

В.В.Бушанський

ЕСТЕТИЗМ ПОЛІТИЧНИХ ІДЕАЛІВ І ЦІННОСТЕЙ

У статті аналізується питання політичної аксіології. Показано, що традиційні уявлення про політичні ідеали та цінності визначені етичним дискурсом. Однак автори мимоволі використовують естетичні судження, що зумовлено самим способом сприйняття ідеалів і цінностей.

V.Bushanskyy. Aesthetics of political ideals and values. The article is devoted to questions of political axiology analisation. Traditional pictures are rotined of political ideals and values which are determined ethics discourse. Attention is however accented on that authors utillize aesthetic judgements besides the will, that is explained the method of perception of ideals and values.

Автори, котрим не байдуже політичне сьогоднішнє та доля народу, намагаються усіляко романтизувати українську історію. Зокрема як неперевершений взірець державної могутності (навіть імперськості) та культурної величчї інтерпретується Княжа доба. Ідеалізується козацтво — еталон демократичності, звитяги та християнськості праведності. Що далі в минуле — то яскравіше світло нашої історії. А що ближче до сьогоднішнього — то густіша п'ятьма. Одначе кожен неупереджений може помітити як пробивається світло з блискучого майбуття нашої України: держави, рівної серед рівних у сім'ї вольній, новій європейських народів. Це приклад того, що ідеалізація минулого є передумовою оптимістичності політичної футурології (у кращому разі — футурології, а зазвичай — тривіальної маніловщини).

Звісно, переважна більшість політичних мислителів відштовхувалась у своїх пошуках від певної аксіології людини. Наприклад, Томас Гоббс й Іммануїл Кант вважали, що єство людини лихе. І тому Гоббс, попри відому критику Левіафана, був схильний трактувати державу в поняттях, які слушно визначити як етатичні. Оскільки суспільство становлять лихі створіння, схильні до перманентної «війни», потрібна «вужда», могутня держава, що упереджувала б найменші відхилення від мирного пакту. Із цих Гоббсових міркувань годі й вивести якусь оптимістичну футурологію. Проте звернімо увагу на Кантові міркування. Вважаючи людину лихою, він формулює ригористичну мораль: дотримуватися моральних вимог — це обов'язок, котрий не може ставитися в залежність від жодних уявлень про вигоду, примхи чи навіть наслідки (обов'язок понад усе). Але водночас: Кантовому перу належить відомий *«Трактат про вічний мир»*, текст який приголошшує етичною марновірністю. Звісно, його можна редукувати до Кантового ж морального ригоризму. Однак у цьому разі докір у марновірності можна закинути всій Кантовій етиці. Де ж реалізм, про який пише Гаджієв. У Гоббса його можна розгледіти. А от у Канта — ні. Хоча обидва мислителі ґрунтувалися на однаковому антропологічному засновкові. Тож запропонована Гаджієвим причинно-наслідкова послідовність «лихе єство — оптимістична футурологія» не завжди спрацьовує.

Те саме можна сказати й про другу частину твердження: добра людина має звільнитися від хибного впливу суспільства шляхом виправлення останнього. Ця логіка цілком простежується в руссоїзмі та марксизмі. І це не дивно, адже Маркс зазнав впливу

вчення Руссо. Проте звернімо увагу на інший приклад: політичне вчення Августина Блаженного. Звісно, для Августина людське ество дуалістичне. Однак він більше може сказати про гріховність ества, аніж про його богоподібність. У цьому питанні, якщо взяти до уваги Августинову «Сповідь», радше і майже винятково можна говорити про антропологічний песимізм. Проте в «*Мисті Божому*» неможливо знайти й натяку на спробу поліпшити людське буття шляхом виправлення політичних інститутів. Навпаки, державно-політична ганебність розглядається як цілком адекватна ганебності антропологічній. Тож і в цьому випадкові можна бачити, що запропонована Гаджієвим схема не виправдовується. Отже, слушно казати лише про її часткову істинність.

Наразі звернімося до інших трактувань політичних ідеалів і цінностей. Віктор Ільїн пропонує варту уваги трактування ідеалізації держави. Зокрема він пише: «Ідеал як досконалий стан, найвища кінцева мета устремлінь, об'єкт пристрасті стосовно держави є моделлю *бездоганної самоцінної* організації, всі компоненти якої *збалансовані самі з собою*, перебувають у *безумовній гармонії, узгоджено-доладній, струнко-унісонній єдності* (виділено — В. Б.)»¹.

Показово, Ільїн, щойно ставить питання про ідеальність держави (держави, на думку політологів, найутилітарнішої, найприземнішої речі), враз відмовляється од усталеного, точного поняттєво-категоріального політологічного мовлення й вдається до мовлення в естетичних поняттях. Чому? Може це якась авторова примха? Ні. Авторове мовлення об'єктивно визначене самим предметом, про який він мовить. Адже міркує він не просто про державу в конкретному просторі та часі з притаманними їй конфліктами та феноменологічними особливостями, а про державу *ідеальну*. А про неї можна писати лише в *поняттях естетики*, для якої ідеальне є безпосереднім предметом рефлексії. Навіть якщо автор прагне розкрити метафізичний чи онтологічний контекст, він все одно муситиме вдаватися до понять «самоцінність», «збалансованість», «узгодженість» і т. ін., покликаних до життя естетичними уявленнями про *«гармонію»*. А може використовувати й поняття, що притаманні іншим естетичним теоріям, наприклад, теорії *«світла»*, й тоді під авторовим пером ідеальна держава *«сятиме»*, *«освітлюватиме»* тощо, чи теорії *«грації»*, аби держава опинилася в *«русі»* або *«розв'єві»*. Ні. *Притаманний політичній аксіології та теорії естетизм — необхідна, гносеологічно*

визначена необхідність, котру потрібно завважувати, аналізуючи історію політичної думки та сьогочасні політичні уявлення.

Політична наука широко послуговується поняттями «політичний ідеал» і «політичні цінності». У «*Політологічному енциклопедичному словникові*» вміщено й відповідні статті. Зокрема, політичний ідеал тлумачиться як «*ціннісно-світоглядне відображення та впорядкування соціально-політичних реалій у вигляді мети, образів, уявлень про майбутнє; взірець досконалості, який виступає для суб'єктів політики та широких верств населення моделлю бажаного, критерієм оцінки дійсності з позиції віддаленої мети (виділено — В. Б.)*»². Завважмо, попри те, що в дефініції не згадується про естетичну форму постання політичного ідеалу, сам аналіз його спонукає до використання передовсім естетичного мовлення, понять «образ», «взірець досконалості» тощо.

Відзначмо, комуністичний ідеал спонукав людей до величких соціальних звершень. Але чи можна цьому ж ідеалові ставити на карб мільйони жертв, до яких призвело утвердження тоталітаризму? Адже сам більшовицький тоталітаризм має стільки само спільного з комуністичним ідеалом, як, скажімо, християнське вчення з середньовічною практикою інквізиції. Тож справа не в ідеалі, справа — в його використанні з метою здобуття та здійснення політичної влади.

Чи інший приклад, ідеал національного відродження України сприяв утвердженню державної незалежності. Але цим самим ідеалом спекулюють і політики, котрі, згадуючи Шевченкові слова, «Отечество так люблять, / Так за ним бідкують, / Так із нього сердешного / Кров, як воду, точать». Тож чи дискредитує ганебне пустослів'я про національні інтереси сам ідеал національної державності? Звісно. Бо століття бездержавності не сприяли становленню сталої національної ідентичності. А тому й у суспільній свідомості корупція та безвідповідальність починає ототожнюватися з ідеалом національної незалежності. Ця обставина промовисто свідчить, що ідеал не може тлумачитися як «вигода», як якийсь «інструментальний» засіб. Не можна закликати до «християнської любові» чи «національної незалежності», обіцяючи «золоті гори» тут і нині. Використання політичного ідеалу в ідеології призводить до його перетворення на розмінну монету, такий собі предмет домовленостей у процесі залагодження політичних конфліктів і дріб'язкових суперечок за політичний ресурс. Пропаганда знецінює ідеал.

Український політолог Валерій Корнієнко вказує на недостатній ступінь вивчення сутності, структури, проявів й еволюції політичних ідеалів. Зазначає також: у політичній науці склалася суперечлива ситуація: з одного боку, політологи цілком свідомі значущості політичних ідеалів для політичного буття, становлення політичних інститутів і розгортання політичних процесів, а з другого, бракує точного розуміння, що власне являють собою політичні ідеали.

Поняття політичного ідеалу є вельми широким. Та чи є рація невизначено тлумачити це поняття? Гадаю, так. Принаймні про можливість такого широкого застосування політичного ідеалу свідчить історія політичної думки. Згадаймо Платонові й Аристотелеві моделі досконалого полісу. Їхні пошуки найліпшої форми державного правління. Згадаймо утопії Лукреція Кара, Томазо Кампанелли, Томаса Мора. Згадаймо повчання про «виховання християнського воїна» Еразма Ротердамського та напучування монархові Станіслава Оріховського. До цього ряду можна включити й фантазії Володимира Леніна про організацію комуністичного суспільства. Це все рефлексії про належний суспільний устрій, певні ідеали, рівновіддалені й від політичної дійсності, й від можливостей їх утілити. Але це ми, люди сьогодення, вважаємо, що вони нездійсненні. Та їхні автори мали наснагу не лише уявляти, а й діяти, щоб «сказку сделать былью».

Корнієнко пропонує таку дефініцію політичного ідеалу: це «особливий тип мети, конструктивний елемент утопічної свідомості..., система поглядів та уявлень ... про найдосконалішу форму держави, атрибути політичної влади, що відбивають «зняття» у свідомості суб'єкта об'єктивних протиріч, стосовно його корінних інтересів і потреб»³.

Автор поділяє політичні ідеали за змістом і способом постання, виокремлюючи такі їхні «класи»: а) суб'єктивні: «особисті, національні та класові»; б) об'єктивні: «особистість» політика, форма державного правління, устрою та режиму; в) процесуальні: «відповідність інтересів суб'єкта» «об'єктивній» спрямованості суспільно-політичного розвитку; г) рефлексивні: «повсякденні» (сформовані стихійно, наприклад, «вірування») й «теоретичні або концептуальні» (продукуються внаслідок «осмислення» ідеалів «стихійних» чи шляхом цілеспрямованого політичного теоретизування).

Запропоновану «класифікацію», здається, слушніше тлумачити як систему ознак політичного ідеалу. Адже ідеал «суб'єктивний»

неможливо відокремити від його стосунку до певного «об'єкта». Водночас він розкриватиме ставлення суб'єкта до політичного процесу, зокрема його ідеальності, тобто спрямованості на втілення ідеалу. При цьому саме виникнення ідеалу пов'язане з певними соціально-когнітивними чинниками: ідеал виникає як стихійні сподівання або як свідома теоретична концепція. Отже, можна бачити, що будь-який політичний ідеал однаковою мірою є і «суб'єктивним», і «об'єктивним», і «процесуальним», і «рефлексивним». Цей підхід може успішно застосовуватися з метою аналізу певних політичних ідеалів, виділення в їхній структурі чотирьох зазначених компонентів. Проте «класифікувати», себто поділяти політичні ідеали за цими чотирма характеристиками неможливо та й немає рації.

Політичний ідеал, відзначає Корнієнко, значною мірою відображає «вади» політичної дійсності, постаючи способом їх заперечення. У зазначеній дефініції це «заперечення» тлумачиться в гегельянській термінології як суб'єктивне «зняття» суперечності, з одного боку, суспільно-політичного життя й, із другого, уявлень (чи радше чуття) того, якою мусить бути політика. Звідси видно деонтологічний характер політичних ідеалів. Однак це не виключає того, що політичні ідеали можуть набувати й естетичних форм прояву.

Як промовистий приклад можна взяти «Маніфест Комуністичної партії» Карла Маркса та Фрідріха Енгельса. Можна бачити, що комуністичний ідеал «суб'єктивно» належний спершу представникам неогегельянської інтелігенції, а згодом, завдяки пропаганді, поширюється й у пролетарському середовищі. «Об'єктивно» він стосується економічних засад суспільного устрою, а також способу організації політичної влади — політичного режиму. «Процесуально» він є дуалістичним, адже, з одного боку, вказує на об'єктивно-неминуче утвердження комуністичного ідеалу внаслідок суспільно-економічної еволюції, а з другого, — революційним: реформування економічного «базису» та політичної «надбудови» уможливлуватиме його наближення. «Рефлексивно» цей ідеал створений шляхом теоретичних пошуків і при цьому ґрунтується на стихійних мареннях про справедливий соціальний лад. Себто, як бачимо, усі чотири характеристики описують один і той самий політичний ідеал.

Звернімо увагу й на деонтологічний характер комуністичного ідеалу. Будь-яка деонтологія містить, з одного боку, заперечення

наявних моральних норм, а з другого, етичну рефлексію — пропонування моральної альтернативи, її обґрунтування як обов'язку, дотримання якого є необхідністю. Етична рефлексія розгортається як критика безпосередніх соціальних відносин і водночас має відштовхуватися від аналізу попередніх способів теоретичної легітимації. Так марксисти мусили викривати не лише безперечно жахливі умови життя пролетаріату в період первинного накопичення капіталу (вона лунала з уст усіх чесних людей, яких Марк називав не інакше, як «філістерами»), а й спрямовуватися проти теоретико-світоглядного обґрунтування лібералізму, що слугував основою буржуазного устрою. Відтак комуністичний ідеал відштовхувався від заперечення чинної моралі та її теоретичних підвалин і пропонував альтернативу (новий спосіб виробничих відносин, розподілу власності та політичного устрою), котра мислилась *досконалою*, а тому й придатною для наслідування, себто як обов'язок.

Поняття «ідеал» передусім стосується способу мислення, а не конкретного політичного об'єкта в просторі та часі. Це поняття гносеологічне, а не описове. «Ідеал» — це саме таке апріорне поняття. Бо практичний досвід не дає жодних підстав для виведення певного ідеального образу. Будь-який ідеал — явище трансцендентальне. Це прояв трансцендентального мислення. А тому й політична дійсність щодо нього виступає як певний привід, певна спонукка, а не як детермінанта. Тож і сутнісні характеристики політичного ідеалу слушно виводити з властивостей мислення, а не з особливостей політичної дійсності.

Аби витлумачити це твердження, варто вдатися до хрестоматійного прикладу. Іммануїл Кант стверджував: щоб зобразити ідеального лева, митцеві потрібно побачити декількох левів, і певні середні характеристики той використає для створення ідеального образу. Критики завважували: щоб зобразити ідеального лева, митцеві не потрібно бачити жодного лева. Це справді так. Однак запитання: що є джерелом цього ідеального образу? Дійсність, принаймні один лев, якого бачив митець чи про якого чув, підкаже йому, яким може бути лев найбільший чи найдужчий. Найбільший і найдужчий — не найідеальніший. Цим труднощам зарадить естетичне поняття «гармонія». Та де джерело чуття гармонії? У природі? Сумнівно. У природі немає нічого ідеального. А це означає, що немає нічного й гармонійного. Отже? Лише трансцендентальне мислення уможливорює чуття гармонії, котре у цьому випадкові тотожне чуттю ідеальності.

Цю саму логіку можна застосувати й для трактування політичних феноменів й ідеалів. Що є джерело політичних ідеалів? Дійсність? Дійсність потворна. Її становлять зловживання владою, корупція, демагогія, пиха й усяке таке інше, про що можна довідатись, уважно придивившись до політичного сьогодення. Може, це лише сьогоднішній день політики такий потворний? Напевно, ні. Бо в минулому траплялися революції та заколоти. А вони виникали не від доброго життя. То, може, зіставлення форм політичного життя спонукало мислителів формулювати політичні ідеали? Гадаю, теж ні. Бо зіставивши одну потворність із іншою, можна лише втрати бажання шукати ідеал, ставши циніком. Тоді? Лише в чистому аксіоматичному мисленні можна знайти уможливлення для виведення політичних ідеалів.

Так ми вступаємо в царину кантіанства. Хоча, либонь, потрібно відразу попередити, що чітких і зрозумілих відповідей на запитання «а чим, власне, є ідеал?» знайти не вдасться. Тут першорядне значення має Кантова праця «Критика здатності судження». Спершу вона задумувалася автором як «Критика здатності смаку», ця робоча назва ще точніше вказує на її відношення до естетики. Звернімося до дефініції, запропонованої Кантом: «здатність судження взагалі є здатністю мислити особливе як підпорядковане загальному». Кант також зазначає, що споглядання особливого з позиції загального уможливорює «визначальне» судження (українською точніше сказати «окраювальне», адже стосується не «значення», а форми, себто «краю» чи «межі»), натомість розгляд загального з погляду особливого — дає судження «рефлексивне».

Це суто логічне трактування. Ця дефініція є відсилкою до Платонової філософії, до його поняття «ідея». Адже, за Платоном, лише через осягнення ідеї можна збагнути й конкретні речі, в яких та відображається. Так логічна площина міркувань стає метафізичною. Цей ряд трактувань можна доповнити й поглядом Арістотеля, за яким конкретна річ є такою, якою вона є, передусім, завдяки меті. Ця мета пов'язує її з сутністю та формою втілення, тому і річ стає цілим. Увага до емпіричних аспектів буття речі, що домінує в Арістотеля, у вченні Платона зрівноважується акцентуванням розвитку самої ідеї, відображеної в речі. Шляхом розкриття ідеї в речі формується не лише безпосередня річ, а й сама ідея. Так крайні прояви вчення Платона й Арістотеля змикаються в цілісній концепції. Новий час завдяки Рене Декарту та Бенедикту

Спінозі розглянув цю проблему, використовуючи поняття «організм», який є цілісним і розвивається, залишаючись, попри зміну форм, одним і тим самим, адже в нім коріниться незмінна сутність, яку можна мислити як «внутрішню форму». Так можна бачити, що безневинне питання «чому одна річ подобається, а інша ні?» є більш, аніж складним.

Метафізичний і онтологічний контекст естетичної проблематики спонукає Канта розглядати питання ества прекрасного поряд із питаннями феноменології природи. Саме в природі він шукає логіку онтології прекрасного. Чи потрібна ця аналогія? Гадаю, що ні. Але Канту була потрібна.

Тут можна пригадати дивовижні слова Володимира Соловйова зі статті «*На шляху до істинної філософії*»: «Людина, що пізнає істину, незважаючи на своє нікчемне й рабське становище в природі, й природа, що знищує людину, незважаючи на її істину, напевно, не мають жодного сенсу одне для одного, між ними немає жодного внутрішнього зв'язку, жодного необхідного співвідношення»⁴. Однак ця надивовижу відверта і ясна думка не завадила Соловйову написати іншу статтю — «*Краса в природі*». Напевно, брак об'єктивного ставлення до природи не заважає бачити її красу. Цю статтю Соловйов розпочинає з винесених в епіграф слів Достоевського «Краса спасе світ». А з абзацу шпурляє камінь у модерністів, кубістів й інших «істів»: «Дивно здається покладати на красу спасіння світу, коли доводиться спасати саму красу від художніх і критичних спроб, що прагнуть замінити ідеально-прекрасне реально-потворним»⁵. Гадаю, естетична концепція Соловйова зрозуміла без дальших цитувань. Ці слова прояснюють і Кантове зіставлення природи та мистецтва. У період Відродження й особливо в період Просвітництва, майже до модерністського бунту, природа була єдиним взірцем «ідеально-прекрасного». Тому й у Кантовій естетиці судження про прекрасне є частковими випадками суджень «законодавчих» або «рефлексивних». І прекрасне ество окремої речі досягається лише спекулятивно, завдяки інтелектуальному сприйняттю апріорно заданих ідей, їхніх сутностей, форм і розвитку.

Наразі цікаво звернутися до погляду неокантіанця Ернста Кассірера. Аналізуючи особливість естетичної свідомості стосовно свідомості теоретичної та практичного досвіду, той пише: «Естетична свідомість містить у собі ту форму конкретної наповненості, в якій вона, цілком віддаючись власному станові, досягає

в самому цьому миттєвому стані момент позачасового значення»⁶. Миттєвосте, спинись! І немає діла естетичному станові до метафізики й онтології. Немає діла до сутностей, форм, розвитку феноменології речей та ідеї. Має значення лише мить. Пригадаймо літописні слова про відвідини послів князя Володимира богослужіння в константинопоському Софійському соборі: «І не знали ми чи на небі ми, чи на землі».

Тож повернімося до поняття «ідеал». Сумно, бо зрозуміло, що осягнути його можна лише інтелектуально, але всі спроби хоч якось уточнити це інтелектуальне осягнення заводять нас або в метафізичні нетрі, або повертають на грішну землю, до безпосереднього досвіду чи природи, до якої, насправді, не маємо жодного стосунку.

Та все ж спробуймо вдатися до певних *узагальнень*.

1. Ідеал (і це вже підказує сама мова) є образом, який відбиває уявлення про ідею. (Тут доводиться цілком залишатися в полоні Платонового вчення.) Поняття «ідея» варто розуміти об'єктивно, а «ідеал» суб'єктивно, як досвід осягнення об'єктивної й незбагненої «ідеї».

2. Пошуки ідеалу є наслідком критичного ставлення до дійсності, зокрема й дійсності політичної. Усвідомлення невідповідності наявних речей (наприклад, політичного устрою) потребам суб'єкта спонукає останнього віднайти адекватніші форми.

3. Одначе критичне ставлення та пошук адекватних форм ще не визначає пошуку ідеалу. Бо адекватна потребам форма (наприклад, адекватна потребам партії виборча система) не обов'язково є ідеальною. Іноді навпаки, адекватна потребам форма є найбільш недосконалою. (Показовий приклад — чинна в Україні виборча система, що якнайкраще відповідає потребам парламентських політичних партій, але водночас є верхом блюзнірства та зневаги до виборців.) На цій нетотожності форми, адекватної потребам, тій формі, яку можна було б назвати ідеальною, варто наголосити, бо дослідники зазвичай не звертають увагу на цю розбіжність. Відтак стверджувати, що прагнення задовольнити політичні інтереси та потреби спонукає до пошуку політичних ідеалів, — було б перебільшенням.

Перш ніж продовжити міркування, відзначмо дві встановлені обставини, які фактично відображають виокремлені Кантом способи суджень, «визначальні» («окраювальні») та «рефлексивні».

«Визначальне» («окраювальне») судження, відображене в пункті 1: ідеал є образом об'єктивної, але незбагненої ідеї. Це положення сформульоване з позиції, як то кажуть, «банальної ерудиції». Адже впливає зі знання історії політичної думки. Але в такому відстороненому вигляді воно фактично зависає в повітрі, залишаючись неписаним у загальну структуру становлення політичного ідеалу. Бо ж незрозуміло, як і з яких причин суб'єкт здатен сформулювати образ ідеї, навіщо йому прив'язувати власний політичний ідеал до неявної, не відображеної в політичному досвіді (майже трансцендентної) ідеї. Цілком зрозуміло, коли суб'єкт формулює ідеал, що відповідає його інтересам. Наприклад, зрозуміла психологічна мотивація Платонової критики демократії: бо саме демократів Платон звинувачував у страті Сократа, що приголомшила його. Але з цього екзистенційного досвіду неможливо вивести його політичний ідеал: структуроване (далебі кастове) суспільство, що максимально відповідає вічній ідеї держави. Так само з психологічної мотивації до снаги вивести революціонізм Володимира Ульянова, але його прихильність до марксизму, його політичні ідеали не зумовлюються особистою трагедією. Отже, підказаний культурою зв'язок ідеал-ідея потребує додаткового уточнення як структурно належного.

«Рефлексивні» судження, відображені в пунктах 2 і 3: не задоволеність політичних інтересів і потреб спонукає суб'єкта критично ставитися до політичної дійсності, а також шукати політичні форми, які були б адекватними його інтересам і потребам. На цьому аспекті наголошують усі автори, котрі досліджують політичні ідеали. Це критичне ставлення до політичної дійсності й уявне моделювання прийнятніших політичних форм є необхідним моментом становлення політичного ідеалу. Але не є достатнім. Отже, видно, що тези, зазначені в пункті першому, та тези другого й третього пунктів структурно не пов'язані. Потрібна додаткова, четверта теза, що пов'язала б «визначальне» («окраювальне») та «рефлексивні» судження. Тільки таким чином можна отримати структуру становлення політичного ідеалу.

4. Наразі фактично йдеться про те, як суб'єкт здатен перейти від «рефлексії» до «законодавства розуму», пригадуючи Кантову лексику. Цілком зрозуміло, коли суб'єкт критично ставиться до політичної дійсності. Цілком зрозуміло, коли він формулює прийнятніші образи політичного режиму та політичної участі. Але ці образи можуть не мати нічого спільного із «законодавством розу-

му». Вони можуть бути винятково егоїстичними. І найчастіше саме такими і є. Але хіба ці суб'єктивні марення можна назвати політичними ідеалами? Не має значення, як трактувати Платонове поняття «ідея», метафізично, як це робив їхній відкривач, чи онтологічно-раціонально, як схильна це робити сучасна культура. Та наразі варто лише вказати, що ця «ідея» може тлумачитися тільки як присутньо об'єктивна. Таким чином міркування зводяться до запитання: як суб'єкт переходить від суб'єктивних уявлень (що ґрунтується на егоїстичних інтересах) до об'єктивних (предметом яких є загальна користь, утілення відсторонених цінностей, наприклад, справедливості, державного чи національного розвитку тощо).

Відповідаючи на це запитання, слушно пригадати Кантів імператив: дій так, аби принцип твоєї дії міг стати загальним принципом дії. Отже, це запитання фактично переходить із царини політичної онтології в царину політичної етики. У своїх розмислах Кант рухається від індивідуальної свідомості, якій притаманне етичне чуття, до загальних моральних принципів, що мають інтеріоризуватися свідомістю. Цей рух від індивідуальних етичних принципів до соціальної моралі, що має відображати загальну розумність буття, можна розглянути як засіб переходу до «законодавчого судження». *Лише коли людина усвідомить, що втілення її егоїстичних намірів не зробить політичне життя справді ліпшим, лише коли усвідомить, що наявна неприйнятність політичних відносин зумовлюється саме використанням політичних інститутів із суб'єктивно-корисливими цілями, можливим є перехід до об'єктивних політичних ідеалів.* Як може відбуватися таке усвідомлення? Вже Сократів досвід свідчить: цей перехід уможливорюється завдяки усвідомленню загальних понять. Лише збагнувши, що неможливо досягнути красу індивідуальної речі, не маючи уявлень про красу взагалі, лише збагнувши, що неможливо втілити індивідуальне благо без розуміння блага загального, до снаги сформулювати ідеальний образ певної речі, як адекватний «ейдосу», себто «ідеї». Цей шлях пов'язаний із, так би мовити, доброю волею людини. Вже історія Сократового життя підказує, що він вельми тернистий.

Та чи можливий інший шлях? На нього вказує Томас Гоббс. Добра воля — ефемерія. Тільки внаслідок страждань, зумовлених ворожнечею, можливе встановлення «миру», за дотриманням якого стежитиме «арбітр», наприклад, держава, рівновіддалена від

усіх приватних інтересів. Так може поставати інститут, який у цьому контексті слушно тлумачити як спосіб врівноваження приватних суперечностей. Однак ступінь його «ідеальності» є вельми сумнівним. Адже сам цей інститут може перетворювати «миротворчу» функцію на егоїстичну практику. Вихід Гоббс бачить у розірванні «договору» й утвердженні нового інституту. Так сам *сенс ідеалу фактично зводиться до практики домовленостей*. Якими ідеями керуватимуться суб'єкти цього договірного процесу? Не факт, що рано чи пізно вони дійдуть до розуміння необхідності укладання «миру» на об'єктивних, а не взаємовигідних засадах. Так, явним стає, що шлях, репрезентований Гоббсом, не є найкоротшим шляхом до політичного ідеалу. Варто відзначити, що сучасна культура, попри пієтет до постаті Сократа, практикує шлях, накреслений Гоббсом. Агностицизм, прихильність до «малих справ», пошана до усіляких форм консенсусу, безперервні переговірні процеси, які мають задовольнити всі сторони — це ознаки політичного суб'єктивізму. Саме питання, а в чому полягає політичний ідеал, фактично не ставиться. Вважається, що це «тоталітарне» питання. Цінністю є не політичний ідеал, а прийнятність політичних відносин.

Отже, залишається лише повернутися до Кантових «законодавчих суджень» і Сократових «загальних понять». Вельми важливим є: а) Кантів підхід є суто етичним, б) Сократів — естетичним. Тож цілком слушно четверте перехідне судження, що уможливує усвідомлення «ідеї» як прообразу «ідеалу», визначити як *етико-естетичне*. Звісно, етико-естетичні способи міркувань можна завважити не лише у становленні уявлення про об'єктивну ідею. Цей спосіб міркування є універсальним. Навіть коли суб'єкт обґрунтовує власні егоїстичні інтереси, він вдається до суджень такого роду. Показовий приклад: Олександр Пушкін доводив, що дворянське середовище має бути заритим для «чужаків». Не можна за будь-які заслуги надавати дворянський титул («прыгать из хохлов в князи»). Адже дворянство — це не лише політичні права, це — вікові традиції, які передаються з покоління в покоління. Відтак поширення дворянських прав призводитиме до загибелі традиції, завдяки якій існує російська імперія. Це міркування повною мірою відображає можливість застосування *етичних і естетичних* суджень задля відстоювання власних станових інтересів. Адже в нім опосередковується етико-естетичний образ дворянства: це стан захисників батьківщини, за ним древність,

слава минулих перемог, освіченість, відповідальність за країну тощо. А нищення цього стану — глумління над історією та недбале ставлення до майбуття. Попри цю обставину використання етико-естетичного судження в досягненні об'єктивної ідеї постає в найчистішому вигляді. Адже найменше залежить від усіх суб'єктивних пристрастей. Тож і застосування цього поняття є виправданим.

Отже, постає наступна структура становлення політичного ідеалу: 1) «визначальне» («окраювальне») судження, за яким ідеал є суб'єктивним образом об'єктивної ідеї; 2) «рефлексивне» судження: критичне ставлення до політичної дійсності; 3) «рефлексивне» судження: формулювання прийнятнішого образу суспільно-політичної організації; 4) етично-естетичне судження: суб'єктивно прийнятний образ трансформується в об'єктивно необхідний, останній усвідомлюється саме таким завдяки досягненню об'єктивної ідеї.

Найважливіше: всі чотири судження системно пов'язані. Адже перше й четверте, по суті, нерозривні. Але всі чотири судження взаємовизначальні, адже уможливають одне одного.

«Найуразливіший» компонент цієї структури — це теза, за якою ідеал має неодмінно відображати об'єктивну ідею. Бо що вважати об'єктивною ідеєю? Які критерії її об'єктивності? Так актуальним стає питання політико-культурної аксіоматики. Політична наука не може відповісти на це питання. Вирішити його можна двома способами.

Перший: просто проігнорувати, визнавши, по-перше, об'єктивно нерозв'язним, по-друге, ототожнивши всі спроби відповіді зі спробами накидання ірраціональних цінностей. Цей підхід якраз і поділяє сучасна політична культура. Адже, звернімо увагу, навіть уявлення про загальнолюдські цінності, які панували з епохи Просвітництва, нині піддаються сумніву як прояв євроцентризму.

Другий спосіб: усе ж взяти за визначальну певну систему ірраціональних цінностей, використовуючи її як систему аксіом, що не можуть підлягати посутньому запереченню, а можуть лише поліпшуватися способи їхнього втілення. Для Середньовіччя такими цінностями були образи Старого та Нового Завітів, а також священні оповістки учителів Церкви; для Нового та Новітнього часу — уявлення про раціональне та від природи вільне ество людини, висловлені в *«Декларації прав і свобод людини та громадянина»*

Великої французької буржуазної революції й відтоді фактично повторювані в усіх конституціях. Навіть марксистське вчення не ставило під сумнів ці положення. І поготів, вважалося, що саме завдяки марксизму ці ідеї з декларативних перетворюються на реальні підвалини суспільно-політичного устрою. Потрібно також наголосити: виносячи за дужки аксіоматику політичної ідеї, вважаючи це питання невирішуваним, політична наука світоглядно все ж залишається залежною від обґрунтованих на зорі Просвітництва цінностей. Тож політико-теоретичний агностицизм є фактично умовністю, а політичні ідеали усе ще базуються на чітких ідейних засадах. Тож висунута чотирискладова структура становлення політичного ідеалу цілком простежується в політичних вченнях і практиці.

Варто звернутися до взаємовідношення понять «політичний ідеал» і «політичні цінності». У *«Політологічному енциклопедичному словникові»* подається така дефініція останнього: «об'єкти, явища, ідеї, процеси політичного життя та їх властивості, до яких людина ставиться як до таких, що задовольняють її соціальні потреби, інтереси і які вона залучає у сферу своєї життєдіяльності»⁷. Якщо згадану в дефініції лексему «ідеї» розуміти в платонівському сенсі, то поняття «політичні цінності» варто трактувати ширше, аніж поняття «політичний ідеал». До такого розуміння спонукає й наступне твердження: «У системі політичних цінностей наявні соціально-політичні ідеали й цілі, принципи й норми політичного життя, політичні традиції й символи, зразки політичної поведінки тощо»⁸. Тож вірогідним було б припустити, що поставлене вище питання про джерело політичних ідей можна розв'язати, висунувши тезу: політичні ідеї — один із проявів політичних цінностей. Однак таке твердження стало б грубим порушенням принципу історичності. Бо химерно трактувати Платонову політичну теорію, ґрунтуючись на понятті, що вкоренилось у гуманітарних науках лише в XIX столітті.

Напевно, зв'язок між цінностями та політичними ідеями набагато складніший. Адже не всяка потреба є цінністю. Як не є цінністю й усякий інтерес. Тут слушно спитати: які джерела цінностей? Певні потреби й інтереси має суспільство. Має їх і держава. Найголовніше, має їх і будь-яка людина. Але потреб й інтересів безліч. Як відбувається відбір, перехід потреб й інтересів у ранг цінностей? І що означає цей ранг «цінностей»?

Відомий американський психолог Абрахам Маслоу (зазвичай його прізвище транскрипується як «Маслоу», але, зважаючи на його одеські корені, напевно, варто було б повернутися до природного написання) висунув концепцію «ієрархії потреб». Вона зводиться до того, що передусім людина задовольняє фізіологічні потреби, а вже потім може приділити увагу й потребам соціальним. Еріх Фромм піддав цю концепцію нищівній критиці⁹. Чому людина може жертвувати власним життям задля ближнього? — запитує Фромм. Відповідь полягає у тім, що немає й не може бути універсальної «піраміди потреб». Це, по-перше. А по-друге, будь-яка потреба є цінністю й набуває пріоритету перед іншими завдяки соціалізації людини. Не фізіологія, не природність потреб, а суспільство визначає, що є цінністю, а що нею не є. Саме тому чоловіки стають солдатами й ідуть на війну (дотримуючись патріотичного поклику). Віруючі вдаються до аскетизму (втілюють релігійні ідеали). Громадяни радше схильні перетерпіти економічну скруту, аніж влаштувати голодний бунт (усвідомлюють об'єктивні економічні умови). Цей перелік можна продовжувати. Суть у тім, що попри будь-яку об'єктивність чи природність потреб вони стають цінностями (і поготів, навіть усвідомлюються) завдяки суспільному впливові. Фактично найголовнішою «потребою» стає суспільна лояльність, віднаходження гідного місця в суспільстві. І ті вчинки, які сприяють суспільному утвердженню людини, завдяки саме суспільному схваленню стають цінностями. А ті, що йдуть у розріз із суспільними пріоритетами, витісняються.

Завдяки Фромму можна бачити, наскільки глибоко людина є «істотою політичною», за славнозвісним висловом Арістотеля. Однак згадані міркування спонукають до іншого запитання: а чи завжди соціальний вплив є позитивним? Безперечно, ствердна відповідь неможлива. Соціальне навіювання може бути вкрай деструктивним. Без такого навіювання були б неможливими ксенофобія, страхіття релігійних на національних погромів, підтримка тоталітарних режимів і навіть сьогочасний культ споживацтва. Людина прагне соціальної адекватності. Це зумовлює і героїзм, і ненависть, і конформізм, і нетерпимість.

Повертаючись до питання про відношення між «ідеєю» та «цінностями», варто зазначити, що розуміння «ідеї» в Платоновім дусі спонукає визначити це поняття як ширше щодо поняття «цінність». Адже «ідея» мислиться далєбі парадигмально, як модель світоусторою, визначаючи світогляд. Таким чином

«цінність» постає чимось похідним. Згідно з «ідеєю» певна річ може набувати статусу «цінності», бо отримує певне ієрархічне місце в «табелі про ранги». Те, що корисне для втілення «ідеї», стає цінністю, зайве — відкидається на маргінес або взагалі табується.

На таку залежність цінностей від ідей указує і Фрідріх Ніцше, коли вимагає «переоцінювання всіх цінностей». Він прагне протиставити все «живе» та «сильне» — «німечному» та «западноєвропейському». Жадання влади й усі інстинкти, що сприяють її набуттю, — це благо, а отже, і цінності. Усі «свійські» нахили — облуда. Майже тілесне відчуття сили та самоствердження завдяки владарюванню — це природний стан людини. Покора та самотаврування за гріховність, пригнічення тілесності та духовної зваги — привілей рабів. Людство сахається особистостей ренесансного типу, вважає Ніцше. Воно воліє мати людей зовсім іншого штибу: «свійську тварину, стадну істоту, хворого звіра на ймення людина — християнина. ...Християнство стало на бік усіх недолугих, нищих і безпорадних, створило ідеал, який *суперечив* потужним інстинктам виживання, загишло навіть розум духовно сильних натур, оголосивши гріховними й облудними найвищі духовні вартості й призвавши їх спокутувати». Крім видовища «занапащення людства», Ніцше бачить й альтернативу: «Саме життя постало переді мною як інстинкт зростання і тривкості, накопичення сил і влади; де *бракує* жадання влади, там занепад. Я вважаю, що цього жадання бракує всім найвищих людським вартостям, — натомість, прикрившись священними іменами, запанували занепадницькі, отже, *нігілістичні* вартості (виділено — Ф. Н.)»¹⁰.

Ніцше не нігіліст і не іммораліст. Він має чіткий ідеал і відповідну шкалу вартостей (цінностей). Нам немає рації ані обстоювати, ані спростовувати геніальні рядки. Слід лише зазначити, що згідно з Ніцше «ідеал» є визначальним щодо всіх «цінностей». Образ-ідеал спонукає бачити одні речі сприятливими, а інші шкідливими, одні — належними атрибутами, інші ж — прикрими й облудними. Можна не поділяти Ніцшів ідеал, але логіку відкинути неможливо. Бо вона не стосується змісту того чи того ідеалу. Це формальна логіка. На підтвердження цього можна завважити: чому християнство возвеличує терпимість і покору? Бо в них воно бачить духовну силу, провітлену знанням істини. Хіба це не Ніцшів ідеал — сила й істинність? Чому Ісусу милі «слабодухі»? Бо вони не закастенилі та не самовдоволені, вони — бентежні

та спрагли істини. А коли їх стривоженому духові відкриється істина, вони стануть — сильними й радісними. Хіба це не формальна «ніцшеанська» логіка? Саме вона.

Цікаво зазначити погляд Ханни Арендт на ніцшеанське вчення та статус цінностей у новочасовій культурі. Зокрема, дослідниця пише: «Ніцшеанська девальвація цінностей, подібно до трудової теорії цінності Маркса, виникла з несумісності між традиційними «ідеями», що як трансцендентні величини застосовувалися для розпізнавання та вимірювання людських думок і дій, та новочасним суспільством, яке поступово звело всі ці норми до норм взаємин між його членами, надавши їм статусу функціональних «цінностей». Цінності — це соціальні вигоди, які не мають самостійного значення, але, як й інші вигоди, існують у вічно змінній релятивності суспільних зв'язків і взаємин. Через цю релятивацію як ті речі, що їх виробляє людина для своїх потреб, так і норми, керуючись якими вона живе, піддаються істотним змінам: вони стають об'єктами обміну, причому носієм їхньої «цінності» є суспільство, а не людина, яка ними користується та їх оцінює. «Добро» втрачає свої властивості як ідея, як норма, за допомогою якої добре та погане можуть бути виміряні та розпізнані; воно стає цінністю, яку можна обміняти на інші цінності, такі, як вигода та могутність. Власник цінності може відмовитися від такого обміну й зробитися «ідеалістом», для якого цінність «добра» вища за цінність вигоди; але це аж ніяк не робить «цінність» добра менш відносною»¹¹.

Чудові й вдумливі слова.

Не варто було Ніцше щось там «переоцінювати». Бо «цінності» як такі зникли. Залишилися вигоди. Зникли й «ідеї». Кому потрібні «ідеї», коли все релятивне? І Сократ, і Платон, і християнство повставали проти переконання, що все відносне. Повстав і Ніцше. Та помилився лише з баченням джерела декадансу.

Є рація процитувати й інше міркування Ханни Арендт: «І коли Ніцше проголосив, що він відкрив «нові й більш високі цінності», він став першою жертвою ілюзії, якої сам і допомагав позбутися, прийнявши старе традиційне поняття виміру за допомогою трансцендентних величин у його найновішій та найбридкішій формі, й у такий спосіб знову вніс релятивність та обмінну спроможність цінностей у ті само сутності, абсолютну вартість яких прагнув утвердити, — могутність, життя і любов людини до свого земного існування»¹².

Байдужість і релятивність світогляду знецінили все трансцендентне. І коли Ніцше підніс життєву жагу до трансцендентної височині, то знецінив і її. Ось про що говорить Арендт. Звідкіля ж ця байдужість, звідкіля релятивізм, що приземлює все високе й робить розмінною монетою? Арендт каже, що це особливість новочасового світогляду. Ні. Це та «особливість», що існує, либонь, від настання світу. Бо інакше не було б софізму, не було б й імморалізму (адже імморалізм не від протиставлення одних цінностей іншим, а від браку будь-яких цінностей взагалі, від невіри в будь-які цінності). Найпростіше сказати, що релятивність від потьмарення, від небачення істини. Бо ж коли відома істина, про жодну відносність і мови не може бути. Яка може бути релятивність стосовно таблиці множення (якщо, звісно, її не складає шахрай)? Істина категорична та безкомпромисна. Істина «тоталітарна», як вигукував Микола Бердяєв. Та все ж?

Ніцше протиставив добі декадансу ренесансне самоствердження людини. Маркс — людську працю. Кіркеґард — віру. Суспільство не прийняло жодної із цих альтернатив. Воно прийняло культуру, що проголошує байдужість — терпимість, незнання — мудрість, пристосовництво — успішність, слухняність — правочинність, споживання — щастям. Від чого все це? Уявімо людину, котра вважає, що знає істину. Чи годна вона бути толерантною, чи здатна поважно кивати головою, стверджуючи «кожна точка зору має право на існування», чи схоче дертися на владну та майнову піраміду, чи схилитиметься перед законами? Та чи потрібна суспільству така людина? І як політиці дати їй раду? Її не заженеш на виборчу дільницю лукавими маніпуляціями. Ця людина — найбільший ворог культури та політики. І чи може за сучасної культури постати така людина?..

Новочасова культура все звела до предмета обміну, все релятивне, завважає Ханна Арендт. Де ж вихід? Звернімося до міркувань Герберта Маркузе. Ми змиримся з тим, констатує Маркузе, що жити естетичними цінностями — доля геніїв і богемі. А для звичайної людини естетизм — це примха і надмір. Та чи допомагає цій «звичайній людині» такий «прагматичний» погляд на життя та власну «долю»? Ні. Бо доля її — пригніченість, котру не здолати жодними політичними доктринами. І заперечення естетизму — це прояв достеменного «культурного регресу». Перед судом «доцільності» та «корисності» естетичне стає безправним. Йому не знайти виправдання. Його можна лише цькувати. Мар-

кузе висловлює переконання, що лише «прояснення первинного значення і функції *естетичного* допоможе теоретичному подоланню цієї регресії. Для цього необхідно розкрити внутрішній зв'язок між задоволенням, чутливістю, красою, істиною, мистецтвом і свободою — зв'язок, відображений у філософській історії поняття *естетичне*. Там це поняття охоплює світ свободи, котрий зберігає істину почуттів і примирює «низькі» та «високі» здатності людини, чутливість й інтелект, задоволення та розум»¹³.

Спасаймося красою, закликав Достоевський. Спасаймося красою, суголосно повторює Маркузе. Може ця справа не така вже й безнадійна?

¹ Ильин В. В. Политология: Учебник для вузов. — М.: Книжный дом «Университет», 1999. — С. 296.

² Терещенко Ю. І. Ідеал політичний // Політологічний енциклопедичний словник / Упоряд. В. П. Горбатенко; За ред. Ю. С. Шемшученка, В. Д. Бабкіна, В. П. Горбатенка. — 2-е вид., доп. і перероб. — К.: Генеза, 2004. — С. 224–225.

³ Там само. — С. 12.

⁴ Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. Т. 2 / Общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева; Примеч. С. Л. Кравца и др. — М.: Мысль, 1990. — С. 326.

⁵ Там само. — С. 351.

⁶ Кассирер Э. Жизнь и учение Канта / Пер. с нем. М. И. Левиной. — СПб.: Университетская книга, 1997. — С. 279.

⁷ Чередниченко А. П. Цінності політичні // Політологічний енциклопедичний словник. — С. 719.

⁸ Там само. — С. 719.

⁹ Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. — М.: Республика, 1994. — С. 192–193.

¹⁰ Ніцше Ф. Так казав Заратустра; Жадання влади / Пер. з нім. А. Онишка, П. Таращука. — К.: Основи, Дніпро, 1993. — С. 332, 333, 334.

¹¹ Арндт Х. Між минулим і майбутнім / Пер. з англ. — К.: Дух і літера, 2002. — С. 37.

¹² Там само. — С. 39–40.

¹³ Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества / Пер. с англ., послесл., примеч. А. А. Юдина; Сост., предисл. В. Ю. Кузнецова. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. — С. 150.