

III. ПОЛІТИЧНА ТЕОРІЯ ТА ПРАКТИКА

Лариса Нагорна

МОРАЛЬНІСТЬ У ПОЛІТИЦІ ЯК ПРОБЛЕМА ДІЄЗДАТНОСТІ

У статті представлена точка зору автора на роль політичної етики в сучасній Україні. Аморалізм у політиці тягне за собою деструкцію влади, безпрецедентні аберації суспільної свідомості й дифузну агресію на поведінковому рівні.

Larysa Nahorna Morality in politics as a capacity problem.
The article contains author's view about the role of political ethics in modern Ukraine. Immorality in politics led to destruction of power, unprecedented aberrations in civic consciousness, and to diffusive aggression in behavior.

Говорити про моральність і політичну етику в сучасній Україні вважається верхом наївності й поганим тоном. Соціум звик до кричущого аморалізму тих, хто називає себе елітою, до корупції на владних рівнях, постійних підклимних торгів, лицемірства, подвійних стандартів, «чорного піару». Пред'являти до вітчизняних політиків будь-які моральні вимоги — значить волати про порядність у пустелі. Але варто замислитися: якщо не працюють ані правові, ані моральні регулятори, що нас чекає у підсумку? І якщо мораль — це сфера освяченої суспільством внутрішньої свободи, то чи повинне воно створювати якісь обмежувачі для підступних політиків?

Зрозуміло, що розмову про моральність у політиці неможливо вкласти у рамки статті. Існують різні етичні системи як світоглядні орієнтири, і майже всі вони тією чи іншою мірою зачіпають сферу політики. У цьому разі нас цікавить деонтологічна етика — етика обов'язку, яка у політиці створює імператив відповідальності. І насамперед та її частина, яка стосується етичного регулювання поведінки людей, що перебувають при владі. Чи можливі в принципі і наскільки доцільні в українських умовах суспільні механізми регулювання поведінки політиків, своєрідні моральні контракти, викладені у формі етичних кодексів або у якомусь іншому вигляді? Може, варто визнати правоту тих постмодерністів, які розглядають проблеми політичної етики як химери, залишкове

відлуння притаманної модернізмові віри в прогрес та довіри до раціонального розуму?

Політична етика виробляє критерії моральності, за яких індивідуальні інтереси і спільні цілі мають перебувати у стані рівноважного взаємозв'язку. Як добитися того, щоб мораль не ставала на заваді свободі самореалізації індивіда і водночас створювала перепони для перетворення свободи волі у всездозволеність чи анархію? Відповіді, які дає на це складне питання політична етика, загалом зводяться до обґрунтування свободи морального вибору, детермінованої суспільними потребами. Згідно з її вимогами право й політичні інститути не повинні обмежувати прагнення людини до саморозвитку й самовиявлення, але вони мають виховувати її таким чином, щоб вона сама керувалася ідеями загального блага. Тільки так суспільство збереже не лише належний рівень моралі, але й той мінімум духовності, втрата якого обертається деградацією соціуму. Саме за ознакою наявності чи відсутності у політиці морального компонента фахівці визначають межу між політикою й політиканством, ототожнюючи останнє з політичним інтриганством.

Проблема етизації політики існує, отже, як на рівні індивіда, так і на рівнях колективного суспільного розуму. Функції політичної етики зводяться до того, щоб, ґрунтуючись на осмисленні можливих наслідків політичних рішень і політичної поведінки, утримувати соціуми у рамках цивілізованих способів обстоювання своїх інтересів. Вихідну тезу політичної етики можна було б сформулювати таким чином: політика завжди має відповідати етичним нормам, але не може визначатися лише ними.

Побутує поширена думка (на жаль, вона підтверджується й нашими вітчизняними реаліями), що політика не робиться «у білих рукавичках», що сама по собі вона є «брудною», «жорстокою» справою. Говорять також, що критерії моралі взагалі незастосовні у політиці, що це некоректне перенесення оцінок з раціонального на ірраціональний рівень. Спроби вимірювати політичні дії еталонами моральності і справді майже завжди зазнають невдачі. Політик орієнтується на реальність, мораліст — на абстрактний ідеал. Політик обирає мову інтересу, мораліст використовує владу слова для конструювання привабливих «абсолютних істин». І хоч політики й моралісти завжди йдуть поруч, живуть, по суті, у паралельних світах.

І все ж між політикою і мораллю існує настільки тісний зв'язок, що цілковите звільнення політики від моральної відповідальності

вже само по собі було б аморальним. У будь-якій найкритичнішій ситуації хтось із політиків мусить взяти на себе моральну відповідальність і ризикувати, інакше соціум втратить стрижень, що його скріплює, і поставить себе на грань самознищення. У цьому розумінні мораль для політики виступає у ролі структуротворчого чинника, задає їй певний онтологічний рівень.

Інша річ, що недоречно пред'являти до політики надмірні моральні вимоги, а моральну свідомість перевантажувати нав'язливим наставництвом політики. Німецький політолог Б. Сутор мав рацію, коли гостро критикував своєрідний моральний фундаменталізм — уявлення про те, що досить повернути до добра злостивих і бездарних політиків, щоб у світі запанував порядок. «Політика, — доводить він, — завжди має також моральний бік і тому повинна відповідати етичним масштабам. Однак політика не може складатися тільки з моралі і не може визначатися тільки виходячи з етичних міркувань... Завданням політики є створення і поліпшення зовнішніх умов людської взаємодії з одночасним захистом також і моралі людської»¹.

Основа поєднання індивідуальної й суспільної етики у баченні Б. Сутора — це відхід від усталених трактувань політичної доброчинності. Звертатися до категорій совісті у політиці малопродуктивно, вважає він. Більше того, політичний порядок по можливості не повинен торкатися внутрішніх політичних переконань людини.

Чи означає це, що Сутор виводить категорію совісті поза межі політичної етики? Жодною мірою. Совість, доводить він, вступає у конфлікт з політикою й державою, коли вони не виконують свій моральний обов'язок збереження права й миру, тобто тоді, коли держава стає тією чи іншою мірою неправовою. Тотальні режими намагалися розв'язувати моральні проблеми політики шляхом «соціальної інженерії». Сучасні теорії політики ґрунтуються на впевненості у можливостях політичних інститутів забезпечити «моральний порядок». Задля цього кожен інститут має дбати про обмеження простору свободи особи заради зміцнення гарантій свободи як такої. Структурні механізми ієрархічності, поділу влад, прозорості й підконтрольності у діяльності інститутів мають створювати інструменти забезпечення етичних вимірів політики².

Із сказаного можна зробити висновок: суспільна мораль, яка є головним предметом вивчення політичної етики, слугує в політиці потужним стимулом і водночас реальним обмежувачем. Вона пропонує власну, відмінну від пропонованих іншими регуляторами

поведінки (правовими нормами, декретами держави, управлінськими інструкціями тощо) систему норм, принципів, правил, оцінок, покликаних узгоджувати суспільні й особисті інтереси. У моральній свідомості закладено певний алгоритм, який в ідеалі приймається суспільством як оптимальний. Моральні стереотипи ніким не декларуються і не вводяться; на відміну від правових норм і урядових декретів, вони складаються здебільшого стихійно, природно-історичним шляхом і являють собою концентрацію суспільного досвіду, вияв колективного світобачення. Моральна відповідальність, на відміну від правової, має не матеріальний, а духовний вимір.

Хоч політика далеко не завжди керується моральними нормами, вона завжди апелює до моралі. Це пояснюється насамперед тим, що моральний спосіб регуляції суспільних відносин не потребує організаційного підкріплення. Дієвість моральних норм визначається тільки їхньою закоріненістю у суспільній свідомості. Моральні регулятори поведінки — найнадійніші, але далеко не просто їх створити. Здебільшого мораль виступає як набір ідеальних норм, які значно трансформуються у процесі наближення до життєвих реалій.

На практиці взаємодія політики й моралі виявляється значно складнішою, ніж у теоретичних побудовах. За точним спостереженням С. Микитенко, осягнувши таїну влади й поринувши у політичні баталії, політики поступово переселяються у віртуальний світ, перетворюючись у «політичних наркоманів». «Тож коли журналісти, моралісти чи політологи намагаються нагадати державним мужам про аморальність таких речей, як брехня, нерозбірливість у засобах, несподівано «втрачена» пам'ять чи відсутність логіки, то їхні зусилля марні, бо *існує нездоланна віра можновладців у свою винятковість, корисність, непереборне бажання пригнітити, занепокоїти опонентів і ще міцніше вхопитися за владу*». На пострадянському просторі ця вада особливо помітна, бо тут домінують східні традиції ставлення до керівників. В Україні парламентарій чи державний службовець може бездумно розпоряджатися народним добром, продавати державні таємниці, зневажати державну мову і роками лишатися на посаді, спираючись на кланову й групову підтримку. Отже, з боєм констатує авторка, «що може обіцяти політична кар'єра порядній людині, окрім втрати порядності?»³.

У «постпомаранчевій» Україні значення політичної етики зростає в міру того, як падає авторитет права. Якщо право не втілюється в реальних правовідносинах, відбувається його девальвація. Той

правовий нігілізм, який насаджується в Україні зусиллями політичної еліти, починаючи з її верхніх щаблів, прирікає багато законів і норм на невиконання. Відтак і «попит на право» з боку суспільства неухильно падає. Нестабільність і непередбачуваність — обставини, за яких право перестає бути надійним регулятором суспільних відносин, перетворюється на «квазіправо». За таких умов залишається покладати надію лише на здоровий глузд громадян, на глибоко закорінені в суспільній свідомості цивілізовані норми співжиття. А також на здатність суспільних наук предметно й кваліфіковано аналізувати простір політико-моральних відносин і забезпечити адекватність прогнозного моделювання.

На жаль, проблема відносин політики і моралі у вітчизняному науковому дискурсі не займає того місця, на яке заслуговує. Як певний прорив, можна було б розглядати цікаву монографію Г. Гребенника, якби автор не замкнувся у колі російської полемічної літератури і не підмінив аналіз сучасних політичних реалій конструюванням штучного макіавелліансько-кантіанського метадискурсу⁴. Навіть у простеженні відмінностей між поняттями «етика» і «мораль» існує кілька смакових підходів. Гостро дається взнаки відсутність в українському слововжитку основоположної категорії, що відображає моральні потреби суспільства. Йдеться про введenu німецькою класичною філософією категорію *Sittlichkeit* (рос. нравственность). Немає в українській мові і належного відповідника російському поняттю «*нравы*». Його зміст дуже приблизно передається поняттям «звичаї», а словосполучення «*обычаи и нравы*» взагалі не піддається адекватному перекладу. Адже одна справа — закорінені в минулому стереотипи поведінки, а інша — загальний стан моральності у суспільстві.

Обмеженість українського політико-морального лексикону надзвичайно утруднює аналіз етичної сфери міжетнічного спілкування, оскільки українською мовою важко передати специфіку моральних потреб суспільства. Його, якщо застосувати російський відповідник, «*нравственных основ*». Уведений редакцією журналу «Політична думка» термін «моральністність»⁵ (моральнісність) не приживається, бо є громіздким і не відповідає у першому варіанті правилам української мови. На наш погляд, зарадити справі може не введення ускладненого терміна (хоч пошук тут не виключений), а більш чітке розведення понять «мораль» і «моральність». Йдеться про вживання другого поняття лише як відповідника російському «*нравственность*», що ми й намагаємося тут робити.

Хоча чіткої межі між мораллю й моральністю не проводить жодна з європейських мов (не існує неперехідної грані між «*моралью*» й «*нравственностью*» і у російській мові), все ж тут усталилися певні критерії розмежування. Поняттям «мораль» звичайно позначають специфічну форму суспільної свідомості, своєрідний кодекс високих ідеалів і суворих імперативів поведінки, а також предмет вивчення етики. У поняття «моральність» вкладається більш буденний, децю «приземлений» зміст: ним лімітуються принципи реальної практичної поведінки людей і людських спільнот, закорінені в минувшині норми, якими люди керуються у повсякденному житті⁶. Децю інший критерій розрізнення пропонує О. Оболонський: якщо мораль — це насамперед засіб підтримання суспільної дисципліни шляхом реального чи потенційного впливу громадської думки, звичаїв тощо, то моральність — це сфера внутрішнього контролю й саморегулювання, «галузь відповідальної перед самою собою автономії людського духу»⁷.

В ідеалі, отже, співвідношення політики й моралі вибудовується на принципах взаємодоповнюваності й прагматичних інтересів. Але якщо говорити про вітчизняні реалії, то ця взаємодія вимальовується радше у категоріях несумісності. Люди, які нині перебувають на владному Олімпі, сповна використали арсенал моралізаторства на етапі боротьби за владу, апелюючи до почуттів національної гідності, чесності, соціальної справедливості. На жаль, у моральному відношенні ці лідери не надто відрізнялися від своїх гостро критикованих попередників. Замість кардинального оновлення гасел і поведінкових стереотипів соціум досить швидко дістав популістські симулякри й імітаційні схеми, що будувалися на фундаменті «негативної солідарності» й «дружби проти», жорсткого поділу на «наших» і «не наших», ранжування і надання портфелів за принципом «революційних заслуг». За цих умов політична криза виявилася неминучою, а соціальні ризики небачено зростали.

Надалі події розвивалися за сценарієм т.зв. ресентиментних реакцій. Введене Ф. Ніцше поняття «ресентимент» означає доведений до автоматизму й рефлексу емоційний стан ворожості, що супроводиться реактивацією озлоблення — аж до переходу його у ненависть і війну «на знищення». Феномен ресентименту виникає на ґрунті слабості, заздрості, неприязні, але про його наявність можна говорити лише тоді, коли відчуття ворожості (часто як відзеркалене усвідомлення власної неповноцінності) сублимується

в особливу систему моралі (точніше, відвертого аморалізму). Вибудовується такий «образ ворога», який цілковито заперечує всю сповідувану опонентами систему цінностей. Для реанімації відповідних стереотипів мобілізуються ресурси історичної пам'яті. На уявного ворога перекладається відповідальність за власні невдачі; паралельно в обіг запускається критична маса популістських обіцянок. Робиться все для того, щоб вибудована на такому фундаменті «ресентимент-ідеологія» стала конструктом масової свідомості.

У діях за такою логікою не так вже й багато нового — досить згадати, як вправно використовувалися у радянській міфотворчості образи «ворогів народу» задля конструювання позірної спорідненості «своїх». Навряд чи вітчизняних політиків приваблюють лаври більшовицьких ідеологів, але вони, здається, досі не можуть зрозуміти, що педалюванням ворожості можна у кращому разі вибудувати систему «мобілізаційного підданства», ґрунтовану на жорсткому диктаті. Поки що ж постійний пошук «ворога» не тільки розширює уявне «коло зла», але й стимулює настрої застосування насильства і пошук «твердої руки», а отже, прокладає шлях до авторитаризму.

Хибна стратегія потягнула за собою і украй примітивну тактику й позбавлену елементарного здорового глузду риторику. Якщо спробувати коротко визначити особливість вітчизняних «постмайданних» дискурсів, доведеться, очевидно, говорити не лише про вади стратегічного мислення, але й про брак уміння домовлятися й передбачати наслідки своїх дій. Кожна політична сила із завзяттям, гідним кращого застосування, обстоює власне політико-стратегічне бачення ситуації і шляхів виходу зі системної кризи. Переваги власної системи думання її представникам уявляються самоочевидними. Ніхто навіть не намагається поставити себе на місце опонента, знайти раціональне зерно у системі пояснень, сформованих несхожістю локальних культурних світів. Бракує усвідомлення того, що майбутнє формують не міфологеми, а реальні суспільні процеси, а алгоритм останніх задається конкретним співвідношенням інтересів і ресурсів.

Зрештою, влада сама довела себе до стану, який аналітики передають поняттями паралічу, ступору, саморуйнування. На основі сімнадцятирічного соціологічного моніторингу, здійснюваного Інститутом соціології НАН України, М. Шульга зробив висновок про деструкцію влади, і цей висновок, на наш погляд, є найбільш адекватним. Ідеться про руйнування існуючої системи влади самою

владою шляхом нічим не обмеженого винищування одного державного інституту іншим. Внаслідок таких дій деформуються функції державних органів, настає їх безсилля й атрофія, втрачається керованість не лише в державі, але і в суспільстві.

За М. Шульгою, державна влада в Україні руйнується за кількома напрямками. Відносини по лінії «влада — опозиція» мають тотально конфронтаційний характер, при цьому законів не дотримуються обидві сторони. Борються між собою і політичні сили, що перебувають при владі, внаслідок чого влада постійно постає перед спокусою відхилитися або у бік авторитаризму, або у бік антиконституційної нестабільності. Президент воює з парламентом і особливо завзято — із Прем'єр-міністром, при цьому особливо небезпечним є те, що у боротьбу між гілками влади втягуються силові структури. Ще однією формою розкладання державної влади є протиправне втручання обох гілок влади у роботу судів, а також нав'язування інститутам, підлеглим Президенту, невластивих їм ролей. У підсумку маємо таку інфляцію цінності права, яка спричинила кризу конституційності, а відтак і кризу довіри суспільства до владних інститутів. У такий спосіб підривається, розмивається, послаблюється і дискредитується сама українська державність. Україна поки що належить до псевдоправових країн з «імітаційними демократіями», і її перспективи вимальовуються в діапазоні всіх можливих варіантів — від оптимістичного до песимістичного і навіть трагічного⁸. Зрештою, й сам Президент у полемічному запалі дійшов висновку, що «у нас немає демократичного ладу».

В атмосфері моральної безнормативності представники влади швидко втрачають відчуття реальності, забувають про власні обіцянки, керуються правом сили. Політичні ярлики на адресу опонентів, немовби запозичені із радянського арсеналу («державна зрада», «вороги України») лунають з обох боків. Парламентські фракції на очах перетворюються у секти, де думка лідера стає абсолют і не підлягає критичній оцінці. Відверте ошукування виборців шляхом голосування чужими картками уже не сприймається як неправове й аморальне. Парламентаризм втрачає обличчя, стає недієздатним у розв'язанні найнасушніших для країни проблем.

У відповідь на закиди про недотримання обіцянок чи переорієнтації з уст «помаранчевих» політиків найчастіше звучать посилення на вірність етиці переконань. Але ж ще М. Вебер у статті з промовистою назвою «Політика як покликання і професія» зазначав, що етика відповідальності політика має стояти вище за

етику переконань. Хоча обидві вони «не є абсолютні протилежності, а взаємодоповнення», які мають бути притаманними людині, що відчуває в собі покликання до політичної діяльності⁹. Тому що довіра виникає лише на ґрунті відповідальності, і більше ніде.

В умовах світової фінансово-економічної кризи, у протидії просям якої українська влада виявила подиву гідну бездіяльність, суспільна свідомість виявилася, отже, у полоні масового синдрому безпорадності, правового нігілізму, вульгарного цинізму, дифузної агресії. Коли влада, замість концентрації суспільної енергії, вже вкотре не знайшла нічого кращого, ніж запропонувати соціуму принизливу стратегію виживання, це обертається такою мінімізацією запитів і розмиванням ціннісних критеріїв, за яких сама постановка питання про стратегію й ідеали стає беззмістовною. Людина втрачає орієнтири, не довіряє нікому, сподівається хіба що на чудо. У такій ситуації активізуються радикали різних мастей, для яких поділ на «своїх» і «чужих» є головним інструментом маніпулювання свідомістю, а також різні «пророки» й цілителі. Саме цей поділ стає основою негативної мобілізації і експлуатації приземлених інстинктів. Цинізм є тим живильним ґрунтом, на якому стають можливими загальна примітивізація мотивацій, приписування «іншому» усіх можливих провин, позірні об'єднання не навколо чогось, а «проти всіх». Такий суспільний аморалізм, зрештою, веде до відродження традиціоналізму найгіршого зразка — зі ставкою на силу і підклимні угоди.

Захист свободи й демократії — єдино можливий шлях поліпшення небезпечного стану суспільної свідомості, пов'язаного з «відсутністю моральної ясності». Якщо соціум не навчиться розрізняти прийнятне й неприпустиме, у нього не залишиться шансів на самоствердження. Подолання масового стереотипу неуспішності, комплексів жертви, правового невігластва мислиме лише на шляхах обстоювання свободи самовиявлення індивіда, його права на власну думку і на несхожість щодо інших. Тільки так можна наблизитися до формування, нехай і не у найближчі роки, нового типу етики, який А. Оболонський називає індивідуально-колективістським чи громадянсько-колективістським. Він мислиться як поєднання кращих рис етики системоцентризму й персонцентризму, колективізму осередків громадянського суспільства з природним індивідуалізмом особистості¹⁰. Але обов'язковою умовою для вироблення такого типу етики є створення у суспільстві атмосфери «поліфонування» і співтворчості, своєрідної «креатосфери»,

де «відкритий діалог суб'єктів стає головним полем суспільних відносин»¹¹. Подолання відчуження влади від людини можливе лише на шляхах широкого суспільного діалогу, підкріпленого засобами прямого тиску на владу. Однаково згубними тут можуть бути і надмірний «активізм» з екстремістським ухилом, і така звична для української ментальності стратегія невтручання.

Сучасна політична етика не вимагає абсолютної стерильності і відмови політичних партнерів від сповідуваних ними ідей і цінностей. Ані поняття «діалог», яке набуло виразної етичної конотації, ані поняття «взаєморозуміння» не передбачають орієнтації на обстоювання єдиної, універсальної істини. Будь-який монолізм — ворог консенсусу. У політичних дебатах мова може йти лише про реабілітацію принципу «не зациклюйся на непоступливості, частіше сумнівайся у власній правоті». «Комунікативна компетенція» людини, за М. Бубером, полягає у здатності створити сферу взаємної відповідальності між Я і Ти. Культура полеміки починається із вміння кожного з її учасників поставити себе на місце опонента, обмінятися з ним «ролями», відчутти його систему аргументів як свою власну.

Резерв взаєморозуміння — у прагматичі, і саме тому так важливо «реабілітувати» саме поняття компромісу, очистивши його як від ярликів, нав'язаних політикою («безпринципне угодовство»), так і від надмірного моралізаторства («зрада ідеалам»). Компроміс завжди є зоною політичного й морального ризику, але без компромісів нормальна політична діяльність неможлива. Отже, існує необхідність як теоретичної розробки орієнтації на компроміс у політичній етиці, так і моделювання технологій і механізмів компромісів у політичному менеджменті.

Проблема формування толерантності у ставленні до інакшості — одна з першочергових в умовах того зниження порога терпимості у суспільстві, яке реєструє соціальна психологія. Люди по-різному, констатує Л. Орбан-Лембрик, реагують на зміну ієрархії цінностей, моральний вакуум, по-різному переживають культурний шок від зіткнення різних культур. У поліетнічному середовищі надзвичайно багато важить соціальна, комунікативна толерантність, формування атмосфери доброзичливості у міжособистісних стосунках. Адже саме у сфері ділового спілкування, безпосередньої трудової взаємодії найкраще виявляється зближення соціонормативних характеристик культурних розходжень¹².

Толерантність, констатує польська дослідниця Х. Парот, вимагає від людини доброзичливості й відкритості, навіть по відношенню до діаметрально протилежних, культурно чи расово відмінних культур. Здебільшого ми засвоюємо зразки пасивної толерантності, і навіть це вже ставимо собі в заслугу, оскільки існують і як мінімум два різновиди нетолерантності — пасивна (неконтактність, замкнутість, нездатність до діалогу) і активна (нездоланне бажання доводити свою правоту). Дійовою може бути лише толерантність, ґрунтована на вірі, «здатна пробуджувати волю людини до дії, віру у гідність і автономію кожної окремої людини, у тому числі й тієї, яка викликає у нас почуття неприязні... Значна частина представників західної цивілізації сьогодні вважає, що толерантність у світі, що глобалізується, в якому змішуються народи й культури, є суспільною необхідністю, що не підлягає обговоренню і потребує безумовної поваги. Щоб пристосуватися до неї, варто заздалегідь розрахувати свою поведінку, встановити орієнтири й критерії, які визначатимуть наші дії щодо радикальних культурних, расових чи статевих відмінностей»¹³.

Толерантність, отже, виховується не закличками «жити дружно», а всією системою культурного спілкування й культурного споживання. Панівна у певному соціумі культурна система диктує індивіду стиль поведінки, який виступає для нього як габітус — цим терміном П. Бурдьє окреслив коло життєвих настанов, який змушує людину чинити так, як диктують їй життєві умови. Очевидно, що габітус більше залежить від відмінностей у стилі життя, наявності відповідного «культурного капіталу», пануючих уявлень про престиж і соціальну справедливість, ніж від суб'єктивної налаштованості індивіда. Тому для кожного соціуму турбота про визначальну для нього систему цінностей і моделей поведінки належить до першочергових. Саме архетипи культури, якщо їх поділяє більшість громадян, виступають константами, які впорядковують світовідчуття мільйонів людей.

Вироблення критеріїв для розрізнення толерантних і нетолерантних вчинків на практиці виявляється непростою справою. Орієнтири можна відшукати у Загальній декларації прав людини, яка вважає розум і совість запорукою свободи людини і рівності у гідності і в правах. Керівництвом до дії може бути запропоноване ліберально-модерністською культурою розумне бачення компромісу як ефективної соціокультурної технології, так само як і послідовне дотримання принципу ставлення до інакшості на основі

визнання цінностей іншої думки і поваги до неї. Демократична культура громадянськості ґрунтується на зреченні етичних принципів, які благословляли «безумство хоробрих», «щастя битви», оголошуючи «мудрістю вужа» зваженість і поміркованість.

Зрозуміло, що до такого розуміння демократії треба «дорости», і кожний соціум проходить цей шлях у своєму темпі і зі своїми вадами. Український потерпає від того, що слабкою ланкою у вітчизняній «демократичній» міфології виявилася ідея свободи без берегів, поєднана з апологією «вірності ідеалам» і прокльонами на адресу «відступництва». У такій системі координат політики мають перетворитися на роботів-манекенів, які ні за яких умов не повинні коригувати свою позицію — щось переглядати, від чогось відмовлятися. Те, що така позірна безкомпромісність незмірно розширює зону політичних ризиків, доведення вже не потребує.

Постійні конфлікти на вищому владному рівні, вождистські амбіції, взаємні образи небезпечні не лише тим, що завдають величезної шкоди і без того не вельми привабливому іміджу України. Гірше, що вони перетворюють країну на випалений простір, де нічого, крім запеклої боротьби політичних еліт, не відбувається. Україна виявилася нездатною вчасно відповісти на виклики глобальної економічної кризи, не зуміла виробити розумну стратегію взаємодії зі своїм стратегічним партнером — Російською Федерацією. Тим самим вона не тільки прирекла себе на продовження стану невизначеності у надто тривалому перехідному періоді, але й позбавила дезорганізований соціум будь-якого уявлення про ризики, які вже нині відчутно загрожують його нормальному функціонуванню.

Автор книги про «Суспільство ризику» У. Бек виявив цікаву закономірність: ризики здатні множитися за законами розширеного відтворення. Знання про ризики породжує нові соціальні потреби, нові ринки, а зрештою — нову економіку ризиків, що бурхливо зростає. Свою ціну, інколи дуже високу, має і невизнання тих або інших ризиків. Саме тому соціально усвідомлені ризики є політично вибухонебезпечними¹⁴. У рамках комунікації ризиків відбувається їхня синергетична нелінійна взаємодія, інверсія одних ризиків в інші. При цьому постійним випробуванням піддається не лише міцність інституційної системи, але й механізми взаємодії індивідів, груп, спільнот. Комунікаційний простір дедалі більше стає полем гостро конкурентних відносин, у суті яких важко розібратися пересічному громадянину. Як наслідок, зростає персоналізація політики; сам образ політичного лідера стає товаром,

який продається й купується. Персоналізація перетворює електоральний процес на змагання гаманців. Одночасно дістають шанс більш широкої присутності у комунікаційному просторі різні протестні рухи, результат втручання яких у політичний процес важко передбачити¹⁵.

Небезпечне розширення простору соціального цинізму — ще один, мабуть, найбільш наочний результат імітаційності в політиці й віртуалізації її образів. Рафінований цинізм на масовому рівні виникає як реакція пристосування до умов, коли працювати з повною віддачею стало неprestижно і навіть не вигідно. Руйнування ціннісно-нормативних порядків на фоні загальної деморалізації породжує настрої фрустрації, депресивні синдроми, явища «негативної мобілізації», прояви ксенофобії і навіть расизму. Орієнтація на примітив і «гламур» — лише побічні прояви типу поведінки, породженої наростанням явищ бездуховності й соціального інфантилізму.

Поки що важко прогнозувати, з яким рівнем політичних ризиків зіткнеться український соціум внаслідок тривалої системної невизначеності. Хотілося б, щоб конфлікт зупинився на рівні мікроризиків і не переріс у стадію макроризику, пов'язану із соціальними збуреннями чи відчутними політичними втратами. Але ж доводиться констатувати, що ступінь реагування вітчизняних еліт на наявні ризики неадекватні загрозам. На ускладнення, пов'язані зі світовою фінансово-економічною кризою, держави відгукуються по-різному, але незмінним імперативом є не лише концентрація фінансових ресурсів, але й стимулювання соціальної активності громадян, оптимізація відносин влади, громадянського суспільства і бізнесу. Не так важливо, якими поняттями передається така стратегія — *society empowerment* (наділення суспільства відповідними повноваженнями) чи, приміром, *distributive governance* (розподільче управління). Головне тут — людина повинна постійно відчувати свою включеність у суспільні справи, підтримувати відповідний рівень трудової етики, ошадливо ставитися до ресурсів. У кризових умовах обов'язком влади є не тільки постійна турбота про громадянський мир, баланс стримувань і противаг, але й культивування в суспільстві культури компромісу, ідеологічної й релігійної толерантності, етики відповідальності.

Спостерігаючи щоденно за тими неймовірними порціями бруду й «компромату», що їх виливають один на одного українські політики найвищого рангу, якось незручно навіть порушувати

питання про культуру конфлікту — тим більше, що саме це словосполучення «не прижилось» ані у науковому, ані у політичному дискурсі. Українській ментальності взагалі не притаманне цнотливе ставлення до норм конфліктної взаємодії — діяли або за принципом «моя хата скраю», або вдавалися до силових сценаріїв «розрубання» конфліктів. Компроміс традиційно розглядався як поразка чи наслідок зради. Європейська традиція у ставленні до конфліктів інша — тут їх часто розглядають як засіб підтримання рівноваги, механізм «випускання пари». Тому й поняттям «культура у взаємодії» (*culture in interaction*) позначають не лише принципи ділового й особистісного спілкування, але й колективні уявлення, символи, коди, що структурують простір взаємовідносин, у пому числі й політичних.

Якщо глибше придивитися до витоків сьогоденішнього протистояння вітчизняних еліт, то за банальним «перетягуванням каната» проглядатиметься не лише боротьба за ресурси і симпатії виборців. Країна опинилася у стані своєрідної «компресії» (термін О. Ахієзера), спричиненої насамперед взаємозапереченням елементів традиційної і ліберальної політичної культури. Коли одна частина соціуму обстоює пріоритети етноорієнтованої моделі з преференціями для титульної нації, а інша орієнтується на полікультурність і захист прав людини, досягнення консенсусу є аж надто проблематичним. У таких умовах ані правова система, ані суспільна мораль не стимулюють належним чином заінтересованість індивіда у розвитку громадянської культури, культури конкуренції, культури довіри й відповідальності у будь-якій сфері міжгрупових і міжособистісних взаємин. Усе разом перетворює нашу політичну мову у різновид діалогу на комунальній кухні. Кожен бурхливо звинувачує опонента, не роблячи ані найменшої спроби адекватно оцінити ступінь власної відповідальності за стан справ. А неефективність і корумпованість судової системи взагалі виводить поняття «відповідальність» поза межі політичного поля.

Очевидно, що тягар такої «компресії» не під силу витримати навіть сильній державі. Українська ж традиційно слабка і, ніде правди діти, перебуває у стані значної економічної залежності і політичної нестабільності. Тому і її символічна система має переважно захисний, оборонний характер. Несприйняття інакшості супроводиться постійним пошуком ворога. Політика дедалі більше набуває виразних ознак «гіперреальності» — захмарні обіцянки і «прориви» не дістають жодного втілення в реальних діях.

Поки що системне очищення політики в Україні ще можливе на еволюційних шляхах, без руйнівних потрясінь і соціальних катаклізмів. Націленість на спільну справу, орієнтація на сумісність і консенсус здатні істотно зменшити градус конфліктності на поверхах влади, який уже «зашкалює». Лише створення сприятливого політичного клімату для виявлення соціальності зробить нарешті реальним прокламоване гасло свободи — як можливості для кожного «бути самим собою» (Е. Фромм). Бо і для влади, і для пересічного громадянина головне у свободі — розуміння необхідності самообмеження і постійний самоконтроль, орієнтація на життя у згоді з іншими і з довкіллям.

¹ Сутор Б. Политическая этика // Политическая и экономическая этика. — М., 2001. — С. 31, 34.

² Там само. — С. 44–45, 80–82.

³ Микитенко С. Енігма лідера, або Що може обіцяти політична кар'єра порядній людині, окрім втрати порядності. — К., 2001. — С. 12–19.

⁴ Гребенник Г.П. Проблема отношений политики и морали (Опыт конструирования макиавеллианско-кантианского метадискурса). — Одесса, 2007.

⁵ Див. примітку до українського перекладу статті К.-О. Апеля «Етноетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнюваність?» // Політична думка. — 1994. — № 3. — С. 117.

⁶ Див.: Социальная философия / Под ред. В.Н. Литвиненко. — М. 1995. — С. 168.

⁷ Оболенский А.В. Мораль и право в политике и управлении. — М., 2006. — С. 47.

⁸ Шульга М. Деструкція влади // Українське суспільство 1992–2008. Соціологічний моніторинг. — К., 2008. — С. 463–483.

⁹ Вебер М. Избранные произведения. — М., 1990. — С. 705.

¹⁰ Оболенский А.В. Мораль и право в политике и управлении. — С. 26.

¹¹ Див.: Бузгалин А.В., Калганов А.И. Социальная философия постсоветского марксизма в России: ответы на вызовы XXI века // Вопросы философии. — 2008. — №9. — С. 8.

¹² Орбан-Лембрик Л. Толерантність як основа адекватних взаємин у полікультурному світі // Соціальна психологія. — 2008. — № 4. — С. 73–85.

¹³ Рарот Х. Общее благо глобального мира. Глобализированный (унифицированный) мир и общее благо // Социология. — 2007. — №2. — С. 7–8.

¹⁴ Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. — М., 2000. — С. 21–40, 95.

¹⁵ Castells M. Communication, power and counter-power in the network society // International journal of communication — 2007. — №1. — P. 238–266.