порушити формальні норми права. Висока кінцева мета *гуманізму* — ось те, що, за Блером, виправдовує дії коаліції перед історією, навіть коли в Хусейна і не знайдено зброї масового знищення.

Таким чином ми знову потрапляємо в замкнене коло війни концепцій, однак ця війна глибоко повчальна для нас у тому плані, що на наших очах ожила примара *колоніальної війни*, яка стала реальністю після експансії в Ірак, що, з одного боку, продемонструвала односторонність західного проекту, а з другого — поставила міжнародну громадськість перед необхідністю вироблення альтернатив щодо нього. У позиції лідерів європейських держав, які засудили цю війну, з'явилися натяки на вироблення нового типу універсалізму, що може стати єдиною можливістю для виживання людства. Такий універсалізм становить альтернативу як глобалізму, так і ідеї «нового світового порядку». Цей універсалізм не просто синонім постмодерністського *мультикультуралізму*; це послідовна відмова від принципів військово-економічного або духовного колоніалізму, заснована на *універсальних принципах нової культури Діалогу в умовах зазначеного мультикультуралізму*.

Дана культура передбачає, як ми вже говорили вище, відмову від ідеологічного й утопічного стилю мислення і докорінний перегляд *системних філософських передумов*, що зумовлюють формування нового ціннісного світу людей відповідно до нового політичного ідеалу і конкретних політичних проектів. Причому в цю культуру входить і розуміння того, що дані передумови не абсолютні, що, визнаючи їх такими, ми ризикуємо на виході зі сфери теорії у сферу політичної дії пустити в хід вибуховий пристрій на зразок тих, які спрацьовували останнім часом у Москві, Стамбулі, Єрусалимі та Мадриді.

Виходячи зі сказаного, наша настанова на відмову від утопічного стилю в соціальному мисленні, усвідомлення необхідності ставити питання там, де ідеологічно-пропагандистські кліше підсовують нам готові відповіді; науковці, політики не повинні задовольнятися суто *формальними* критеріями під час обґрунтування вибору політичного ідеалу — такими як, наприклад, наявність

інститутів демократії, права, законів, що закріплюють ринкові відносини в економічній сфері. Навіть поверхового погляду на історію західної цивілізації, зокрема на нашу сучасність, достатньо для висновку про те, що наявність цих критеріїв не гарантує неможливості здійснення актів найбільшої несправедливості і навіть злочинів проти конкретної людської особистості й проти принципу людяності як такого. Наприклад, можна нагадати, що саме такий ультра-ліберал, як Ієремія Бентам, розробив модель устрою суспільства, яке було б абсолютно прозорим для Всевидющого Ока Влади, модель, що передбачає втілення фантазії Дж. Оруелла й матеріалізована в табірній інфраструктурі тоталітарної держави [2]. Можна згадати той факт, що перші концентраційні табори з'явилися не в Радянському Союзі, а в ліберальній Англії під час Першої світової війни. Можна згадати незліченні військові злочини держав ліберального типу під час колоніальних війн, Хіросіму, що так і не дочекалася свого Нюрнберзького трибуналу і кваліфікації цього бомбардування як злочину проти людства. Можна згадати килимові бомбометання з боку США у В'єтнамі, Афганістані та Іраку, що забрали життя тисяч людей. Нарешті, якщо взяти *внутрішньополітичний* аспект проблеми оптимального політичного устрою, то з історії Сполучених Штатів стає очевидним, що протягом майже ста років інститут рабства в цій країні мирно уживався з «Декларацією прав людини», ринковим капіталізмом і розвиненою демократією, так само як не суперечив цим принципам безпрецедентний геноцид стосовно корінного індійського населення.

Наведених прикладів — хоч би якими банальними вони не здавалися — досить, щоб зрозуміти недостатність формальних критеріїв для визначання політичного ідеалу і необхідність враховування критеріїв *змістових*, тобто критеріїв, пов'язаних зі сферою цінностей, сферою морально-етичною, без наявності яких найдосконаліша держава виглядатиме знеособленою машиною, дивовижним Левіафаном, намальованим уявою Т. Гоббса. За традицією, ця сфера стосовно проблеми оптимального політичного устрою пов'язувалася із проблемою *справедливості*, справедливого суспільства. І глибоко правий був наш співвітчизник, визначний політичний мислитель ХХ століття Богдан Кістяківський, коли в роботі «Соціальні науки і право» писав про те, що людині споконвічно властиве не тільки прагнення до справедливості, а й визнання того, що ідея справедливості має здійснюватися в соціальному світі. (Будучи соціал-демократом, Кістяківський підкреслював моральну основу політичної теорії і політичної практики й називав теорії, що акцентують тільки соціально-економічний аспект політичного ідеалу, «ліберальним кретинізмом»).

Однак, констатуючи цю тезу, ми знову наражаємося на серйозні труднощі, оскільки інтуїтивна ясність того, що ми вкладаємо в поняття справедливості, намагаючись сформулювати *теоретичну концепцію справедливості*, обертається *смаковою довільністю* того, що кожний мислитель або кожний пересічний громадянин вкладає в це поняття. Очевидно, що уявлення про справедливий суспільний устрій і проби на «справедливість» стосовно дій з боку Держави в дзеркалі наших оцінок міняються залежно від: а) традицій, що панують у даній цивілізації, культурі або субкультурі (всі ці складові містяться в тому, що ми

вкладаємо в поняття ментальності); б) панівної ідеології, яка завдяки пропагандистським технологіям її «впровадження» у свідомість — перетворює досить довольні твердження на беззаперечні очевидності.

Щоб проілюструвати вплив традицій на формування уявлень про справедливість, наведемо такі приклади. Як відомо, у медичній практиці, зокрема — у розділі невідкладної терапії й етики дій медичного працівника існують інструкції з порятунку людей у зонах стихійних лих, катастроф, аварій тощо. У вітчизняних посібниках черговість рятівних дій має такий вигляд: діти, молоді жінки, молоді чоловіки, люди похилого віку. Під час читання лекцій студентам із країн арабського світу викладач з України або Росії опиняється в ситуації очевидного культурного нерозуміння, оскільки ці студенти вважають таку послідовність кричуще несправедливою. За їхніми уявленнями, послідовність порятунку, згідно з ієрархією значущості, має бути такою: люди похилого віку — молоді чоловіки — діти — жінки. Інший приклад стосується розбіжностей у розумінні справедливості між християнською та іудаїстською культурами. Він також пов'язаний з медичною сферою (хоча може бути проілюстрований і на матеріалі практично будь-якої галузі суспільного життя). У ситуації, коли під час пологів життя жінки зазнає небезпеки, питання про те, кого рятувати в першу чергу, також виходить за рамки медицини у сферу етичних цінностей. У цій ситуації християнська традиція виходить з постулату необхідності порятунку дитини (тут очевидна символіка *жертви*, жертви матері в ім'я нового життя), тоді як в іудаїзмі питання однозначно вирішується на користь матері (це рішення корениться в уявленні про те, що життя людини є її *власність*, захищати на яку ніхто не має права) [3]. І в тому, і в тому випадку рішення виносяться на підставі уявлень про справедливість, що мають не науковий, а світоглядний характер, зумовлений традицією та культурою.

Наведені приклади зі сфери повсякденного досвіду з усією очевидністю показують, що така сфера, як політика, не може обійтися без морально-етичних і світоглядно-ціннісних універсалій. До них належить універсалія *гуманізму*, що виступає наріжним каменем будь-якої політичної теорії, будь-якої політичної програми. Нагадаємо читачеві, що саме цьому сюжетові була присвячена наша попередня монографія, де з самого початку говорилося про те, що думка про гуманізм як про «універсальну міру всіх реформ, революцій, перебудов» [4] стала панівною серед суспільствознавців кінця ХХ століття. Якоюсь мірою дане дослідження продовжує згадану монографію, але в більш загальній теоретичній площині.

Стрімкі зміни як у загальносвітовому масштабі (події 11 вересня, війни в Афганістані та Іраку, загроза тероризму і зростання імперських амбіцій США в геополітичних іграх, події 11 березня в Мадриді, загибель українських солдатів в Іраку), так і в масштабі України, з новою силою ставлять на порядок денний проблему гуманізму і свідчать про те, що гуманістичний регулятив як ніколи перебуває під загрозою. Знов і знов ми повертаємося до того, що сама по собі ідея гуманізму, концепт людини як самоцілі, що декларативно проголошується деякими політиками, не захищає від чинення Зла у глобальних масштабах (навіть якщо самі політики щиро вірять, що роблять Добро). Розширюючи цю тезу, можна стверджувати, що *будь-яке* Зло,

скоєне у сфері політики (а війна, як відомо, це продовження політики), ґрунтується на певних уявленнях про справедливість, не суперечить певній філософській концепції Людини і, хоч як це дивно, робиться *в ім'я людини*, що розуміється певним чином (або як людина — історичний діяч, або як масова людина — об'єкт маніпуляцій з боку влади або еліти).

Так, знаменитий напис на вході в Бухенвальд «Кожному своє!» точно ілюстрував *ієрархічні уявлення* про справедливість, будучи пропагандистським відгомонам ніцшеанської аристократичної етики «сильних», етики нерівності, перекладом на масовий ідеологічний жаргон тез «Підштовхни падаючого» або «Невдале і слабке мусить загинути — таке перше положення нашого гуманізму». (Подібні уявлення, що несуть Зло, повторюємо, вироблялися у рамках визначеної волюнтаристської етики, тобто претендували на універсалізацію як моральні принципи, недарма Ф. Ніцше у наведеній цитаті живив у цьому контексті слово «гуманізм»).

Так само знаменитий афоризм епохи терору 1937 року в СРСР «Краще нехай загине сто безневинних, аніж пропустити одного ворога» не просто породження сталінської параної — він також вписується у філософську концепцію *революційної справедливості* (хоча й у дещо «викривленій» формі) і в рамки *колективістської етики*, де конкретна людська індивідуальність може зовсім не братися до уваги, де «єдиниця — ноль, єдиниця — вздор» (В. Маяковський) або де людська індивідуальність стає навіть чимось «меншим, ніж єдиниця» (І. Бродський).

Сказане не означає повної релятивізації наших цінностей, але це лише усвідомлення того, що *абсолютний характер гуманістичних цінностей* визначається за допомогою *історичного добору*, колективною працею багатьох поколінь, а не формулюється у свідомості того чи іншого ідеолога, який оголосив себе, подібно до Дж. Буша «знарядям провидіння». Рух цього історичного добору наочно виявляється у розширюванні об'єктів, що є водночас повноцінними правовими суб'єктами, тобто суб'єктами, на які може бути спрямована дія, що її можна оцінювати за шкалою Справедливе/Несправедливе і розглядати в рамках її відповідності ідеалам гуманізму.

Підсумовуючи це міркування, можна сказати, що постульована нами культура Діалогу з позицій нового гуманізму і полягає в умінні відслідковувати тенденції і можливі сценарії *гуманізації нашої свідомості*, у розумінні того, що за кожним «розширюванням» або, навпаки, протидією цьому «розширюванню» стоять культурні та філософські традиції, релігійні цінності і просто омани, що їх теж потрібно вміти поважати.

Якщо перевести ці загальнометодологічні й філософські міркування у сферу політики і політичного ідеалу, ми знову постаємо перед питанням: «Яка міра гуманізації політичної сфери і яким чином політичний ідеал може пройти перевірку «на гуманізм» і на відповідність стандартам «справедливого суспільства»? Попередні міркування про розбіжності в розумінні справедливості в різних культурах, залежності цього розуміння від ідеологічних передумов (приклад з ієрархічно-аристократичною справедливістю в ідеології німецького фашизму або революційною справедливістю епохи

Терору в радянському комунізмі) підштовхують нас до висновку про історичну мінливість наших уявлень про справедливість і до висновку про те, що не існує якоїсь *універсальної моделі гуманізму*. Інакше кажучи, *яку філософську передумову «Людини» ми сформулюємо, таку модель Справедливості й Гуманізму отримаємо «на виході» в політичній сфері*.

Забігаючи наперед, зазначимо, що доки ми не виробимо філософсько-антропологічної бази, що конкретизує наші уявлення про те, яка «Людина» виступатиме адресатом нашого теоретичного дискурсу й «об'єктом» впливу з боку Влади, який набір та ієрархія потреб цієї гіпотетичної істоти, доти, повторюємо, всі міркування філософів про гуманізм залишаться у сфері добрих побажань, а всі заяви політиків про свою прихильність до принципів соціальної справедливості й гуманістичного ідеалу — у сфері демагогічних декларацій.

У контексті такого розширювання, аналізуючи філософські принципи нового гуманізму, вже недостатньо просто говорити про Людину як граничну цінність і як самоціль, але й показувати, що ця людина може здобувати вид інших індивідів, колективів, етносів, націй. Дуже повільно в людській історії поряд із Чоловіком як Людину, суб'єкт права і «гуманістичних відносин» було визнано Жінок, Дітей (згадаємо, що ще в Маркса дитина є не людиною, а лише «кандидатом в особистість»), ненароджених дітей (відзначимо гарячі світоглядні суперечки стосовно проблеми абортів, і це аж ніяк не довільні філософські екзерсиси), «чорних», інвалідів і людей «нетрадиційних сексуальних орієнтацій». Завдяки зусиллям товариств захисту тварин і «зелених» у сферу дії принципів гуманізму потрапляють Тварини і Природа в цілому.

(Таким чином, наш попередній аналіз робіт Ф. Фукуями виявив чіткий зв'язок між його біологічно-редукціоністською антропологією й ідеєю універсалістської ліберально-ринкової утопії, що впливає з цієї антропології, і сам факт виявляння цього зв'язку повинен допомогти нам в експлікації наших власних уявлень про Людину, Природу, Суспільство, Історію і політичний ідеал, який із цих уявлень виростає).

Визнання цивілізаційної зумовленості наших уявлень про гуманізм підводить нас до перших базових постулатів, на підставі яких будуватимемо наші наступні міркування (хоч би якими очевидними або навіть тривіальними ці постулати не здавалися). За всієї нашої поваги до мусульманської і далекосхідної культурної традиції констатуємо, що наші повсякденні судження ґрунтуються на передумовах *європейської християнської цивілізації*, — навіть якщо суб'єкт, який висловлює їх, не вважає себе ані європейцем, ані християнином. Не вдаючись до великих спекулятивних конструкцій, що містять порівняльний аналіз української і російської культур (такого роду спекуляцій було чимало в українській суспільно-політичній літературі початку 1990-х років; причому ці спекуляції, що стосуються арійських і трипільських коренів українців, мали завдання підкреслити переваги української культури у її історичному змаганні з російською), зазначимо, що українська культура більш індивідуалістична, ніж російська. Сказане означає, що Людина в ній поєвропейськи ототожнюється з Індивідом, а не з Громадою, Державою, Колек-

тивом, Класом тощо. (Ця обставина, ймовірно, й зумовила той факт, що в Україні, на відміну від інших держав на території СНД як європейських, так і азійських, не прижився авторитарний режим у будь-яких його модифікаціях. Цей факт — на перший погляд настільки очевидний — дає матеріал для великих теоретичних узагальнень і довгострокових прогнозів).

Таким чином, Індивід, у його європейсько-християнській редакції, — це те, що носій української ментальності може прийняти й орієнтуватися на це уявлення в політичній практиці. На відміну від біолого-редукціоністських моделей теоретиків типу Фукуями, субстанційною характеристикою цього Індивіда постає Свобода. На перший погляд, таке уявлення нічим не відрізняється від ліберальної доктрини, однак відмінності починаються з конкретизації цього концепту.

Наше розуміння Індивіда і його Свободи лежить у принципово іншій площині, ніж та, де діють традиційні ліберальні концепти Природи, Суспільної Угоди, а, головне, це передумова реалізації моделі абстрактного Індивіда в реальному соціумі з кінцевим набором характеристик, що сформувалися в суспільстві до його вступу в громадське життя. Ми виступаємо проти постулатів ліберальних доктрин (що перейшли туди з епохи Просвіти) — про наперед визначені *потреби* людини; про те, що оптимальний суспільно-політичний устрій покликаний їх задовольнити (не має значення, чи йде мова про Людину Біологічну Фукуями, чи Людину Рациональну Роулза). На противагу цим просвітницьким уявленням, ми виходимо з тези, під якою могли б підписатися мислителі, в усіх інших питаннях дуже далекі один від одного — молодий Маркс, зрілий Достоевський і Дж. Ст. Мілль. Згідно з цими уявленнями, Людина — це «істота, яка перебуває в постійному пошуку», її «потреби» (особливо потреби вищі, творчі) неможливо до кінця прорахувати й «задовольнити». (Їх можна лише теоретично «сконструювати» у вигляді моделі і пропагандистськи насаджувати у свідомість за допомогою технологій «суспільства надспоживання»). Говорячи про принципову неможливість задовільнення усіх потреб, можемо навести афоризм Мілля про те, що «краще бути незадоволеним Сократом, ніж задоволеною свинею».

На розробці моделі людини як потенційно «задоволеної свині» і будувалася більшість Утопій, і на критиці цієї моделі вибудовувалася Критика Утопічного Розуму як такого, що її було дано в «Легенді про Великого Інkvізителя» Достоевського. У нашій роботі ми вже не раз поверталися до цього геніального уривка з роману «Брати Карамазови». У даний момент він цікавий для нас в іншому ракурсі — критики ідеї кінцевого набору «потреб», визнання яких зумовлює утопічний «гуманізм» Великого Інkvізителя і його християнську доктрину свободи, що значно відрізняється від її ліберальних версій. На наш погляд, ця доктрина тісно пов'язана з *фундаментальною ідеєю Рівності*, причому не рівності в одержанні доходів, а рівності, так би мовити, *онтологічної*. У рамках такого уявлення свободу просто неможливо протиставити рівності (як це робиться в суперечках лібералів типу Хайєка і Дворкіна на тему, що для ліберала важливіше — Свобода чи Рівність).

Зміст концепту Свободи, представлений у відомому християнському положенні про те, що «немає іудея та елліна» означає заперечення етнічних та *ієрархічних уявлень* про Людину, про поділ людей на «гідних» і «невартих», на «вищих» і «нижчих», на панів і рабів. Переводячи цю тезу в суспільно-політичну проблематику, можна стверджувати, що заперечення ієрархії означає заперечення права одних людей брати на себе функцію Інквізитора, Універсального Вихователя, Контролера, а інших — бути в ролі того, кого виховують, підлеглого, «вічної дитини». Визнання такої рівності автоматично означає свободу, а визнання свободи негайно веде до рівності, і розведення цих понять, веде до перетворення їх на абстракції і до формалізованої казуїстики ліберального дискурсу. Якщо довести цю логіку і модель про «потреби» до їх завершення, ми одержимо модель Великого Інквізитора, що зводиться до простої схеми: прерогатива одних людей — «задовольняти свої потреби», а прерогатива інших — ці потреби формувати, цими потребами керувати і виконувати функцію Пастиря, що пасе свою паству.

На відміну від цього розуміння свободи і рівності в ліберальному дискурсі, існує суто *негативне* розуміння Свободи, позбавлене конкретно-змістових характеристик та етичного виміру, перетворене на мантру чистої тотожності на кшалт «основа свободи є свобода» або «мета свободи є сама свобода». Постулюючи принцип свободи як «онтологічної рівності», ми переходимо зі світу абстракцій у світ політичної конкретики, що означає: *політичний ідеал, заснований на ідеї Свободи як Рівності, — це ідеал такого політичного устрою, у якому існує механізм блокування можливостей інституціонального закріплення права одних прошарків здійснювати функцію керування, тобто виступати в ролі Центру, а інших — бути перманентною Периферією.*

Таке розуміння спрямоване проти будь-яких форм інституціалізованої соціальної ієрархії й освяченої законом нерівності (хоч би якими ідеологічними конструкціями ця ієрархія не підкріплювалася). При цьому необхідно зробити певні уточнення. Виступаючи проти несправедливої ієрархії, проти інституційної кристалізації Влади і проти будь-якого різновиду бюрократичної номенклатури як її породження, ми в жодному разі не намагаємося повторити помилку Маркса, який обстоював ідею абсолютного суспільного самоврядування на прикладі Паризької Комуни (і Леніна періоду «Держави і революції», якому належить знаменита теза про те, що «кожна куховарка може керувати державою»). Йдеться не про заперечення бюрократії, а про обмеження можливостей її володарювання, про відновлення феномену *політики* як форми представництва в політичному просторі різних суспільних груп, про можливість зворотного зв'язку між владною елітою і цими групами і про механізми широкої участі цих груп у керуванні і прийманні рішень. Нерівність у цьому контексті означає обрив цього взаємозв'язку і репрезентацію елітою не інтересів цих груп, а *інтересів власних*, інтересів кланових, які лише в пропагандистському дискурсі видаються за інтереси всього суспільства.

Ще один важливий аспект проблеми рівності полягає у *принциповій нетотожності її економічно-розподільчих і політичних аспектів*. Безумовно,

нерівність прибутків у разі порушення законодавчо і морально визначених пропорцій може бути соціальним Злом (і всі мудрування лібералів на зразок Роулза і Дворкіна про знаходження технологій нейтралізації цього зла не позбавлені сенсу). Однак не можна не враховувати і тієї обставини, що *міра* порушення цих пропорцій в абсолютній формі відсутня як у Природі, так і в Суспільстві і значною мірою визначається нашими законами, смаковими уявленнями і тими горезвісними, назавжди визначеними «потребами», про які йшлося вище. З другого боку, навіть у разі порушення цієї міри економічна нерівність у розподілі прибутків не принижує людської *гідності* і людської *свободи* так, як це робить нерівність політична, як зведення людини до статусу керованої Периферії, політичного ізгоя й істоти «третього сорту».

Такий аспект проблеми соціально-політичної ієрархії практично не знаходить місця в теоретичних побудовах сучасних лібералів (він топиться у проблематиці *абстрактної свободи*), так само, як не розглядають його серйозно й соціал-демократи (у яких центр уваги переключається, переважно, на суто економічні, *розподільчі формули соціальної справедливості*, тобто на технології компенсації нерівності прибутків, тоді як інша частина проблеми соціальної справедливості так само топиться в не менш *абстрактних етичних формулах* на кшталт *Солідарності*).

У контексті сказаного наші міркування про політичний ідеал *відкритого суспільства*, засновані на філософській антропології розуміння Людини як вільної істоти і на принципі «Свободи як Рівності», перебувають у критичній опозиції як до ліберальних, так і до соціал-демократичних моделей (які на рівні глибинних філософських передумов людського мислення виявляються близькими одне до одного). Зазначимо, що ідеал відкритого суспільства критично відштовхується від усіх форм політичного устрою, де прямо або побічно постулюється принцип *нерівності й ієрархії*. Він протистоїть як радянському тоталітаризмові, так і всім формам авторитаризму минулого, сьогодення і майбутнього. Він виступає проти «керованої демократії», проти західного «нададміністрованого» світу, проти всіх форм диктату і прихованого колоніалізму, яких з боку розвинених держав зазнають країни «Третього Світу», що для цих держав позиціонуються як вічна Периферія. Він виступає проти тенденції перетворювання суспільства на суспільство «тотального контролю», про яке ми писали в попередніх параграфах, оскільки ми думаємо, що в усіх цих моделях управління, хоч би які новітні технології вони не використовували, лежить стара схема Великого Інквізитора.

І весь пафос цієї книги, вся критика Утопії, здійснена в ній, зводилися до уміння виявляти цю схему під новомодними течіями. Віримо, що політичним ідеалом незалежної України має стати ідеал відкритого суспільства, заснований на розумінні свободи як рівності людей у Бутті, рівності одне перед одним, і в цьому сенсі Індивід — це найвища цінність, *альфа й омега* такого політичного ідеалу. Ми також вважаємо, що такий ідеал відповідає стандартам *гуманізму*, оскільки на основі такого ідеалу можна вести діалог з іншими цивілізаціями, як й на основі принципів *мультикультуралізму*, про які йшлося вище.

На наш погляд, такий Ідеал, протиставлений як «лівим», так і «правим» моделям у політиці, має скласти основу того, що можна кваліфікувати як *ідеологію політичного центризму*, яка відповідає і нашому цивілізаційному «корінню», і тому, що називають українською «ментальністю». Саме тому ми віримо в майбутнє цього ідеалу в теорії і в політичній практиці України.

Література:

1. *Huntington S. P.* The Clash of Civilization and the Remaking in the World Order. — N. Y., 1996.
2. Як відомо, Бентам назвав таку модель «Паноптикумом», тобто словом, що згодом набуло цілком іншого змісту й підкреслювало, з одного боку, принцип абсолютної прозорості суспільства для Влади і, з другого — неможливість бачити саму Владу з погляду гіпотетичного спостерігача. Таким чином, ця модель передбачає, що Влада контролює все, тоді як її не контролює ніхто.
3. Бен-Шломо Й. Введение в философию иудаизма. — Иерусалим, 1994.
4. Дашутін Г. П., Михальченко М. І. Український експеримент на терезах гуманізму. — К., 2001. — С. 3.

Григорій Дашутин. Гуманистические измерения политического идеала современной Украины

В статье рассматриваются теоретические и методологические проблемы философско-культурологического анализа политического идеала современной Украины. Современность рассматривается под углом зрения соответствия требованиям универсализма и специфичности, формирования и функционирования общественных явлений, системного подхода в оценке эффективности реализации политических идеалов.

Hrygoriy Dashutin. Humanistic Dimension of the Political Ideal in the Modern Ukraine

The article deals with the theoretical and methodological problems of the philosophical and cultural analysis of the political ideal in the modern Ukraine. Modernity is considered through correspondence to the requirements of universality and specific characteristics, formation and functioning of the social phenomena, and system approach to the evaluation of effectiveness and realization of the political ideal.

ОСВІТА І РЕЛІГІЯ: ПРОБЛЕМИ ВЗАЄМИН

Друкуючи в цьому номері запропоновані нижче статті, редакція відкриває нову рубрику. Потреба в окремій рубриці обумовлена самою реальністю — кризою моральності і духовності суспільства, що тісно пов'язана зі станом освіти в ньому. Декларуючи свою мету — долучення до широкого громадського обговорення проблем освіти в Україні, редакція в такий спосіб прагне долучитися до публічного зацікавленого діалогу між усіма його учасниками: державою, освітянами, батьками і дітьми, громадськими і релігійними діячами, вченими-теоретиками і практиками, пересічними громадянами.

Громадські слухання вже розпочаті в Україні. В рамках цих слухань 3–4 жовтня 2005 року в Києві відбулася науково-практична конференція «Релігійний компонент в світській освіті», яка відкрила публічне обговорення проблеми взаємин релігії та освіти, з'ясувала їх виховне та освітянське покликання, об'єктивну необхідність і суспільну можливість викладання в світських закладах освіти виховних і морально орієнтованих дисциплін. Були обговорені проекти концепцій змісту навчальних курсів духовно-етичного спрямування, підготовлені різними державними, громадськими, церковними структурами. Результатом конференції стало усвідомлення необхідності продовжити розпочату розмову, концентруючись на певних аспектах означеної проблеми. Саме тому визріла ідея наступну зустріч провести у вигляді науково-методичного семінару, який присвячений законодавчим аспектам функціонування світських шкіл, засновниками яких виступають релігійні організації. Такий Міжнародний семінар «Законодавство про освіту і Церква» відбувся 20–21 січня 2006 року, перерісши формат власне семінару. З інформацією про нього і пропозиціями, які були напрацьовані в ході його проведення, ви зможете ознайомитися в цьому самому номері нашого журналу.

Робота семінару виявилася настільки ефективною, що його оргкомітет вирішив продовжити слухання не тільки конференціями, семінарами, колоквиумами, але й інтерв'ю, фестиваліями, виставками, консультаціями, постійним інформаційним спілкуванням в інтернеті, взаємообміном викладачів і студентів, провідних педагогів, науковців, трансфером літературою, досвідом тощо. Написання статей до теоретичних періодичних видань визнано однією із необхідних форм публічного обговорення актуальної для сучасної ситуації проблеми. Україна сьогодні як ніколи потребує залучення до навчального процесу інноваційних методик і програм, інтелектуального потенціалу найкращих освітянських центрів України, Європи, світу, кооперації зусиль всіх небайдужих до проблем освіти людей.

Тому ми радо запрошуємо до висловлення своїх позицій, до конструктивної дискусії. В редакторському портфелі є цікаві пропозиції, які обов'язково будуть надруковані на сторінках журналу. Видавці усвідомлюють, що висловлені авторами думки і концепції можуть не збігатися із точкою зору редакції. У цьому разі ми намагатимемося надати слово всім охочим, розуміючи, що плюралізм позицій, дослідницьких методологій є вимогою часу.

Бажаю всім нам успіху у розпочатій справі і задоволення від дискусій, якими, я сподіваюсь, буде насичена нова рубрика.

*Координатор рубрики,
доктор філософських наук, професор,
завідувач відділом релігійних процесів в Україні
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
Людмила Філіпович*