

УНІВЕРСАЛЬНІСТЬ ЦІННОСТЕЙ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ

Універсальність цінностей європейської цивілізації зазвичай пов'язують з універсальністю демократії як «остаточної форми людського врядування» (Ж.-Ф. Ревель). Водночас універсальність демократії обмежена не лише спотвореннями її природного способу функціонування, які, за висновком Ж.-Ф. Ревеля, мають місце в сучасних розвинених країнах, а й так званою «проблемою демократичності» (П. Кільманзегг), що багато у чому зумовлена орієнталістським витлумаченням універсалізму як засадничої цінності європейської, зокрема, християнської етики. Чи існує інше, окрім орієнталістського, прочитання універсалізму і як воно може вплинути на сприйняття цінностей європейської цивілізації як універсальних?

Ключові слова: європейська цивілізація, європейські цінності, демократія, універсальність, універсалізм, орієнталізм.

Shulga M. Universality of values of European civilization. *The universality of the values of European civilization is associated with the universality of democracy as the "ultimate form of human governance" (J.F. Revel). At the same time, the universality of democracy is limited not only by the distortions of its natural way of functioning, which, according to J.F. Revel, take place in modern developed countries, but also with the so-called "problem of democracy" (P. Kilmanzegg), which is mainly caused by the orientalist interpretation of universalism as the fundamental value of European, in particular, Christian ethics. Does any other definition of universalism, except from the orientalist one, exist? How this definition can influence the perception of the values of European civilization as universal?*

Шульга Марина Андріївна – доктор політичних наук, професор кафедри державного управління Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Key words: *European civilization, European values, democracy, universality, universalism, orientalism.*

Загальновизнаним аргументом на користь універсальності досвіду європейської цивілізації зазвичай вважають повагу до демократії, яка, з одного боку, є тією цінністю-принципом, що базується на духовному, моральному та історичному спадку європейських народів і є засадничою стосовно Європейського Союзу [Див.: 2; 11]. А з іншого – зарекомендувала себе як «остаточна форма людського врядування» (Ж-Ф. Ревель) і, як така, дала поштовх виникненню нового вірування, в основі якого – «обоження західної ліберальної демократії» (Ж-Ф. Ревель). Так що «на всіх континентах множаться численні конференції, де співають хвалу новій богині – не просто демократії, а демократії всесвітній, суцільній демократизації світу, що й годі піддавати сумніву її існування» [8, с. 15].

Однак демократія не є надприродною сутністю (віра в яку – це визначальна характеристика релігійної свідомості). Вона, скоріше, сутність метафізична (поряд зі свободою та справедливістю) та юридична (поряд із законом і правом). Як така, демократія потребує не стільки віри у власне «автоматичне імплантування» (Ж.-Ф. Ревель), скільки «конституційних дебатів» (Л. Зідентоп) та «глобальних моральних діалогів» (А. Етціоні) з приводу як універсалістської сутності демократії загалом, так і універсальної природи прав людини зокрема (П. Рікер, Ю. Габермас, Е. Саїд). Це зумовлено тим, що, по-перше, «демократія виявляється єдиним режимом, через свої засадничі закони пов'язаним із правами людини і за якого кожен громадянин може вимагати їх утілення, принаймні приблизного» [8, с. 77]. А по-друге – «сам по собі концепт демократії зовсім не тотожний концептам свободи, поваги до прав людини чи їх усвідомлення» [8, с. 85]. Потрібна ще гарантія того, що «демократична влада не порушить засадничих свобод людської особистості, отже, попередньо слід домовитися, що саме вважати непорушними засадничими свободами» [8, с. 85].

У будь-якому разі ми маємо справу з проблемою демократичної легітимності, невирішеність якої, за висновком Л. Зідентопа, спричиняє «загрозу демократії», а отже, опосередковано, змушує замислитися і над тезою про універсалізм

європейського досвіду демократичного влаштування людського життя. Адже, скажімо, передача Брюсселю частини повноважень держав-членів не супроводжувалася жодними публічними дебатами, здатними створити у суспільстві клімат згоди. Зосередження влади у Брюсселі не супроводжувалося наданням їй відповідної легітимності. Водночас за риторикою про економічну та політичну інтеграцію приховується основна тенденція – стрімка концентрація влади у Брюсселі [3, с. XXXVII, 1].

Як наслідок – політична діяльність у ЄС стає дедалі більш філігранним процесом прийняття рішень у дедалі ширшому колі повноважень загальноєвропейського центру. І якщо в країнах-учасниках згода стосовно прийнятих законів є такою, що може бути відкликана шляхом виборів, то відповідь «так» на різні європейські договори відкликаною бути не може. Це тягне за собою низку запитань, а саме: 1) як ставляться європейські народи до процесу євроінтеграції; 2) скільки Європ і яких Європ вони хочуть; 3) які інтеграційно-політичні цільові установки потребують їхнього схвалення, а які ні; 4) якими добрими, узгодженими підставами можна виправдати те, що ЄС реалізує свою юридичну владу над більш як трьохсот шістьдесятьма мільйонами громадян; 5) якими можуть бути способи впливу громадян на європейську політику та інституції ЄС та яким чином преференції громадян можуть враховуватися під час прийняття рішень у ЄС; 6) якою має бути роль урядів як представників своїх громадян на загальноєвропейському рівні, та яке значення має обстоювання урядами інтересів своїх громадян заради прийняття спільного рішення [5, с. 33]. Доки ці запитання лишаються без відповіді, доти принцип демократичності в європейському контексті може мати лише символічне значення [6, с. 51].

До того ж, зазначає Л. Зідентоп, жоден аргумент, що наводиться на користь прискорення європейської політичної інтеграції – запобігання військовому конфлікту; завершення створення і збереження спільного ринку та єдиної валюти; контроль і стримування німецької могутності; відстоювання своїх інтересів у конкуренції зі США та зростаючими «азіатськими економічними гігантами», – нічого не говорить ані про майбутній конституційний устрій ЄС, ані про бажаний розподіл повноважень

і влади усередині нього. Жоден із цих аргументів реально не торкається проблеми демократії у Європі [3, с. 30, 34–35].

Остання, за висновком Ж-Ф. Ревеля, пов'язана ще й з низкою «викривлень», якими помічена демократія в сучасних розвинутих країнах і які зумовлені «складністю проблеми демократії» [8, с. 387–455]. По-перше – це корупція, яка стає «системною» і свідчить про нівелювання громадського контролю над управлінням суспільними фінансами. Корупція не вкладається більше в класичні службові злочини (посадова несумлінність, хабарництво, розкрадання, підкуп), а набуває витончених форм, які ледь торкаються країв Карного кодексу, ніяк не підпадаючи під його юрисдикцію. Корупція присутня і тоді, коли хтось використовує політичну чи адміністративну владу поза цариною її легітимного застосування задля отримання грошового чи натурального зиску для себе або своїх родичів, друзів чи прихильників. Головними критеріями тут є родинність, політичні переконання, компенсація за надані послуги, нагорода за непохитну відданість.

По-друге – це перетворення демократії на різновид комерційної реклами. Витонченість технік переконання, одержимість піаром, апеляція до імпульсів, а не до рефлексії, панування пустих обіцянок – становлять передвиборче мистецтво, що реалізується у «гротескному танці взаємного відчуження між кандидатами на обрання та виборцями». Мистецтво досягнення успіху на виборах, яке полягає у змушуванні народу обрати саме себе, не завжди тягне за собою спроможність обраного урядувати. «Тож одна із граней звиродніння демократії розкривається тієї миті, коли “віртуози електорального процесу” перебирають у свої руки важелі політичного керування, навіть не відрізняючись здібностями чи чесністю, яких воно потребує» [8, с. 402]. Після виборів той самий принцип некомпетентності й вигод, що спонукав до здобуття влади, зумовлює також і призначення на державні посади, що не є виборними. Отже, ті керівники, які привертають на свій бік прихильність електорату за рахунок платників податків і зневажають при цьому закон, уже не є демократами, навіть якщо вони були обрані легітимно.

По-третє – це, з одного боку, зростаюче віддалення політичного класу від виборців, а з іншого – байдужість громадян

до суспільної справи, наслідком чого стає послаблення їх участі у громадському житті, зокрема, у виборах. Це ставить під сумнів легітимність представницьких органів. Наприклад, про який представницький характер Європарламенту може йтися, коли в обранні його делегатів брали участь менше половини зареєстрованих виборців, а в деяких країнах – менше сорока відсотків. Понад те, коли в голосуванні не бере участі більшість виборців, воно не може розглядатися як «загальне» чи як виразник загальної волі. Тотожність суверенного народу і загального виборчого права стає міфом, якщо показники участі у виборах не перевищують певного рівня.

Байдужість громадян виявляється у «демократичній зневірі», ознаками якої є зневіра у законі, адже відповідальності перед ним уникає сама держава та її «друзі»; переконанні у тому, що справжні шляхи до успіху пролягають поза законними можливостями, які передбачені наявними інституціями, а самі ці можливості є лише спектаклем для обслуговування приватних інтересів можновладців; розумінні того, що принципове обстоювання своїх прав має своїм результатом лише тривалу, виснажливу й марну боротьбу, а вплинути на керівників демократичної держави можна за допомогою не аргументації, а «скандалу у пресі, маніфестації чи акту насилля».

По-четверте – це розділення свободи і права, тобто розуміння свободи вже не як здатності виробляти закони (які після ухвалення необхідно виконувати), а як дотримання індивідуальних або партикулярних вимог, аж до вкрай дикунських, не скутих жодними умовами й обмеженнями законності.

Перераховані вади демократії, на думку Ж.-Ф. Ревеля, можуть призвести до того, що навіть за формального збереження демократичних інституцій зникне сам дух демократії й вона втратить здатність до розвитку й оновлення. Фактично у Ж.-Ф. Ревеля демократія є не стільки «єдиною формою дієвого управління», скільки низкою проблем, які пов'язані із функціонуванням цієї форми, більш того, низкою вад такого функціонування, без подолання яких демократія, лишаючись «найпридатнішою до

вдосконалення формою політичного устрою», ще має довести в умовах «нових небезпек» свій статус «остаточної форми людського врядування» й, тим самим, підтвердити свою універсальність.

Стосовно останнього цікавими можна вважати спроби європейських дослідників використати християнський спадок, адже, за висновком Л. Зідентопа, моральні принципи, вироблені християнством, до сьогодні становлять фундамент європейського громадянського суспільства [3, с. XLI]. Це, з одного боку, тягне за собою заперечення універсальності досвіду європейської цивілізації, а з іншого – дозволяє отримати нове її прочитання.

Виправданість апелювання до християнських засад «вільних пан'європейських інститутів» (Л. Зідентоп) пояснюється двома аргументами. По-перше, географічно «європейське» локалізується у тій частині континенту, де християнство не зазнало тривалого впливу з боку Візантії та де мав місце творчий синтез християнської і варварської (кельтської і германської) традицій. Саме тому християнство, писав Ф. Бродель, поряд із гуманізмом було і залишається важливою складовою європейської думки. «... гуманізм звеличує людину, звільняє її, але при цьому зменшує частку божественного, хоча й не забуває Бога уповні» [1, с. 334]. Ось чому європець і нині, «будучи в своєму загалі атеїстом, все ж таки лишається вірним християнській етиці, адже фундамент його поведінки закладений у християнській традиції [1, с. 328].

Звідси – другий аргумент. А саме: важливою складовою християнської етики є універсалізм як догма християнського віровчення. Цей аргумент тлумачиться по-різному. Скажімо, у вже згаданого Л. Зідентопа [3, с. 236–266], християнський універсалізм є синонімом рівності людей перед Богом, на якій базується їхня індивідуальна свобода. Християнство заклало моральні основи сучасної демократії, оскільки саме воно надало індивідам морального статусу синів Божих, акцентувавши необхідність моральної реакції на індивідуальну свободу, зумовлену рівністю людей перед Богом. Тим самим християнство звернулося до внутрішнього світу людини й вказало, що особисті мотиви як спонукальна причина її дій вищі за будь-які усталені соціальні норми.

Фактично це означає, що розуміння природи речей дане нам нашою совістю і залежить не від нашої належності до певної групи, а від нас як індивідуумів. Якщо ж ніхто не народжується із вродженим правом наказувати (як й із вродженим обов'язком підкорятися), то має існувати сфера, де людина повинна приймати рішення самостійно й сама управляти своїми вчинками без примусу з боку інших людей чи держави, керуючись виключно власною совістю. Звідси – можливість розрізнення публічного і приватного життя та окреслення меж легітимного використання державної влади; можливість поєднання громадянських свобод із самоуправлінням; принцип «рівної свободи» як основи сучасного лібералізму; універсалізм європейських норм, сформульованих у вигляді прав і обов'язків індивідів, а не характерних особливостей груп; і, загалом, головний аргумент на користь демократичного суспільства – повага до моральної рівності всіх його членів та гарантія рівної свободи. «Віра в те, що люди повинні за законом мати свободу жити так, як їм хочеться, пояснює прагнення Заходу всюди у світі зробити повагу до прав людини показником політичної легітимності» [3, с. 249–250].

Християнство з його тезою про рівність людей дозволяє осмислити плюралізм не як плюралізм групових цінностей, а як плюралізм цінностей індивідів, що здійснюють свій вибір у межах закону, який не лише захищає особисту свободу, а й прокладає її межі. Такий плюралізм передбачає як моральний універсалізм, так і принцип рівної свободи, які вкупі гарантують захист індивіда від свавілля та соціального тиску, що зумовлені груповою чи релігійною солідарністю. Модель суспільства, що базується на християнській та ліберальній концепції духовної рівності, передбачає добровільну асоціацію, яка виникає із акту вільного волевення й апелює до совісті та вибору, а не до родинних зв'язків чи успадкованого становища в суспільстві. Таким чином, християнське вчення про духовну рівність, яке сформувало сучасний лібералізм, було й залишається викликом багатьом традиційним суспільствам [3, с. 251].

Крім цього, ідея саморегулювання індивідом своїх вчинків, яка міститься в християнстві, є вихідним елементом концепції самокерованого суспільства. Якщо ця ідея відсутня – під сумнів ставиться здатність суспільства до самоуправління, створення та підтримки вільних політичних інститутів. Опора на совість та вільний вибір, на протывагу примусовим формам об'єднання і підпорядкування, духовна рівність, моральний самоконтроль та повага прав людини становлять дух європейської цивілізації, яка заперечує будь-які підстави для нерівного поводження з людьми. «Положення про те, що суспільство складається із індивідів, кожний з яких має власну онтологічну визначеність, є еквівалентом християнської тези про рівність душ перед Богом» [3, с. 261].

Розцінювання християнства як основи сучасного лібералізму дозволяє зрозуміти той факт, що справжній лібералізм накладає суворі обмеження на багатоманітність, якщо остання загрожуватиме «духовній рівності усіх людей», ставить під сумнів віру в те, що всі люди мають рівний статус і тому мають рівні права на справедливість. Справжній лібералізм захищає не стільки культурне розмаїття, скільки свободу вибору. Прихильність демократії потребує тому чіткої відповіді на запитання, чи визнаємо ми основні права людини як своєрідний природний закон, чи ні?

Скажімо, іслам, підпорядковуючи людину волі Аллаха, вимагає від неї суворого дотримання правил, а не підпорядкування вимогам совісті. Ось чому іслам не породив культур, в яких би відмінність між суспільним і приватним, між конформізмом і моральною поведінкою відігравала б центральну роль. Саме цим пояснюються ті труднощі, з якими зіткнулися ісламські держави внаслідок спроб ввести у себе представницьке правління [Див.: 3, с. 257–259]. Міркування Л. Зідентопа про християнський універсалізм як основу європейської демократії дозволяє стверджувати, що в нього універсалізм європейської цивілізації є елементом дискурсу орієнталізму, тобто фактично аргументом на користь її вищості (яка тут є синонімом універсальності) над східними цивілізаціями [Про дискурс орієнталізму див.: 9].

Дещо по-іншому християнський універсалізм у контексті теми європейської демократії тлумачиться Ю. Габермасом. Зважаючи на секуляризацію, що є однією із характерних рис європейської ідентичності, Ю. Габермас веде мову про універсалізм як про «правову і моральну основу ліберального порядку». «У точному розумінні універсалізм – це егалітарність індивідуалізму розумної моральної установки, яка потребує взаємного визнання, інакше кажучи, рівної поваги і визнання інтересів кожного» [10, с. 28]. Універсалізм тому – це не стільки «розумна загальність», скільки рівна повага та рівне право кожного на індивідуальність, право «бути іншим». Такий універсалізм «змушує визнати відносність власного погляду у перспективі рівноправної іншої позиції» [10, с. 37–38]. На практиці це означає, що «незахідні культури мають право оволодівати універсальним змістом прав людини, виходячи із власних ресурсів та у власному прочитанні, прив'язуючи їх до власного досвіду та інтересів» [10, с. 38]. Адже цінності, навіть ті, що заслуговують глобального визнання, не існують у вакуумі й не підлягають експортуванню. Вони набувають обов'язковості лише в нормативних суспільних системах та практиках певних культурних життєвих форм.

У цьому контексті П. Рікер зазначає, що будь-які універсальні твердження, в тому числі й такі, як права людини, мають бути винесені на обговорення. «Наприклад, ми можемо стверджувати, що деякі права на свободу слова, не будучи поки частиною інших культур, є універсальними. Це всього лише твердження, і воно залишається таким доти, доки його не визнають інші» [4, с. 50]. І лише дискусія з Іншим може, зрештою, переконати опонента, що ці права – універсальні. У протилежному разі, зазначає Ю. Габермас, підозру, що будь-який універсалістський дискурс є всього-навсього прикриттям для партикулярних інтересів, не можна вважати безпідставною [10, с. 181].

Витлумачений таким чином християнський універсалізм та й християнський спадок у цілому становлять неодмінну умову зазначеної дискусії. Адже християнство, зазначає Ю. Крістева, подібно до решти монотеїстичних релігій, із самого початку

намагалося визначити поняття «інший». Засвідчуючи тим самим, що проблема універсалізму невід’ємна не стільки від проблеми визначення «іншого», скільки від проблеми ставлення до нього. (Спосіб, яким ми визначаємо «іншого», диктує відповідний спосіб ставлення до нього). «Уявіть собі, що до вас у двері стукає мандрівник. Відповідно до Біблії, вам належить поставитися до нього як до Бога – засвідчуючи святість і виключність інших» [4, с. 22]. Саме спроба позитивного визначення християнством «іншого» є важливою складовою спадку західної думки. Складовою, що свого часу була підхоплена Просвітництвом і яку сьогодні «ми повинні всебічно розвивати, збагачувати й культивувати» [4, с. 22]. І, навпаки, згода із різноманітністю й співіснуванням культур, зокрема, «гостинність щодо суспільних норм іноземців і біженців», згідно із Романо Проді, будуть першими кроками до «пробудження християнської душі Європи» [7, с. 45–55]. В будь-якому разі, наголошує Ю. Габермас, визнання відмінностей – «взаємне визнання іншого в його інакшості» – може і повинно стати визначальною рисою європейської ідентичності [10, с. 44].

До того ж, зазначає Ю. Габермас, Європа пережила досвід конфесійного розколу і секуляризації суспільства. Досвід, який змусив європейців замислитися над своїм аж ніяк не винятковим становищем усередині відмежованого від наукового знання дискурсу, що виявився поділюваним ними із представниками інших релігій. «Рефлексія стосовно релігії, яка дозволяла їй вчитися бачити себе очима іншого, мала серйозні політичні наслідки» [10, с. 16]. А саме: європейці зрозуміли, чому вони мають відмовитися від насилля, в тому числі і насилля, організованого державою, як від засобу здійснення своїх релігійних прагнень та амбіцій.

Стосовно демократії і прав людини це може означати принаймні дві речі. По-перше: «Демократична конституція допускає протести дисидентів, які ведуть свою боротьбу, вичерпавши усі правові засоби, але за умови, що це протистояння, яке порушує багато правил, спирається на конституційні норми й здійснюється способами, що надають їхній боротьбі характеру

ненасильницької апеляції до більшості, заклику ще раз осмислити прийняті рішення» [10, с. 28]. По-друге – саме універсалістська сутність демократії і прав людини забороняє насаджувати їх «вогнем і мечем» [10, с. 37]. «Універсалістські претензії на загальну значущість, що їх Захід пов’язує зі своїми «базовими політичними цінностями», тобто з процесом демократичного самовизначення, переліком прав людини, не слід плутати з імперськими прагненнями – нібито форма політичного життя і культура однієї, хай навіть і давньої, демократії є прикладом для всіх суспільств» [10, с. 37].

-
1. Бродель Ф. Грамматика цивілізацій / предисл. М. Эмара; пер. с фр. Москва: Весь мир, 2008. 552 с.
 2. Договір о Европейском Союзе. URL: <http://eulaw.ru/treaties/teu> (дата звернення: 25.03.2017)
 3. Зидентоп Л. Демократія в Європі / пер. с англ.; под ред. В. Л. Иноземцева. Москва: Логос, 2001. 360 с.
 4. Керни Р. Диалоги о Европе / пер. с англ. Москва: Весь Мир, 2002. 320 с.
 5. Кільманзегг П. Г. Інтеграція та демократія // Європейська інтеграція / уклад.: М. Яхтенфукс, Б. Колер-Кох / пер. з нім. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2007. С. 33–50.
 6. Кільманзегг П. Г. П’ять років потому – післямова до другого видання // Європейська інтеграція / уклад.: М. Яхтенфукс, Б. Колер-Кох / пер. з нім. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2007. С. 51–55.
 7. Проді Р. Задум об’єднаної Європи / пер. з іт. К. Тищенко. Київ: К.І.С., 2002. 140 с.
 8. Ревель Ж.-Ф. Відживлення демократії . Київ: Критика, 2004. 589 с.
 9. Саїд Е. Орієнталізм / пер. з англ. В. Шовкун. Київ: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. 511 с.
 10. Хабермас Ю. Расколотый Запад / пер. с нем. Москва: Весь мир, 2008. 192 с.
 11. Хартия Европейского Союза об основных правах. URL: <http://eulaw.edu.ru/spisok-dokumentov-po-pravu-evropejskogo-soyuza/uchreditelnye-dokumenty/hartiya-evropejskogo-soyuza-ob-osnovnyh-pravah/> (дата звернення: 24.03.2017)