

Розділ 6. Ідеології



6.1. Модерн і традиція

Обраний нами підхід змушує сприймати ідеологію, в першу чергу, не як об'єктивну духовну структуру, а як більш-менш стійку форму досвіду. Ми живемо в сучасному світі і розуміємо свою епоху як епоху модерну. Модерн — це, можна сказати патетично, сучасний світ. Але конкретний людський досвід ніколи не буває тільки сучасним. Будучи тільки сучасним, він безглуздий, це — “інформація”, позбавлена культурних обертонів і не супроводжувана переживанням. Як сказав колись Вальтер Беньямін, змісту досвіду додає *традиція*. Саме на традиції завжди робить наголос консервативна ідеологія, що існує в рамках модерну. Уперше слово “консерватизм” як позначення політичної орієнтації з’явилося в заголовку журналу, що видавався Шатобріаном, який ставив за мету пропаганду ідей Реставрації, — “Консерватор” (“Conservateur”). У 30-і рр. ХІХ ст. (термін проник в Англію і Німеччину, потім і в Росію) була реакція на Французьку революцію, яка стала історичною віхою, що ознаменувала народження ліберально-демократичної ідеології і разом з цим епохи модерну. З того самого часу консерватизм, іменованій іноді, якщо не йдеться про політику, традиціоналізмом, завжди виявляється світоглядом *антимодерністської* реакції. У цьому полягає змістовна єдність усіх видів консерватизму, що виникають у будь-яких політичних і соціальних контекстах, хоча кожен конкретний консерватизм — це функція особливої, часто унікальної ідейної і політичної ситуації. Проте в консерватизму є своє світоглядне ядро — те, що сильніше за все відрізняє його від прогресистської демократичної ідеології. Це ідея конкретності, втіленої в досвіді традиції.

6.2. Конкретне розуміння власності

“Природа консервативної конкретності, — говорить Мангейм, що залишив одне з найглибших досліджень консерватизму не тільки як політичної ідеології, але як усеосяжного світогляду, — ніде не виявляється так явно, як у понятті власності, що відрізняється від звичайного сучасного буржуазного розуміння цього явища”. Є насамперед два типи власності, що припускають різні форми зв’язку власності з її власником. *Традиційний* тип, про який теоретики консерватизму, насамперед Й. Мозер, говорили, що це “дійсна власність”, припускав наявність “живого” взаємного зв’язку між власністю та її власником. Йому протистоїть сучасний *абстрактний* тип, де власність пов’язана з її власником не інакше, як умовами договору. У першому випадку власність та її власник є між собою ніби члени одного тіла, і повністю розірвати їхні відносини, власне кажучи, неможливо. Мангейм слідом за Мозером показує, що власність у справжньому розумінні давала її власнику певні привілеї, наприклад, право голосу в різних державних зборах

(у випадку майнового цензу), право полювання, право включення в число присяжних. Вона була пов'язана з особистим достоїнством, і її у певному розумінні не можна було втратити. Наприклад, у Франції і Німеччині, коли власник землі мінявся, право полювання до нього не переходило, воно залишалося за колишнім власником, що свідчило про те, що новий хазяїн — “несправжній”. Те ж було справедливе й у зворотному зв'язку. Відносини власності не тільки були незнищені, тобто зберігалися всупереч юридичним актам про зміну власника, але вони і не могли виникнути “довільно”, за допомогою юридичного акта там, де до цього їх не існувало. Так, пояснює Мангейм, потомственный дворянин, купуючи маєток у неродовитої людини, не міг перенести на нього “справжньої” власності тільки на тій підставі, що він сам належить до старого дворянства. Існував, таким чином, неминущий взаємний зв'язок між конкретним маєтком і конкретним власником.

Докладно ця ідея розроблена в О.Я.Гуревича. Гуревич зв'язує відчуття безпосереднього зв'язку між володінням і власником з більш ранньою, “варварською” епохою. Він звернув увагу на те, що нормани, наприклад (те ж стосується і стародавніх германців), які дуже дорожили дорогоцінними металами і прагнули їх здобувати будь-якими засобами (насамперед грабежем), проте не пускали їх у товарний обіг, не використовували для купівлі життєво важливих речей, а ховали монети в землю, болото, топили в морі. Виходило так, начебто вони не розуміли комерційної ролі грошей.

Таке використання монет видається загадковим, якщо не враховувати, що відповідно до уявлень, які побутували в цих народів, “у скарбах, якими володіла людина, втілювалися її особисті якості і зосереджувалися її щастя й успіх”. Позбавитися їх означало втратити надію на щастя й успіх, а може, і взагалі загинути. Тому сховати золото в землю не означало закласти скарб у сучасному розумінні слова, тобто сховати гроші з метою їхнього збереження і заощадження в мінливості побуту і військової долі. Їх ховали не для того, щоб потім забрати. Скарб, поки він лежав у землі чи на дні болота, зберігав у собі вдачу власника і був невідчужуваний. Він був власністю власника, а не тільки завдяки факту володіння, праву на володіння (навіть якщо воно було), не через втягнутість його в економічні взаємодії, але насамперед через ототожнення його з особистістю власника, чи, якщо використовувати термінологію Мангейма, через наявність глибоких інтимних внутрішніх зв'язків між власником і власністю.

Відзначимо тут, що гроші — найтекучіша і найнепостійніша з форм власності — таким чином позбавлялися своєї функції загального посередника і “субстанціалізувалися”, знаходили особистісну субстанцію.

Те ж стосувалося і землі. Право власності на землю існувало, існував і “комерційний” земельний обіг. Але в особливих випадках певні ділянки землі також наділялися особистісними характеристиками і вилучалися з комерційного обігу. Існував, як відомо, звичай “вергельда”, тобто сплати за вбивство і скалічення людини чи інші тяжкі злочини. Вергельд платили як грошима, так і майном. Але не будь-яке майно йшло на сплату вергельда. Так, якщо вергельд платився землею, то, наприклад, у норвежців приймався на сплату тільки “одаль” — спадкоємна земля, що знаходилася у володінні сім'ї протягом багатьох поколінь і прак-

тично була невідчужуваним майном. Просто придбану, “куплену” землю не можна було віддавати в рахунок вергельда. Точно так само земля, отримана в рахунок вергельда, не могла бути продана родичами вбитого. Це не було просто юридичною нормою. Деякі земельні наділи мали символічну функцію. Певна частина землі “субстанціалізувалась”, ототожнювалася з родиною власника чи його власною особистістю.

Пізніше відповідні символічні опосередкування виявилися перенесеними на відносини феодальної, чи, як її називав Мозер, “дійсної” власності. Це була далеко не приватна власність у сучасному буржуазному розумінні. “Якщо римське право, — пише О.Гуревич, — визначало приватну власність як право вільного володіння і розпорядження майном, право необмеженого вживання його аж до зловживання (*ius utendi et abutendi*), то право феодальної власності було іншим”. По-перше, земля не була об’єктом вільного відчуження. Володіння землею поряд із правами, наприклад, правом одержання доходу з землі (до речі, не повного), накладало безліч обов’язків, зокрема з її господарського використання. По-друге, власник землі взагалі вважався не власником (*posessor*), а “утримувачем” (*tenant*), оскільки земля вручалася йому паном на певних умовах, виконання яких було обов’язковим. По-третє, земельне володіння завжди було безпосередньо пов’язане з особистістю власника. “Якщо буржуазна власність протистоїть безпосередньому виробнику — фабричному робітнику, земельному орендарю — як безособове багатство, то феодальна земельна власність завжди персоніфікована: вона протистоїть селянину як сеньйор і невіддільна від його влади, судових повноважень і традиційних зв’язків. Буржуазна власність може бути зовсім анонімна, тимчасом як феодальна власність завжди має своє ім’я і дає його пану; земля для нього — не тільки об’єкт володіння, але і батьківщина зі своєю історією, місцевими звичаями, віруваннями, забобонами”. Тому не випадково дворянські прізвища в європейських країнах мали те саме ім’я, що і їхня земля (регіон, село, місцевість, маєток).

Консервативне розуміння власності саме і стало спробою артикуляції цього “дотеоретичного, неартикульованого досвіду”, що втілює в собі прямі і безпосередні зв’язки між особистістю та її власністю. Мангейм посилається на відомого консервативного письменника А.Мюллера, який вважав маєтки продовженням людського тіла й описував феодалізм як амальгаму людини і речі. Мюллер вважав, що в зникненні цього зв’язку винне римське право і називав його “французькою революцією римлян”.

Відгомони такого консервативного підходу виявляються в класичній німецькій філософії, зокрема в Гегеля. Відповідно до цього підходу сутність власності полягає в тому, що “у цю річ я вклав свою волю”, а “зміст власності полягає не в тому, що вона задовольняє потреби, а в тому, що в ній зникає чиста суб’єктивність особистості”. Інакше кажучи, власність — це об’єктивація особистості, “продовження” її у світі речей. Точно так само елементи, і дуже суттєві, консервативного ставлення до власності виявляються в марксизмі, про що мова йтиме нижче.

Таким чином, дилема, що виникла вже в Новий час, — “бути” чи “мати” — у традиційному суспільстві та традиційній свідомості зовсім не була дилемою,

не припускала необхідності вибору: “бути” і “мати”, значною мірою означали те саме. Буття і “власність”, якщо і не збігалися, то знаходилися у відносинах нерозривної взаємозалежності.

6.3. Абстрактне розуміння власності

Розрив між буттям і власністю позначався у міру розвитку грошової економіки. Гроші, виступаючи як універсальне вираження будь-якої цінності, тим самим релятивізували всі цінності. Єдність буття і власності зумовлювали існування якісно різних життєвих стилів чи способів життя, а також і якісно різних особистостей, що протягом усієї історії було передумовою всіх жорстких систем соціальної ієрархії — від кастової до станової. У цьому розумінні використання варварами грошей як скарбів, про що згадувалося вище, було глибоко консервативним актом. Гроші використовувалися тут усупереч властивій їм релятивізуючій функції як спосіб консервації, збереження особистісної унікальності їхніх власників. Парадоксальним чином для цього вони повинні бути вилучені з обігу, тобто позбавлені їхньої економічної ролі.

Пізніша “абстрактна” власність, яку консерватори протиставили “справжній” власності, народилася саме з грошей, що стали загальними посередниками. Гроші розірвали природні зв’язки між речами так само, як і природні, “справжні” зв’язки між речами й особистостями. “Володіння” відірвалося від “буття”. Цей факт мав різноманітні наслідки, як соціальні, так і етичні. Зруйнувалися соціальні ієрархії, які колись здавалися природними (хоча на їхнє місце прийшли нові, і вони не сприймаються уже природними, що кореняться в самій природі речей), зріс ступінь людської свободи (хоча це значною мірою негативна свобода, що розуміється як свобода від речей, від обов’язків тощо), змінилася природа моральної повинності. Відносини власності втратили колишню конкретність і повноту емоційної пов’язаності речі і власника й абстрагувалися у формі юридичних норм. Речі набули здатності без праці змінювати власників, розлучення речі і власника вже не означає збитку для нього, власника особистості, якщо втрата відшкодована грошима. Ще раз повторимо: виникнення загального еквівалента знеособило власність.

Досить несподіваним може здатися, що ставлення марксизму до власності значною мірою відтворює консервативний підхід. “Комуністичний маніфест”, наприклад, цілком є критикою абстрактного характеру міжлюдських відносин при капіталізмі. Ця абстрактність у марксистській думці представляється через поняття відчуження. Відчуження робітника від продукту його праці є, власне кажучи, відчуженням речі від власника. Середньовічний ремісник вкладав у річ самого себе, і зроблена ним річ була, по суті, втіленням його особистісних якостей, за Гегелем, проекцією його волі. У капіталістичному виробництві ця залежність зникає. Провиною тому, зрозуміло, є не тільки “власність на засоби виробництва”: саме масове, фабричне виробництво, коли з конвеєра сходять однакові речі, а працівники взаємозамінні, також стає одним із джерел цього відчуження. Іншим джерелом є опосередкована роль грошей, що виступають для робітника еквівалентом витрачених ним сил і умінь. Так чи інакше, відчуження існує. Критика в

марксистів відчуження речі і володіння, що виливається в критику капіталістичного суспільного устрою взагалі, робить цю критику *консервативною*.

6.4. Співпросторовість та сучасність

Земля у свідомості консерватора відіграє ще одну, не менш значну роль. Нелюдські індивідууми є творцями історії, навіть не народ як сукупність індивідуумів (народні маси в марксистському розумінні), а земля як місце подій, місце історії. Утім, ці два розуміння землі між собою тісно внутрішньо пов'язані.

Мангейм цитує Й. Мозера, який сказав, що "...історія Німеччини мала б зовсім інший хід, якби ми простежили всі зміни долі маєтків як справжніх складових частин нації, визнавши їх тілом нації, а тих, хто в них жив, гарними чи поганими випадками, що можуть статися з тілом".

Ставлення консерватизму до землі поширюється до специфічного ставлення до простору взагалі. Як точно відзначає Мангейм, прагнення до просторового упорядкування подій на противагу тимчасовому їх упорядкуванню характерне для консервативного бачення історії на противагу демократичному ліберальному баченню. Німецький консерватор-романтик А. Мюллер навіть запропонував увести термін "співпросторовість" замість терміна "сучасність", що мав у той час яскраво виражене демократичне забарвлення.

Зв'язок демократії і часу, показує Мангейм, закладений у самій суті демократичної процедури. Суспільна думка, тобто руссоїстська "спільна воля", не існує поза моментом її прояву, чи то в голосуванні, в акламаціях чи в даних соціологічних опитувань. Динаміку її можна простежити тільки додаючи одна одній тимчасових зрізів. Час тут атомізований, так само, утім, як і соціальна чи національна спільність. І те, й інше складається з атомів — ізольованих моментів та ізольованих індивідуумів. Суспільна думка не має своєї субстанції, так само, як і спільність, думкою якої вона є. Вона може нескінченно мінятися в часі, існувати як сума думок, що утворюють суспільство ізольованих індивідів.

З консервативного погляду, "народний дух", менталітет нації субстанціональний і зберігає самототожність у часі. Це означає, що час не є істотною детермінантою національної історії. Але нею є земля, тобто простір, на якому реалізує себе нація. Звідси — протиставлення "співпросторовості" й "сучасності". Той же Мюллер, відповідаючи на питання "що є нація?", відмовлявся вважати нацією сукупність людських індивідуумів, що населяють у даний момент частину земної території, іменовану, скажімо, Францією. Нація — щось набагато більше, це "крихке співтовариство, довга низка минулих, теперішніх і майбутніх поколінь, що виявляється в спільній мові, звичаях і законах, у переплетенні різноманітних інститутів використання землі..., у старих прізвищах, і в результаті — в одній безсмертній сім'ї... монарха". Таким чином, нація виявляється не тимчасовим і досить випадковим зосередженням індивідуумів на певному просторі. Народ і його земля — це дві сторони глибокої фундаментальної єдності, розірвати яку не можна, не знищивши націю як таку.

Не останнє місце у визначенні нації займає сім'я. Сім'я розуміється тут, зрозуміло, не тільки як демографічна категорія, а як соціальна одиниця, пов'язана з

землею, маєтком, садибою. Територія країни — це “маєток” сім’ї монарха; звідси йде консервативне поняття про суверенітет. Монарх — не просто символ державної єдності. Тут більш глибокий, не символічний, а воістину “живий” зв’язок.

Не випадково тому антифеодальні революції, як французька, так і російська, знаменувалися знищенням королівської (відповідно царської) сім’ї. Демократичне тлумачення цього факту говорить, що, наприклад, більшовики прагнули знищити “символ”, “гасло”, під яким могли б збиратися контрреволюційні сили. Насправді для людей, що мислять консервативно, знищення царської сім’ї не символізувало загибель режиму, а було *рівносильне* знищенню держави як такої. Саме після знищення царя почався стрімкий розпад імперії, що потім, уже під Радами, відновлювалася як федеративна держава (ми залишаємо осторонь питання про істинність цього федералізму). Те ж саме відбувалося і у Франції: федералізація стала ніби безпосередньою реакцією на знищення королівської сім’ї, а відновлення унітарної держави стало прямим наслідком Реставрації. Консерватор Е.Берк у своїх “Міркуваннях про революцію у Франції” запекло протестував проти федералізації Франції, тобто надання самостійності французьким провінціям. Гітлер — у певному розумінні зразок консервативно діючого діяча, для якого земля і кров (раса) відігравали першорядну роль, — в останні місяці свого життя відчував втрату німецьких територій, захоплених союзниками, як втрату частин власного тіла.

Ліберальний світогляд і світосприймання начисто втрачає цю корінну для консерватизму інтуїцію зв’язку землі і сім’ї, землі і народу, чи, можна сказати, інтуїцію тілесності нації. Земля, що стає предметом комерційного договору, байдужа стосовно свого власника, як, утім, і свого мешканця; також і для власника, і мешканця вона є абстракцією: це або голий засіб для досягнення цілей, що знаходяться поза нею (господарських, рекреаційних), або абстрактне середовище проживання, що характеризується великими чи меншими зручностями. В екологічному русі, для якого збереження природного середовища стає самоціллю, є дуже сильні консервативні мотиви.

6.5. Земля як власність

Якщо ж проаналізувати новітній розвиток уявлень про власність, характерних для лівих політичних рухів (особливо уявлень про земельну власність), можна відзначити наявність у них глибоко консервативних мотивів. По-перше, це уявлення про обмеженість власності на землю і про зв’язок цієї власності з безліччю обов’язків власника. По-друге, це взагалі обмеження права власності на землю і практичне зведення ролі власника (*possessor*) до ролі орендаря, утримувача (*tenant*), коли дійсним власником є держава, що виступає в ролі “сеньйора”. По-третє, обмеження комерційного обігу земельної власності. По-четверте, встановлення найтіснішого зв’язку між земельною власністю й особистістю власника, що втілюється в гаслі “Землю тим, хто її обробляє!”. Тільки той, хто безпосередньо працює на землі, тобто віддається їй, упредметнює в ній власну особистість, може бути власником цієї землі. Володіння повинне в повному розумінні слова стати “амальгамою” людини і речі, у даному випадку землі.

Протилежний, ліберальний проект припускає повне зняття всіх обмежень на право власності на землю. Земля може необмежено продаватися, купуватися, передаватися в оренду, підлягати будь-якому користуванню аж до зловживання. Вона стає таким же абстрактним товаром, як і будь-який інший товар. Усі пов'язані з нею особистісні, сімейні, історичні та інші символічні асоціації можуть включатися в її вартість (тобто одержувати те ж саме абстрактне грошове вираження), а можуть бути відкинуті як нерелевантні. У будь-якому випадку земля стає відчуженим об'єктом.

Тут мова не йде про порівняльні достоїнства того чи іншого проекту. Нам важливо тільки підкреслити: а) специфіку консервативного ставлення до власності як глибоко особистісного ставлення, що припускає єдність володіння і власника; б) консервативну природу підходу до проблеми власності з боку “лівих” партій і політичних рухів.

6.6. Структура ідеологій

Консервативна і ліберально-прогресистська ідеології — це не тільки теоретичні системи, а й існуючі в основі цих систем своєрідні, як говорив Мангейм, способи мислення. Ліберально-прогресистський спосіб мислення ґрунтується на ідеї “природності” певного соціального й індивідуального існування. Найбільш яскравим її вираженням була концепція природного права.

Мангейм таким способом класифікує головні характеристики думок, пов'язаних з ідеєю природного права.

А. Зміст концепцій, заснованих на ідеї природного права:

- доктрина природного стану;
- доктрина суспільного договору;
- доктрина суверенітету народу;
- доктрина невід'ємних прав людини (життя, свобода, власність, право опору тиранам тощо).

Б. Методологічні риси думки, заснованої на ідеї природного права:

- раціоналізм як метод вирішення проблем;
- дедуктивне проходження від загального принципу до конкретних випадків;
- постулат загальної правомочності стосовно кожного індивідуума;
- постулат універсального застосування всіх законів для всіх історичних і соціальних спільнот;
- атомізм і механіцизм (складні цілісності — держава, право й інші — конструюються з ізольованих індивідуумів чи факторів);
- статичне мислення (правильне розуміння загальних принципів вважається самодостатнім і незалежним від впливу історичних змін).

Мангейм формулював ці принципи стосовно ідей Просвітництва, реакцією на які став німецький консерватизм XIX ст. Марксизм і родинні йому різновиди лівої ідеології сформували в XIX — початку XX ст. новий варіант прогресистського світогляду, хоча і пов'язаний генетично з філософією Просвітництва, але який став на істотно інші теоретичні позиції. Сам Мангейм, дуже і дуже залежний від марксизму, не робив марксистський “прогресизм” предметом система-

тичного аналізу, хоча саме марксизм, зберігши ідею прогресу, істотно змінив, можна навіть сказати, перевернув теоретичні принципи природно-правового підходу. Стосовно марксизму мангеймівська класифікація буде зовсім іншою.

Зміст концепцій, пов'язаних з марксистським баченням суспільства:

- доктрина природного стану фактично відкинута; однак точніше буде сказати, що вона виведена “за дужки” історичного процесу: природний стан — це стан “до” історії (деякий первісний комунізм) і “після” історії (майбутній комуністичний стан суспільства — вільна асоціація індивідуумів), історичний же стан суспільства є структурою насильства одного класу над іншим;

- доктрина суспільного договору заперечується, принаймні стосовно історичного стану суспільства: місце “спільної волі” займає воля класу, а місце договору — антагонізм і непримиренна боротьба;

- доктрина суверенітету народу також відкинута, її місце займає доктрина суверенітету класу, що посідає пануюче становище на тому чи іншому етапі розвитку суспільства;

- доктрина невід'ємних прав людини (життя, свобода, власність, право опору тиранам тощо) не визнається, її місце займає доктрина невід'ємних прав класу на реалізацію своєї історичної місії, незважаючи на і всупереч думкам, бажанням і правам окремого індивідуума.

Таким чином, теоретичний зміст ідеї природного права в його буржуазно-демократичному варіанті був відкинута цілком і повністю. На місце права була поставлена класова воля, але не як колективна сваволя, а як воля, що має своє об'єктивне, тобто у певному розумінні теж природне підґрунтя в необхідному “природно-історичному” процесі розвитку. У результаті місце абстрактного індивідуума як основи дедукції в марксистській версії теорії суспільства і суспільного прогресу зайняв соціальний клас — явище настільки ж універсальне, як і руссоїстська природна людина. І не дивно, тому що, незважаючи на докорінну зміну теоретичного змісту ідеї прогресу, методологічні принципи мислення прогресу, властиві природно-правовому підходу, як вони описані Мангеймом, були цілком сприйняті марксизмом (за винятком хіба що п'ятого принципу, де на місце “індивідуума” має бути поставлений “клас”).

Консерватизм бореться з прогресизмом на обох фронтах.

1. У теорії сукупності доктрин як природно-правового, так і марксистського підходу протиставляється ідея “історичного індивідуума”, що розвивається на власній винятковій підставі, а тому не підлягає абстрактному розгляду з погляду загальних норм і принципів. Ідеї історичного індивідуума відповідають найрізноманітніші концепції історико-культурної і навіть соціальної “самобутності”, “народного духу”, “національного менталітету” тощо. Саме ця самобутність й індивідуальність кожного суспільства, кожної цивілізації чи якого-небудь іншого “історичного індивідуума” повинна свідчити про неможливість механічного перенесення на одне суспільство норм і закономірностей, характерних для іншого суспільства.

Спочатку, на етапі виникнення консерватизму ця констатація самобутності мала своє прагматичне обґрунтування: вона повинна була запобігти зараженню

європейських суспільств ідеями французької революції. Але свого часу вона підкреслюється всюди там, де робиться спроба “пересадження” соціальних, економічних культурних зразків, що сформувалися в одному суспільстві, — в інше, що знаходиться в процесі зміни.

Доктрина природного стану заперечує консервативне мислення. Консерватор може погодитися з ідеєю “природного стану” тільки в тому випадку, якщо цей природний стан — не якась позаісторична абстракція, що володіє нормативним змістом, а історично сформована дійсність життя конкретного суспільства. Для природно-правового мислення природний стан — розумний стан, тобто стан, що відповідає вимогам розуму. Для консерватора — розумна дійсність. “Усе дійсне — розумне”, — консервативне мислення приймає цей гегелівський афоризм.

2. Так само доктрина суспільного договору не відповідає консервативному мисленню. Суспільний устрій для консерваторів — не продукт договору споконвічно вільних, тобто вільних від суспільних зв’язків, конкретних біографій і обставин індивідумів, а результат розвитку *суспільного організму*. Тому вважати суспільство результатом договору так само безглуздо, як вважати організм результатом домовленості складаючих його рівноправних і однакових клітин. Клітини різні за своєю природою, індивідууми, що складають суспільство, теж різні за своєю природою — такий висновок з концепції суспільного організму.

З цим пов’язана ідея споконвічної нерівності людей. Справа, звичайно, не в тому, що люди нерівні за своїми фізичними даними, за біографіями, життєвим досвідом, обставинами народження. З такою нерівністю безумовно погоджуються і ліберальні прихильники природно-правових поглядів. Люди нерівні і за своїми соціальними рисами; основою цієї нерівності служить *традиція*, що розподіляє людей за кастами, станами, класами і згладжує всі інші, випадкові нерівності. У даному розумінні консервативний світогляд — це ідеологія соціальної стабільності, що наказує індивідуумам певну ідентифікацію і не заохочує до її зміни. Зрештою, ідеалом консерватора є станове суспільство з його стійкими ідентичностями і відносно низьким рівнем соціальної мобільності. Воно ж — *органічне* суспільство, вибудоване не за розумом, а за історією.

3. Ідея суверенітету народу також далека від консервативного способу мислення. Спочатку суверенітет (від франц. *souverain* — володар, пан) як право незалежної і вищої влади, що не підлягає ніяким обмеженням, крім тих, що він накладає на себе сам, вважався належним винятково володарю — королю, царю, імператору. Потім природно-правове мислення сформулювало уявлення про суверенітет народу, що редукується до вищої влади спільної волі. З кінця ХІХ ст. носієм суверенітету вважається держава.

У нинішній час суперечку консервативного і ліберально-прогресистського мислення з проблеми суверенітету можна звести до суперечки про межі влади держави. Якщо держава — продукт суспільного договору, то вільні індивідууми, домовившись між собою, відчужують на користь держави якусь рівну для всіх частку споконвічно належної їм свободи. У цьому випадку суверенітет держави спочатку обмежений і не є суверенітетом у власному розумінні слова. Навпаки,

держава виконує тут роль слуги, прислуги, домоправителя в суспільному “домі”. Якщо ж держава розглядається як органічна єдність, її суверенітет безмежний, і свобода, якою володіють індивідууми, отримана ними від держави. Зрозуміло, це дві полярно протилежні позиції. У практичному ж політичному житті суперечка лібералів і консерваторів про суверенітет — це не суперечка про те, кому належить суверенітет, а суперечка про місце і роль держави в житті суспільства. “Державницької” позиції, тобто позиції першорядної значущості держави, дотримуються в основному мислителі і політики консервативної орієнтації; завдання збільшення волі індивідуумів за рахунок ослаблення ролі держави ставлять перед собою, як правило, ліберали.

4. Що стосується невід’ємних прав людини, то тут послідовно консервативна позиція буде полягати в запереченні таких прав. Це зовсім не означає, що консерватор хоче “безправ’я” людей та їхньої беззахисності перед сваволею “начальства”. Просто права ці, якщо підійти до справи теоретично, не належать людям споконвічно, а отримані ними від держави як носія вищого суверенітету і джерела цивільних благ, таких як свобода, власність тощо.

Крім того, права людини носять не абстрактний загальний, а конкретний характер і визначаються тими критеріями та нормами, які існують у даному конкретному суспільстві, склалися в ньому “органічно” як традиції укладу народного життя. Така позиція консерватора може здатися “реакційною” і “ретроградною”, але лише в тому випадку, якщо розглядати традицію винятково як розумовий конструкт для виправдання *status quo* і не брати до уваги живе “тіло” традиції, у якій живуть люди й у межах якої сприймають все існуюче, у тому числі і свої “права”, що у такому випадку будуть сприйматися природними і невід’ємними настільки, наскільки вони практикуються у реальній дійсності.

5. Якщо перейти до аналізу методологічних підходів, властивих консервативному стилю мислення, то виявиться, що вони так само принципово протилежні ліберально-прогресистському стилю мислення, як і відповідні теоретичні принципи.

По-перше, на місце раціоналізму як універсального методу в даному випадку ставиться *іраціональний прийом наслідування традиції*. По-друге, тут немає місця дедуванню правильної стратегії мислення і дії якогось загального принципу, тому що немає самого цього принципу. Традиція завжди конкретна, тому наслідування традиції припускає розроблення *індивідуальної стратегії* для кожного конкретного випадку вирішення проблем. По-третє, повинен практикуватися *індивідуальний підхід* до кожного конкретного індивіда незалежно від того, йде мова про людину або про “історичного індивіда” (соціальної чи культурної спільності). По-четверте, не може йти мова про універсальні закономірності, що діють в усіх без винятку суспільствах; це означає, що кожне суспільство повинне вирішувати свої проблеми, скажімо, реформуватися, відновлюватися тощо, *на своїх власних підставах*. По-п’яте, як уже говорилося, атомізму і механіцизму в баченні суспільства, властивим лібералізму, у консерватизмі протистоїть органіцизм; стосовно стилю мислення і діяння це означає розпорядження *особливої обережності* у різних реформаторських та інших впливах. Фігурально говорячи, ця відмінність між утручанням (перебудова тощо) у технічну конструкцію й у живий організм.

По-шосте, консервативне мислення *динамічне* (на противагу статичному природно-правовому підходу), динамічне в тому розумінні, що повинно в кожному конкретному випадку шукати нові змістовні підстави для рішення проблеми.

Загалом і в цілому консервативна методологія на місце розуму, *ratio*, характерного для ліберальної і демократичної думки, ставить життя, історію, традицію, націю, що і стають конкретними (на противагу загальним раціональним) підставами кожного судження і діяння.

Зрозуміло, описані теоретичні і методологічні принципи є чистою логікою консерватизму. Само собою зрозуміло, що в практичній політиці й у реальному мисленні прихильники консервативного стилю використовують і формальні прийоми мислення, і узагальнення, і універсальні закономірності так само, як ліберальні політики і мислителі посилаються на традиції, національну своєрідність, живе життя народу. Але протилежність цих розумових стилів полягає в останніх передумовах їхнього мислення, які — буває і так — іноді не усвідомлюються цілком самими мислячими і діючими.

6.7. Свобода, рівність, братерство

Свобода, поряд із власністю, відноситься до одного з ключових понять, що найбільше яскраво виражають відмінності ліберально-модерністського і консервативного світоглядів і способів сприйняття та переживання реальності, що є, інакше кажучи, ліберальними і консервативними стилями мислення. Взагалі в лексиконі консерваторів саме слово “свобода” у його специфічному тлумаченні з’явилося як реакція на гасло свободи, кинуте революціонерами. “Людина народжена вільною, але всюди вона в кайданах”, — писав Руссо, ставлячи завдання звільнення від феодального і релігійного гніту. Згодом політична необхідність змусила консерваторів виробити власне розуміння свободи.

Відмінність між ліберальною і консервативною концепціями свободи відтворює ту саму відмінність абстрактного і конкретного способів переживання та мислення, що була вже розглянута на прикладі власності.

У революційному лібералізмі свобода розумілася в економічному, політичному, етичному і навіть гносеологічному розумінні. В економічному розумінні свобода означала зняття залежності індивідуума від влади державної і цехової організації, вільну конкуренцію індивідуальних інтересів, що розглядалося як природний стан речей. У політичному розумінні вона розумілася як право особистості діяти за власною волею, що обмежує тільки факт існування інших людей. При цьому вимога індивідуальної свободи заходила так далеко, що, як неодноразово відзначалося, Французька революція заперечувала за робітниками право на організацію спілтовариств для захисту власних інтересів. Практичним, так би мовити, інструментальним критерієм свободи була можливість використовувати ті права і свободи, що були записані спочатку у французькій революційній “Декларації прав людини і громадянина”, а потім, уже в ХХ ст. — у “Загальній декларації прав людини”.

Свобода відчувалася настійно необхідною через пригнічення будь-якої можливості розвитку привілеями вищих станів, деспотичним контролем держави над

пересуванням підданих, обмеженням торгівлі, придушенням міських свобод, духовним гнітом церкви тощо. Відомо, що ці інститути до Французької революції втратили підстави для свого існування і не сприймалися інакше як пережитки. На цьому тлі і виник ідеал нічим не обмеженої чистої індивідуальної свободи, що, як вважалося, відповідає природним вимогам розуму і природному стану речей.

Прагнення до свободи припускало факт *природної рівності* індивідів, причому усі фактичні нерівності розглядалися як штучні, викликані до життя саме несправедливим впливом соціальних інститутів, що пережили свій час. Досить звільнитися від цих інститутів, як людина проявиться у всій величчї своїх духовних і фізичних сил. Це буде природна людина, вільна від обмежуючих її штучних установлень. Під природною малася на увазі *загальна*, тобто *абстрактна* людина, що ніби міститься в будь-якій емпіричній особистості, як ядро в шкарлупі горіха. Звільнення від інститутів є оголенням, виведенням на світло всезагальної людини.

Саме в такому розумінні свобода виявлялася логічно пов'язаною з рівністю. Людина стає вільною, якщо позбавити її від гніту архаїчних соціальних інститутів, інститутів узагалі, від усіх випадкових, суспільством і культурою обумовлених впливів. Але при цьому вона зводиться до свого “найменшого спільного знаменника” — людини взагалі, яка дорівнює будь-якій іншій людині. Рівність забезпечується свободою, свобода забезпечується досягненням рівності.

Правда, як відзначав Г.Зіммель, існувала фактична нерівність людей. Досягнення свободи негайно породило б нове гноблення: дурних — розумними, слабких — сильними тощо. Таке відчуття було навіть у радикальних революціонерів. Напевно, писав він, “інстинкт розсудливості спонукав до *Liberti* і *Egaliti* додати *Fraterniti*. Тому що без добровільного морального самообмеження, передбачуваного цим поняттям, *Liberti* швидко привела б до того, що є повною протилежністю *Egaliti*. Але для суспільної свідомості того часу внутрішнє протиріччя волі і рівності залишалося непоміченим”.

6.8. Конкретна свобода

Консервативні теоретики свободи, що відчували, де знаходиться слабке місце ліберальних побудов, зосередилися насамперед на критиці ідеї рівності. А.Мюллер та інші консерватори справедливо стверджували, що люди принципово нерівні як у своїй фізичній сутності, так і в талантах та здібностях. “Ніщо, — говорив Мюллер, — не могло бути так вороже тій свободі, яку я описав [“якісній” свободі], як поняття зовнішньої [абстрактної] свободи. Якщо свобода — це просто спільне прагнення різних істот до розвитку і зростання, то не можна придумати нічого більш їй суперечливого, ніж фальшиве розуміння свободи, що позбавило б усіх народів особливих рис, тобто їх відмінності у всіх індивідів особливі риси, тобто їхню різновидність”. А якщо так, то свобода повинна ґрунтуватися не на загальній рівності, а на праві кожного індивіда розвиватися без перешкод з боку інших індивідів *згідно зі своїми особливими особистісними природними і духовними задатками*.

Зіммель згодом описав сутність цього підходу парадоксальним терміном “індивідуальний закон”. Якщо абстрактна рівність людей визначається загальним законом, то індивідуальний закон припускає, що кожна людина діє, сама визнача-

ючи для себе як ступінь свободи, так і необхідні обмеження. Поведінка при цьому детермінується як особистісними задатками, так і ситуативними обставинами індивідуального життя. Індивідуальний закон — це закон, що впливає в кожному конкретному випадку його реалізації (а тут є тільки конкретні випадки, але немає загальної закономірності) з факту людської нерівності.

Таким чином, виявилася протилежність абстрактної ліберальної свободи, з одного боку, і якісної, конкретної консервативної свободи, — з другого. Перша виходила з “абстрактного оптимізму” стосовно майбутнього, друга — з відчуттів конкретних людей у конкретних обставинах їхнього існування. Перша орієнтувалася на загальне звільнення, друга — на персональну свободу кожного в його теперішньому, уже наявному житті.

Варто сказати, що консервативне мислення саме по собі далеко не однорідне. Ідеї, що відповідають уявленням про якісну свободу і “індивідуальний закон”, зародилися в межах світоглядного романтичного консерватизму. Політичний консерватизм не задовольнився романтичними ідеями і порушив питання про зміну, так би мовити, суб’єктності свободи. У політичному консерватизмі як справжніх суб’єктів і справжніх носіїв волі стали розглядатися колективи, стани й інші “органічні цілісності”. Тут, відзначає Мангейм, існує відновлення феодальної думки. Адже поняття свободи стосовно корпорацій означає не що інше, як наявність привілеїв. Феодальні “свободи” — це привілеї, що визначають особливе місце тієї чи іншої корпорації в загальній феодальній системі. У даному випадку “якісність” прямо переходить в антиєгалітаризм.

Індивідуум у цій концепції, власне кажучи, позбавляється свободи. Свобода — надбання колективу, а індивідуальне життя виявляється вільним з погляду консерватизму, оскільки будується й організовується за правилами, прийнятими у тому колективі, до якого вона належить. Це зовсім не зіммелівський “індивідуальний закон”. Може, індивідуум тут і є, але він — колективний індивідуум, органічна цілісність, стан, гільдія, цех (професійна група) чи яка-небудь інша органічна цілісність. Пізніше мова йтиме про “історичних індивідуумів”, які у консервативних концепціях свободи з’являються для того, щоб врятувати суспільний порядок від реальних людських індивідуумів, свобода яких небезпечна суб’єктивізмом і анархізмом.

Романтик Фрідріх Шлегель говорив, що той, хто приклеївся до одного місця, є мислячою устрицею. Політичні консерватори прагнули “приклеїти” індивідів до органічних цілісностей, саме останніх наділяючи “свободою”. Такі відмінності у межах консервативного світогляду.

Апелюючи до органічних цілісностей чи колективних суб’єктів, консервативна думка позбувалася небезпеки суб’єктивізму й анархізму, що полягає в романтичній ідеї якісності, але перед нею поставала інша проблема, про яку говорить Мангейм. “Навіть у новій формі, — пише він, — концепція свободи ще може загрожувати державі і становищу правлячих груп, що розуміє пізніший консерватизм. Він намагається підібрати якісно відмінні індивідуальні й корпоративні свободи таким чином, щоб їх можна було підкорити вищому принципу, репрезентативному для всього суспільства. Історична школа, Гегель, Шталь та інші

відрізняються між собою тільки в розумінні цієї тотальності: формальна структура навіть найрізноманітніших вирішень проблем залишається та ж сама”.

У зв'язку з цим треба сказати про історичну школу, групу істориків, юристів і філологів, що у перші десятиліття ХІХст. знайшли спільність уявлень про історичність людського духу і про завдання та методи історичних наук. Це був юрист Савиньї, історики Ранке і Німбур, філологи брати Грімм та ін. На протигагу раціоналізму і позитивізму, що бачили в історії або набір повчальних прикладів, або, визнаючи зумовленість історичних фактів, не розглядали аспект їхнього значеннєвого розгортання, історична школа бачила в історії діяльність духовних сил, наприклад, народного духу. Якщо народ є органічною цілісністю, яка, так би мовити, гармонізує корпоративні інтереси і поєднує їх у деяку єдність, що гарантує безконфліктний спокійний розвиток, то народний дух, що зводиться до деякої єдності установок, способів відчуття і мислення індивідів, тобто до “менталітету” народу, дозволяє “підключити” до корпоративної гармонії індивідів, які настільки ж гармонійно відчують і діють. Гармонія завершується і стає загальною, коли поступово в межах історичної школи поняття “народ” чи “нація” підмінюється поняттям “держава”, як це відбувається в Л. фон Ранке. У результаті складається певна гармонія: групи (корпорації) та індивідууми поводяться в злагоді з загальними цілями і загальноприйнятими нормами. Останні вибирає і встановлює держава. Тільки держава вільна.

Так завершується процес перенесення суб'єктності свободи на дедалі вищий рівень — від конкретного індивіда до конкретної корпорації, до конкретної нації, а потім і до конкретної держави. Причому це, як і раніше, якісна свобода. Одна держава не дорівнює іншій. Закон, якому наслідуює держава, індивідуальний закон. Вона встановлює його для самої себе.

Держава і є історичним індивідом, що користується свободою. Реальним людським індивідам мало що залишається. Правда, консервативні теоретики виділяли як сферу індивідуальної свободи особисте, приватне життя, припускаючи, що правилами, встановлюваними державою, регулюються суспільно значущі прояви. Але подібний поділ не носить основного характеру, тому що саме встановлення кордонів між приватним і суспільно значущим — прерогатива держави, а значить, прерогативою держави виявляється і визначення кордонів індивідуальної свободи.

Отже, головною проблемою для консервативного бачення є проблема поєднання загальної гармонії й індивідуальної свободи. Дана проблема чітко зважується Гегелем. Він відштовхується від того, що називає недосконалою революційною абстрактною концепцією свободи.

”Ця негативна свобода, — пише він, — чи, інакше кажучи, розумова свобода є свободою однобічною. Але однобічність завжди містить у собі певне важливе визначення, тому не потрібно її відкидати. Недолік розуму полягає, однак, у тому, що певне однобічне визначення він піднімає до рівня визначення єдиного й остаточного”.

Потім Гегель більш докладно описує і локалізує однобічну абстрактну свободу в історичному просторі. Конкретно ця форма виявляється в діяльному фана-

тизмі в галузі як політичного, так і релігійного життя. Це, наприклад, період терору в часи Французької революції, коли повинна бути знищена будь-яка відмінність талантів, будь-якого авторитету. Це був час потрясіння, непримиренності до будь-чого особливого, тому що фанатизм прагне до абстрактного, а не до виокремлення: якщо де-небудь проступають відмінності, він вважає це неприпустимим для своєї невизначеності й усуває їх.

Таким чином, виявляються два полюси: абстрактна воля і нормальна “різноякісність”, відмінність. Гегель постулює третій принцип — середнє, котре виявляється “конкретною свободою”: “Третій момент, — зауважує він, — полягає в постулюванні того, щоб я у своєму обмеженні, у цьому своєму іншому був собою, щоб, самовизначаючись, воно залишалося і зберегло цілісність. Цей третій момент є, таким чином, конкретним поняттям волі, у той час як два попередні виявилися, безперечно, абстрактними й однобічними”.

Філософською мовою тут виражається досить проста думка про те, що: а) необхідно перевершити крайності як абстрактної свободи, що вимагає для своєї реалізації повної рівності, так і абсолютної різноякісності, що припускає визначення ззовні, тобто відсутність індивідуальної свободи; б) потрібно залишатися самим собою, навіть поступаючись цим зовнішнім стосовно самого себе впливам (“у своєму іншому бути в собі”). Останнє означає, по суті, рекомендацію сприймати несвободу, що ззовні нав’язується, як власний вибір. Це і є позитивна свобода.

“Конкретній свободі” О.Мюллера і “позитивній свободі” Гегеля відповідає “матеріальна свобода” Ф.Штала. Вона протиставляється не “абстрактній” (Мюллер) і не “негативній” (Гегель), а “формальній свободі”. Формальна свобода тут — та ж сама революційно-ліберальна егалітарна свобода. “Мета політики, — пише Шталь, — забезпечити матеріальну, а не тільки формальну свободу. Вона не повинна відокремлювати індивіда від фізичної влади, морального авторитету й історичної традиції держави, щоб не засновувати держави на звичайній індивідуальній свободі”. Якщо трохи перефразувати Штала, то можна сказати, що матеріальною є свобода, зумовлена фізичною владою, моральним авторитетом та історичною традицією держави. Цей постійний акцент на *державі як джерелі свободи* характерний для політичного консерватизму взагалі.

Отже, свобода з погляду політичного консерватизму є якісною (вона ж позитивна, вона ж конкретна, вона ж матеріальна) свободою. Справжнім суб’єктом цієї свободи є не реальний людський індивідуум (утім, до реального індивідуума так само далеко і ліберальному уявленню про волю), а “історичний індивідуум” — нація чи держава. Це характерне переміщення суб’єктності волі породжує цілий ряд теоретичних і практичних політичних проблем. Тому що до цих індивідуумів вищого порядку, до їхньої свободи можна підходити так само по-різному, як і до конкретних людських індивідуумів.

Насамперед, стосовно історичних індивідів, тобто націй і держав, виникає те ж саме, розглянуте нами вище, протиставлення абстрактної свободи, що обмежується тільки існуванням інших держав, і конкретної свободи, тобто свободи, що визначається внутрішньою конституцією самих цих держав. Абстрактна сво-

бода припускає рівність усіх держав. Можна сказати, що суттю міжнародного життя в ХХ ст. було руйнування традиційної, що формувалася століттями, структури міжнародних інститутів: розпад імперій, деколонізація, здобуття незалежності пригнобленими країнами і народами — своєрідна міжнародна Французька революція. Передбачалося, що здобуття незалежності відкриє цим країнам і народам щасливе майбутнє. Був той же, що і стосовно соціального звільнення, невтримний абстрактний оптимізм. Був сформульований і універсальний критерій волі “Загальна декларація прав людини”. Співтовариство країн, що наслідують у своїй політиці принципи цієї декларації, і є співтовариством вільних і рівних історичних індивідуумів.

Цьому абстрактному розумінню свободи історичних індивідуумів протистояло консервативне розуміння, що стверджує принципову якісну нерівність націй і держав через відмінність їхніх історичних ситуацій і національних традицій та їхнього права на дотримання “індивідуального закону”, тобто на самостійне регулювання власного законодавства, внутрішньої політики і визначення принципів політичної й економічної організації.

Точно так само, як і щодо індивідуальної свободи, ці консервативні теоретичні й політичні імпульси виникали на основі традицій, що виражають своєрідність, “різномірність”, зрештою, унікальність історичних індивідуумів, тобто народів і держав. Нашою метою не є розгляд того, як функціонують обидва ці підходи в практиці міжнародної політики. Нам важливо підкреслити відмінність абстрактної свободи і конкретної чи якісної свободи в міжнародно-правовій сфері. Перша концепція має ліберально-прогресистський, чи, якщо завгодно, ліберально-революційний характер, друга — консервативний.

6.9. Свобода в “лівому” дискурсі

Дотепер ми протиставляли дві полярні концепції свободи. Залишається питання, до якого з цих полюсів схилиються уявлення про свободу, що пропагуються лівими інтелектуалами, політичними партіями і рухами.

Спочатку про традиційний марксизм, що дивним чином по’єднав у собі спадщину ліберально-революційного просвітництва і консервативного німецького іdealізму. Необхідно розрізнати в марксизмі двоякого роду уявлення: про реальну і про ідеальну свободу, яка має поширитися в майбутньому комуністичному суспільстві. Перша має консервативний, якісний характер. Свобода є усвідомленою необхідністю. Це приблизно та ж сама, що й матеріальна свобода в наведеній вище цитаті з Ф.Шталя. Але джерелом свободи як необхідності тут виступає не держава, а соціальний клас. Поведінка індивіда будується не за власним довільним вибором, а відповідно до правил і норм, що диктуються його класом. Інакше кажучи, свобода як “усвідомлена необхідність” є свободою особи, колективу, класу, суспільства в цілому, що складається не в “уявлюваній незалежності” від об’єктивних законів, а в здатності вибирати, “приймати рішення зі знанням справи”. Це — корпоративна свобода. Справжньою свободою володіє не конкретний людський індивід, а колектив, клас, суспільство в цілому. Якщо ж наслідувати дух марксистської концепції, то справжнім носієм свободи є соціальний клас

як історичний індивідуум. Усе це справедливо для “передісторії людства”, тобто для докомуністичних суспільних формацій.

Своєрідна концепція історії дала класикам марксизму підстави для логічного переходу від консервативної, якісної концепції свободи до абстрактно-егалітарної. Цей перехід відбувається не одномоментним стрибком, а історично. “Перші люди, що виділилися з тваринного царства, були у всьому істотному так само невольні, як і самі тварини; але кожен крок уперед шляхом культури був кроком до “свободи”. Далі, як писалося в радянській “Філософській енциклопедії”: “...незважаючи на всі протиріччя й антагоністичний характер суспільного розвитку, він супроводжується загалом і в цілому розширенням рамок свободи особи й веде до звільнення людства від соціальних обмежень його свободи в безкласовому комуністичному суспільстві, де “...вільний розвиток кожного є умовою вільного розвитку всіх”. У комуністичному суспільстві будуть створені необхідні умови для всебічного гармонійного розвитку особистості. “Історична необхідність виявиться «знятою» індивідуальною свободою, і, як відзначав Маркс, при комунізмі, по ту сторону царства необхідності ...починається розвиток людської сили, що є самоціллю, справжнє царство свободи, що, однак, може розцвісти лише на цьому царстві необхідності, як на своєму базисі”.

Тут цілком виявляється ліберально-егалітаристський “синдром” у розумінні свободи: уявлення про катастрофу традиційних соціальних інститутів, торжество ідеалу рівності, свобода кожного, необмежена нічим, крім існування інших людей, свобода як заперечення зовнішніх обставин (необхідності). Скільки б не говорили класики марксизму про майбутнє комуністичне суспільство, але навіть із приватних зауважень можна припустити, що їхнє бачення комунізму було близьким до революційно-егалітарної утопії. Зокрема, ідея формування гармонійної людини і зняття поділу праці можна витлумачити як заперечення якісних відмінностей людських індивідуумів у майбутньому суспільстві, тому що якісність є основою “метафізики” поділу праці, тимчасом як безякісність є основою метафізики егалітаризму.

6.10. Правові ідеології

Говорячи про правові ідеології, спробуємо дати схематичне зображення консервативних поглядів на противагу прогресистським, ліберально-демократичним. У галузі права протистояння цих двох позицій виражалося в протистоянні позитивного і природного права.

Позитивне право легітимізується традицією і реальним практичним життям правових і соціальних інститутів. *Природне право* — це раціоналістична конструкція, що ставить на місце те, що є, те, що повинно бути відповідно до природи і розуму. Точка зору природного права припускає найвищою мірою критичну позицію стосовно наявних інститутів. У філософів французького Просвітництва, насамперед у Руссо, ця критика всіх установ, усіх традицій, усієї культури доходила до крайності. Вище сказано, що, за Руссо, людина “народжується вільною”, але наявні суспільні інститути стають її кайданами; так само вона за природою своєю добра і позитивна істота, але установи роблять її злою і дурною.

Отже, протест проти традицій, втілених в інститутах, і прагнення зруйнувати, стерти ці інститути є одночасним прагненням реалізувати і захистити природні права особистості, тобто ті права, якими *однаковою мірою* за самою своєю природою володіє *кожна* людина і які відкриті розумом (читай: просвітницькою філософією).

Але, природно, руйнування суспільних інститутів і традицій призвело б до руйнування людського співжиття взагалі. Тому на місце організації, що руйнується, ставиться нова, більш досконала, виникаюча на *основі суспільного* договору. Зруйнувавши старе, люди починають ніби знову із самого початку. Вільні індивідууми, що самовизначаються, приходять до взаємної угоди щодо нової форми суспільного устрою. Таким чином, суспільні інститути виявляються споконвічно погодженими з принципами індивідуальної свободи. У результаті договору із сукупності індивідуальних свобод народжується *загальна свобода*, якій добровільно підкоряється кожен індивідуум. Такий вигляд має формування правових і соціальних установлень на основі природного права.

Руссо, звичайно, малював ідеальний образ держави. У реальності справа завжди була складнішою. Принцип індивідуальної свободи, думав Гегель, не може бути єдиним принципом побудови права. Безперечно, він повинен враховуватися, але як вторинний і підлеглий. Хоча Гегеля не можна вважати прихильником позитивного права, він, проте, вважав наріжним каменем державної і правової системи саме правову дійсність. А ця дійсність втілює в собі традиції й органічно виниклі інститути, системи життя, керування, господарювання, що історично склалися.

Вище ми зупинилися на гегелівській концепції свободи і протиставленні абстрактної (негативної) і конкретної свобод. Негативна свобода — це нескінченна можливість вибору і відсутність обмежень. Конкретна свобода — це результат самообмеження індивіда, що впливає з його вільного вибору. Вільна свобода не дана споконвічно, вона лише поступово виростає з природних нахилів і потягів. У нижчих формах свого прояву свобода підлегла їм. Але вона досягає панування над ними, відбираючи ті з них, що відповідають її сутності, внаслідок чого вони звільняються від своєї випадковості й суб'єктивності та стають власними її визначеннями. Таким чином, індивідуальна свобода не перестає бути вільною, вона не страждає від цього обмеження, нав'язаного їй ззовні, а насолоджується ним як проявом власної свободи. Виходить так, що свобода волі не суперечить її самообмеженню. Так виводиться необхідний зв'язок свободи з законом, чи у більш широкому плані — особистості із суспільством.

Стосовно державно-правових установ таке розуміння свободи протистоїть як сваволі нічим не обмеженої індивідуальності, так і придушенню особистості суспільними інститутами. У практичному житті такому розумінню свободи відповідає уявлення про цивільну відповідальність як боргу й обов'язку, що накладає на себе громадянин.

Звідси, за Гегелем, суспільство і держава, є не самим обмеженням, а заповненням особистості. У суспільстві людина знаходить те обмеження, що впливає з її розумної істоти, із самої основи її свободи. Таким способом забезпечується гармонійне поєднання інтересів особистості й інтересів надіндивідуального ціло-

го. Суспільство — “місце” цієї гармонії. Більше того, воно — порятунком індивідуума. Негативна свобода не дає людині твердих основ життя, у неї виникає таке “жагуче прагнення до об’єктивного порядку”, що вона готова піти в рабство, аби позбутися цієї порожньої і беззмістовної необмеженої свободи. Коли ж вона знайшла позитивну, конкретну свободу в прийнятій на себе цивільній відповідальності, вона знаходить у ній свою власну істоту, свою цивільну, державну, національну ідентифікацію. Це не торжество беззмістовної суб’єктивності, а дійсна свобода, тому що тут людина виявляється “із самою собою”, зі своєю власною соціальною істотою.

Якщо витлумачити все це звичною політичною мовою, то можна прийти до такого формулювання. По-перше, чиста безмежна свобода важка для людини і не відповідає її людській сутності. По-друге, по-справжньому вільною людина може відчувати себе, тільки добровільно включаючись в надіндивідуальний об’єктивний порядок, тобто в державу. По-третє, саме держава є джерелом свободи.

Зрозуміло, що ці формулювання щонайменше не узгоджуються з просвітницьким протиставленням особистості, яка споконвічно вільна, державі, яка є джерелом гноблення, а тому повинна бути знищена і створена заново на розумній основі. Гегель, навпаки, бачить у державі втілення Бога на землі: держава повинна шануватися як земне божество. Вона є фундаментом права і моральності. Хоча Гегель має на увазі не будь-яку державу, а сучасну йому правову державу, принципи гегелівської філософії права можна розглядати як консервативну реакцію на природно-правову ідеологію Просвітництва (Руссо, Кант та ін.).

Правова проблематика в марксизмі зважається подвійно. З одного боку, в умовах класового суспільства право є “зведена в закон свобода... класу, свобода, зміст якої визначається матеріальними умовами життя... класу”. З другого боку, після передбачуваної перемоги пролетаріату і повної ліквідації класів “на місце старого буржуазного суспільства з його класами і класовими протилежностями приходять асоціація, в якій вільний розвиток кожного є умовою вільного розвитку всіх”. Вільна асоціація може означати тільки суспільний договір, тобто вільну угоду вільних індивідуумів. Таким чином, Маркс і Енгельс відновлюють дилему, вбудовану Руссо і зруйновану Гегелем, протиставляючи старе суспільство як тотальне придушення (“держава — інструмент насильства”, “політична влада — організоване насильство одного класу для придушення іншого”) майбутньому комуністичному суспільству як вільній асоціації індивідів. У цьому позначився ліберально-прогресистський пафос марксизму, що не терпить помірно-консервативних напівтонів, властивих філософії права Гегеля.

6.11. Парадокс світового інформаційного порядку

Міжнародний інформаційний порядок (МІП) є елементом глобалістського проекту. Як виявляється із самої назви, він містить у собі всі процеси міжкультурних комунікацій, що відбуваються за допомогою в основному технічних інформаційних систем як індивідуального (персональні комп’ютери), так і масового характеру (преса, ТВ, інтернет, супутникові й інші системи передачі та поширення знань).

Що стосується змісту, то в основному канали МІП наповнюються звичайною медійною інформацією, тобто новинами, розважальними програмами і рекламою, що відповідає знанням, які виробляються і нормативно регулюються за допомогою правил як конституційно-правової (повсякденне знання, суспільна думка), так і економічної (реклама, комерційна інформація) сфер. Відповідно до ідеї, що закладалася міжнародними культурними організаціями в основу МІП, його зміст повинен був у деякій квазінауковій формі, тобто потрібній відповідно до вимог об'єктивності, раціональності, обґрунтованості, представляти загальнозначущу інформацію про культурне надбання різних народів; на практиці ці канали виявляються переважаними комерційною і розважальною інформацією. Хоча розважальна інформація також має в основному комерційний характер, тому що має функцію товару.

Крім того, оскільки МІП задумувався й організовувався як знаряддя подолання культурного і державного ізоляціонізму, те, що передавалося по його каналах, часто суперечило інформаційній політиці урядів, які або просто дезінформували своїх громадян стосовно політики владних структур, або використовували мас-медіа для мобілізації й інтеграції сил усередині країни, піднесення національного духу, реалізації протекціоністських заходів в економіці та культурі. У тому і в іншому випадках вплив МІП виявлявся на практиці втручанням ззовні у внутрішню політичну ситуацію тієї чи іншої держави і викликав як протест із боку урядів, так і активну протидію з боку різних фундаменталістських національних і культурних рухів.

Формально всі учасники світового інформаційного порядку рівноправні. На практиці вага того чи іншого учасника визначається станом і рівнем економічного і технічного розвитку країни. Вирішальну роль відіграють фінансові і технічні можливості виробництва та трансляції знань. Як правило, інформація, вироблена і поширена країною в межах МІП, відбиває її політичні інтереси. У результаті країни-реципієнти піддаються через канали МІП інформаційному впливу, що серйозно коректує чи навіть принципово орієнтує розвиток у них політичних подій. Ціною закриття цих каналів може бути тільки інформаційна ізоляція, що також не на користь більшості країн, тому що знижує інформаційний і творчий потенціал і в результаті відбивається на їхньому економічному розвитку.

Кращий приклад — СРСР, де політика інформаційної самоізоляції призвела до того, що країна, яка нагромадила гігантський інтелектуальний і технологічний потенціал та мала, зокрема, космічні системи зв'язку (що, власне, і є необхідною умовою рівноправного включення в МІП), “проспала” нову інформаційно-технологічну чи, краще сказати, когнітивно-технологічну революцію, яка змінила обличчя світу. Виною тому була несформованість конституційно-правових принципів і перенесення центру ваги в розробленні та застосуванні нових технологій на військову сферу з характерними для неї вимогами таємності.

Відсутність достатнього технологічного рівня й убогість фінансів у більшості країн — учасниць МІП — перетворює міжнародні інформаційні потоки у вулицю з одностороннім рухом, де інформація направляє від розвинутих індустріальних країн до країн третього світу і де існують інформаційні потоки більш низького рівня спільності

— від США до Європи, а також від Західної Європи до Східної. Цей розподіл інформаційних потоків є відображенням глобального розподілу знання.

Нині багато говориться про поліцентричну організацію світового співтовариства. Беруться до уваги безліч параметрів: політичний вплив, економічна сила, військові можливості, зокрема наявність ядерної зброї, традиційні сфери впливу, зумовлені культурною спільністю, розмір територій, кількість населення тощо і робиться висновок про наявність у світі кількох центрів сил, у суперництві та взаємодії яких складається “геостратегічний” світовий порядок. Світові інформаційні взаємодії в цих розрахунках знаходяться десь на одному з останніх місць. Насправді саме вони найбільш показові (хоча і мало відчутні, якщо підходити до справи з погляду критеріїв тридцятирічної, піввікової чи навіть вікової давнини, начебто кількості броненосців, танків, ракет). Розподіл сил на світовій арені залежить від розподілу знань і форм його організації в кожному з потенційних світових центрів. З цього погляду США поза конкуренцією, тому що володіє найзначнішим запасом знань і, як можна судити, найдосконалішою когнітивною політикою. Це і відбивається в сучасній організації світового інформаційного порядку, що яскраво демонструє однополярність сучасного світу.

Такий розвиток не є несподіваним, більше того, його можна вважати природним, якщо взяти до уваги тенденцію глобалізації, яка імпліцитно міститься в радикально-ліберальній ідеології. З погляду зісту світовий інформаційний порядок регулюється саме принципами ліберального підходу: основний наголос робиться на економічній і політичній модернізації та правах людини. А ідея рівного забезпечення когнітивно-інформаційних прав особистості незалежно від раси, національності, державної належності покладена в саму основу міжнародного інформаційного порядку. Виявляється повна конгруентність трьох головних складових світового інформаційного порядку: логіки ідеології, змісту пропонованих знань і його організаційних принципів. Одне підкріплює і заохочує інше та навпаки. Логіка ідеології вимагає глобальної експансії. З трактування прав людини як універсальних прав і модернізації як “природної” тенденції соціального життя природно випливає необхідність їх загальної і повсюдної пропаганди. Вони розглядаються як фактично існуючі, хоча поки що, можливо, і не актуалізовані в тій чи іншій країні. Тому боротьба за права людини виявляється не стільки пропагандою цих прав, скільки ствердженням реальності проти примар фундаменталізму. Нарешті, віднесення когнітивно-інформаційних прав до універсальних прав людини, покладене в основу організації світового інформаційного порядку, припускає його глобальний характер і наділяє міжнародних менеджерів МПП відповідною мотивацією.

Виявляється, таким чином, що світовий інформаційний порядок заснований на парадоксі: він припускає рівне співробітництво культур та ідеологій, що володіють не тільки нерівними економічними і технічними можливостями, але й нерівними потенційними, закладеними усередині самих ідеологій, можливостями поширення. Ліберально-демократична ідеологія володіє вбудованим механізмом глобалізації, вона — глобальна ідеологія за своїми вихідними індивідуалістичними передумовами. Навпаки, консервативні “фундаменталізми”, з якими вона

бореться, таких механізмів не мають, вони за визначенням, прив'язані до місця, території, фундаменту, а саме “фундаментальні”, локальні, як правило, зосереджені на собі. Так, будь-який національний фундаменталізм розраховує на об'єднання і консолідацію нації, релігійний фундаменталізм — на об'єднання і консолідацію віруючих однієї релігії. Консолідація відбувається шляхом підкреслення своєї особливості, відмінності від інших. Глобалізація ж, навпаки, орієнтована на виділення і підкреслення загального, як правило, за рахунок зниження питомої ваги партикулярних компонентів.

Суть парадоксу, таким чином, полягає в наступному: глобалізація в межах МПІ когнітивно-інформаційних прав індивідуума, що переслідує своєю метою розкриття можливостей самовираження різних культур, завдяки ідеологічній логіці цього процесу веде до редукції культурного різноманіття і нівелювання національних, культурних, релігійних та інших особистісних типів. Але ще більш парадоксально, що це називалося “німецькою ідеєю свободи”. Е.Трельч писав: “Єдиним теоретично обґрунтованим виходом з цієї ситуації є ідея консервативної революції, яка логічно веде до ідеї співтовариства народів, де кожен народ здатний і заохочується до розвитку відповідно до власних традиційних принципів, на власному фундаменті”.

6.12. Консервативне рішення?

Ще в 1916 р. Е.Трельч опублікував статтю “Німецька ідея свободи”, де трактував свободу переважно в гегелівському дусі: як свідоме і відповідальне підпорядкування себе індивідуумом цілої держави: “Поряд з вільним прийняттям відповідальності німецька ідея свободи містить у собі *право духовних індивідуальностей і їхню взаємну повагу*. Це означає систему взаємної поваги і вільного розвитку народних індивідуальностей із правом обмежуватися тим, що необхідно для державного існування, і з взаємною повагою свободи розвитку в цих межах”. “Право народних індивідуальностей” протиставлялося гегемоністським, універсалістським претензіям теорії прогресу і мислилося так само, як знаряддя революцій двадцятого століття, що стануть для кожного з народів “відкриттям власного духу” і шляху до мирного співіснування народів, кожного на власних підставах.

Зрозуміло, що в цьому випадку суб'єктами когнітивно-інформаційних прав є не особистості, а держави. І право на визначення того, що є власна традиція, у чому полягає власний фундамент, відходить державі. Фактично ідея консервативної революції в її інтернаціональному аспекті є ідеєю світового співтовариства як співтовариства фундаменталізмів. Ліберальному фундаменталізму в такій компанії не вжитися.

