

# ФІЛОСОФІЯ

---

*Герасимова Е. М.  
Національний педагогічний університет  
імені М. П. Драгоманова*

## **ПРОБЛЕМА “ЕКОНОМІЧНОЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ” В СИСТЕМІ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ**

На початку глибоких економічних трансформаційних змін в Україні політичною елітою був проголошений курс на всебічний розвиток соціально-економічної демократії, який задекларувавши найгуманніші соціальні цілі господарського процесу сучасної цивілізації, пропагував інноваційний розвиток продуктивних сил, економіко-господарське розкряпачення особи, плюралізм в системі відносин власності тощо. Але прагнення миттєво створити сучасну цивілізаційну модель економічної культури, перескочивши з системи загального тоталітаризму, яка охоплювала всі сфери суспільства, до демократії європейського зразка, є дотепер цілковитою ілюзією.

У механізмі ринкових перетворень в Україні не завжди враховувалося те положення, що економічні реформи є тільки інструментарієм для реалізації гуманітарних завдань соціального поступу, критерієм якого в державі є розвиток комфортних економіко-господарських засад стабільного матеріального існування людини, її соціальна захищеність та відчуття соціальної справедливості у суспільстві. “Чуття справедливості потрібне окремій державі у трьох її завданнях: при заснуванні демократії, в її інституційному та законодавчому розвитку і для дій в межах функціонування інституцій і законів” [1], – такий підхід повністю імпонує внутрішньому суперечливому стану українського суспільства. Сьогодні реальна ситуація майнової диференціації, злиденність достатньо великої частини населення країни, відсутність стабільності в економічно-господарській сфері заперечує проголошені соціально-економічні ідеали та визначає не тільки антидемократичний вектор українських економічних реформ, а й викликає масове соціальне обурення більшості верств населення відчуттям такої несправедливості по відношенню до себе з боку держави і суспільства.

Сучасна світова ринкова економіка за суттю своїх відношень утворює своєрідний моральний вимір людського існування, що пов’язує собою дві такі найважливіші складові як добро та користь. Онтологічний аспект співвідношення даних категорій сприяє вирішенню дилеми між поняттям загальної моральності в сфері ринкових відносин та особистими економіко-господарськими інтересами людини. Відбувається процес визнання іманентного характеру належності моральних принципів як для кожної людини, так і для ділового спілкування в умовах ринкової системи. Тим самим така позиція вимагає від суб’єкта економіко-господарських відносин хоча б умовного дотримання моральних норм

заради не нанесення шкоди у збалансований процес функціонування ринкового механізму, а також суспільним відносинам в багатьох інших сферах прояву, в яких він також приймає участь як громадянин. Але коли справа стосується конкретних умов існування та функціонування власного бізнесу, то вчинками людини починає керувати прагнення отримання егоїстичної вигоди і значення духовно-моральних цінностей зніжується, а то і зовсім відкидається

Завжди справедливість вважалася одним з принципів, що регулювала взаємовідносини між людьми з приводу розподілу, перерозподілу, обміну, даруванні та було опорною інституцією у системі соціальних цінностей, тобто соціальна справедливість стає визначальним принципом і нормою суспільного життя: “як міри соціального добра для кожного, пропорційного співвідношення заслуг людини перед суспільством та винагороди за них, як ступеня соціальної рівності всіх членів єдиного громадського суспільства”[2]. Відповідно, соціальні цінності розуміються у самому широкому сенсі і тому з самого початку включали в себе принципи економічних відносин – це свобода господарського вибору, високі доходи та матеріальне благополуччя, ознаки престижу та відповідний соціальний статус, сприятливі можливості розвитку і реалізації підприємницьких здібностей тощо.

Дослідження та формування проблеми “економічної справедливості” здійснюється практично вже з перших творів Аристотеля, Платона, Сенеки. Давньогрецькі класики філософії починають розглядали справедливість як варіант громадянської добродетності та пропорційної рівності: “є пропорційна рівність в тому, що той хто має багато майна робить великий внесок, а той хто мало – маленький внесок, і так само в тому, хто виконав багато роботи отримує багато, а хто мало – отримує мало”[3], – надалі Аристотель поділяє справедливість на приватну і суспільну, але приватна не є повною і він додає до її значення дружні стосунки між громадянами. Справедливість в процесі формування базових цінних установок античної демократії виводить принцип єдності мікро- та макрокосмосу, а суперечність між суспільним благом й особистою користю вирішується за допомогою евдемонії як ціннісного вираження активного громадського способу життя, що допускає їх етичну єдність. Більше того, всі інші чесноти визначаються похідними від категорії справедливості та є обумовленими розмаїтістю суспільних функцій таких як поміркованість, мужність, повага тощо.

В процесі звернення до вітчизняної філософської традиції зазначеної проблеми було з’ясовано, що категорія “економічної справедливості” розглядається в контексті соціально-філософського аналізу взаємовпливу християнської і економічної культур Київської Русі у найбільш відомих пам’ятках економічної думки, таких як “Правда Руська”, котра засвідчила наявність першої національної економічної платформи та економічне “моління” Данила Заточеника; подальший аналіз особливостей розвитку економічних моральних принципів спостерігається в економічному світогляді С. Оріховського-Роксолана, І. Вишенського, П. Могили, Л. Барановича, “економічних гріхах” І. Гізеля, в економічній етиці Ф. Прокоповича, Г. Сковороди та багатьох інших українських мислителів, що були християнськими церковними діячами.

В докапіталістичних формаціях господарювання економічна діяльність та її принципи нерозривно пов’язувалися з дуже складними релігійними, сімейними та політичними уявленнями людей, в яких ті що стосуються безпосередньо процесу господарювання, обміну та розподілу займали тільки певну частину. В даний період теорію моралі

характеризує принцип морального обов'язку, який походить з самої природи речей: "Моральность – это тоже самое, что правда по существу дела (Sachgerechtigkeit), она не может заключаться в абстрактном противопоставлении морально долженствования деловым экономическим аргументам. Поскольку в экономике никогда полностью не удавалось выдержать разграничение описывающих и предписывающих предложений, то всегда преобладало "экономическое естественное право"[4]. Можна зазначити, що релігійно-сімейна мораль дієвим чином не містила жорсткої регламентації економічних відносин на чітко визначеному принципі економічної справедливості, тем не менш можна визначити декілька основних напрямлень суттєвого впливу такого підходу: по-перше, релігійні моральні норми впливали на визначення головних цілей економічної діяльності людини, тобто на формування термінальних цінностей; по – друге, моральна система зазначених міркувань обмежує використання таких "засобів" як крадіжка, шахрайство тощо, тобто обмежуються несправедливі засоби досягнення економічних цілей; по – третє, і іудейська, і християнська, а надалі у більшому ступені ісламська релігії впливають на економіку не тільки змістом свого віровчення, скільки самим фактом того, що навколо них формуються впливові ділові кола економіко-господарської сфери, які визнають не тільки питання справедливості обміну, розподілу тощо, а й всі інші етичні норми і пов'язуються при цьому між собою стійкими соціальними зв'язками.

Процес виділення економічної діяльності в окрему сферу соціуму з відповідною системою спеціальних законів відбувається лише в період формування і розвитку капіталістичних відносин та вперше з'являється в роботах Д. Манделіа. К. Маркс розглядає цей період водночас як звільняючим процесом для стану людини, так і процесом відчуження в соціально-економічній системі, тому питання моральності капіталізму вже виходить за межі індивідуальної етики і набуває багатогранний характер. Так, наприклад, в природно-правовій концепції Дж. Локка право на власність займає перше місце і включає в себе право на життя і свободу. Право власності стає більш священною, ніж саме існування її емпіричного носія. Така парадоксальна ситуація створюється тому, що власність з точки зору Дж. Локка включає в себе працю.

Показовою рисою соціально-економічних реалій періоду Нового часу стають принципи максимального отримання доходу, а формування системи комерційно-підприємницької мотивації на пряму починає пов'язуватися зі звільненням людини від релігійних та звичаєвих забобів. Відповідно, до таких запитів часу Т. Гоббс виводить засади моральної нейтралізації прагнення прибутку, а економічна справедливість стає однією з основних максим нової ранньобуржуазної правосвідомості.

Далі питання процесу моральної нейтралізації максимального досягнення прибутку та соціального звільнення працівника розглядається через систему прав власності в роботах Г. Гегель та І. Фіхте, тобто розширення майнових прав власника повинно відбуватися паралельно з необхідністю ліквідації права власності на свободу інших суб'єктів ринку, що дає можливість вводити в реальну дію економічні закономірності розподілення благ та оцінку соціально-економічних відносин за критеріями ринку.

"Чисте підприємництво" знаходить собі "підтримку" в максимі "категоричного імперативу" І. Канта, який вже сам по собі створює механізм відповідності реальних мотивів його поведінки моральному закону: "Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству" [5], – якщо людина не буде дотримуватися

цього принципу вона не тільки не зможе сприяти культурному прогресу, а й не зможе вижити, тобто Кант шукає такий етичний консенсус, який поєднав би як цинічний практицизм людини, так і прогресивний моральний фанатизм.

В процесі генези капіталістичних відносин вперше з'являється реальний свідомий інтерес до рентабельної та прибуткової праці вільного господаря, який стає основою формування високоефективного виробництва. Відповідно, народжується новий для традиційного суспільства тип працівника дуже чутливо до сутності принципів економічного стимулювання: "Вони були людьми з яскраво вираженими якостями моралі, які пройшли сувору життєву школу, обачливими і рішучими одночасно, людьми стриманими і сміливими, помірними і впертими, людьми з принципами"[6], – таку характеристику дає М. Вебер першим представникам ринкових відносин і здійснює серйозний аналіз проблемі взаємодії процесів індивідуалізації і суб'єктивізації з процесом раціоналізації в системі ринкових відносин. Суть їх взаємовпливу полягає в тому, що звільнення індивідуальних цільових прагнень через їх вільну координацію за допомогою ринку призводять до такої форми раціональності, яка вже не вимагає від суб'єкта економічних відносин підпорядкування всезагальній цілі або цінності прийнятої в суспільстві. Створюється можливість здійснення таких цілей за рахунок сприятливих соціальних умов, причому з найменшими зусиллями, тобто виникає ситуація об'єднання всіх індивідуальних цілей, включаючи матеріально-ціннісні вимоги, суспільства за допомогою цінних та інших економічних механізмів в єдиний ринок. Причому в таких умовах є відсутнім механізм примусу, через те, що цінності стають загальноновизнаними, а їх критерії раціональності виводяться не з суб'єктивних, а, навпаки, з об'єктивних цілей індивіда.

В умовах сучасного розгортання глобалізованого світу зростає значення і визнання міждисциплінарних досліджень проблеми впливу ціннісно-світоглядних пріоритетів як індивідуального, так і суспільного характеру на процес соціально-економічного поступу цивілізації. Сьогодні важливою орієнтацією аналітичних досліджень моральності економіко-господарської системи є їх звільнення від механічної моделі використання її норм в системі економічного сцієнтизму та створення нових структурних ознак, які відповідають вимогам сучасного інформаційного суспільства, такі підходи знаходять своє відображення в роботах західних філософів Дж. Ролза, Д. Белла, Ф. Хайека, П. Фейєрабенда, Дж. Сороса, Р. Нозіка, П. Козловски та багатьох інших.

Своєрідним варіантом сучасного уявлення про економічну справедливість на принципі поєднання моральних засад християнської економіки з реаліями господарського життя пропонує відомий український економіст С. В. Мочерний: "Якщо економіка базується лише на врахуванні егоїстичних інтересів людини (*Homo economicus*), що нібито, згідно з економічним вченням А. Сміта, дає можливість врахувати суспільні інтереси, то в ній, за словами російського філософа М. Бердяєва, панує ідеологія буржуазного господарства. Якщо на перше місце у господарському житті висувуються інтереси служіння іншим людям, суспільству загалом, то це відповідає соціалістичній ідеології, яка ближча до християнства. Якщо економіка кожної країни будуватиметься на дотриманні принципів християнської економіки, то вона наблизатиметься до божественної. Можливо саме тому М. Гоголь порівнював господарювання з розмовою з Богом, а Г. Сковорода говорив про божественну економіку. Зміцнення засад християнської економіки допоможе людству відвернути такі явища, названі Іоанном Богословом ознаками кінця світу"[7], –

наразі, ми спостерігаємо ситуацію повернення, так званого, виключно “об’єктивного” економічного знання до системі цінностей сакрального рівня християнського віровчення, через екзистенціальний характер існування самої людини.

В роботах українських вчених-економістів, які безпосередньо займаються проблемами вітчизняної економічної думки, економічна справедливість розглядається з точки зору базової категорії єдиної цивілізаційної економічної культури в творах С. М. Злупка, П. М. Леоненка, І. С. Коропецького, В. Л. Арутюнова, А. А. Мазарами В. Д. Базилевича тощо; безпосередніми першоджерелами, які створюють основу такого підходу та використовуються автором для вирішення зазначених в публікації проблем є твори М. Туган-Барановського, С. Подолинського, М. Бунге Д. Піхно, І. Вернадського, С. М. Грушевського, П. Куліша, І. Я. Франка, М. П. Драгоманова та інші роботи відомих українських мислителів відповідної історичної епохи; базовими для даного дослідження стали праці теоретико-методологічного рівня таких відомих сучасних українських філософів як М. В. Попович, І. В. Бичко, В. П. Андрущенко М. І. Михальченко С. Б. Кримський тощо.

Таким чином, справедливість розглядається з таких філософсько-методологічних ракурсів як етичний принцип, з точки зору правосвідомості, у розумінні сучасної політики та журналістики тощо, але розв’язання проблеми економічного змісту категорії справедливості в контексті соціально-філософського знання залишається невирішеною дотепер і становить мету даного наукового дослідження.

Формування специфіки розуміння суспільствознавчої проблеми економічної справедливості належить Аристотелю. Він формує традицію поділу справедливості на два види: перша – це розподільча або дистрибутивна, вона пов’язана з розподіленням всіх матеріальних благ між членами будь-якого спільноти, причому справедливість полягає в тому, щоб обмежена кількість благ розподілялася пропорційно заслугам перед даним суспільством; другий вид пов’язаний з процесом обміну і справедливість має урівнювати сторони, що приймають участь в обміні, причому тут поважність особи не приймається до уваги. Аристотель також першим пропонує вільні умови складання договору, але визначає наявність в ньому справедливих положень, тим самим він закладає основи економічної теорії справедливої ціни.

Безумовно, економічна справедливість з самого початку свого дослідження виступає як проблема рівності людей і головною її складовою є вимога дотримання такої рівності. Першим самим простим змістом справедливості стосовно вимоги рівності було древнє правило взаємної відплати, що закріплювався інститутом кровної помсти: “Поступай по відношенню до інших так, як вони поступають по відношенню до тебе”, – це було правило тальйону (від лат. talio - помста). Але головним в ньому, крім обов’язковості виконання, була заборона на перевищення ущербу в момент помсти відносно нанесеної шкоди. Такий підхід в системі застосування тальйону з нормативної точки зору встановлював своєрідні справедливі умови у з’ясуванні стосунків між людьми і гарантував перехід від дикості до варварства, а надалі і до іншого принципу справедливості у вигляді золотого правила моралі. Але яким би не було бажання справедливо забезпечити рівність в системі тальйону дійсну рівність в конкретних суспільних умовах встановити не можна. Перш за все тому, що до уваги приймаються тільки зовнішнє розподілення благ, при цьому практично не враховується внутрішня зміна суспільних відносин головним положенням яких виступає співвідношення поняття справедливості у площині “добро – зло”, що пов’язане з засобами

відплати у вигляді вбивства, знищення майна тощо. У зв'язку з цим, виникає питання волі або характеру злої волі, яка може змінюватися лише завдяки свободі приймати рішення, тому дозвіл на можливість вільного вирішення дозволяє людині бути моральним суб'єктом, а не тільки частиною свого роду.

В реальних умовах суспільного життя правило тальйону вже не є основним правилом поведінки, але воно не може бути повністю перекрито “золотим правилом” і зберігається як одне з правил взаємовідносин між людьми на рівні стереотипу, а також як одного з найбільш зрозумілих способів з'ясування стосунків, особливо в економіко-господарській сфері. Отже, важливим положенням стає те, що з розвитком морально-правової свідомості категорія “економічної справедливості” перестає зводитися виключно до рівності як такої.

Звертаючись до лексико-семантичних обставин значення поняття справедливості, з'ясуємо, що етимологія слов'янського значення слова “справедливість” вочевидь пов'язана зі словом “правда”, у свою чергу, старинне значення слова “правда” уособлювало поняття встановленого закону, наприклад, “Руська правда”. В європейських мовах дане слово походило від латинського “justitia” – “юстиція”, а з грецької “dikaios”, що вказує на зв'язок з юридичним законом. Як бачимо, пріоритетність акцентів даного поняття у відмінних ментальних утвореннях вимагає його подальшого врахування в процесі розвитку змістовного характеру справедливості у соціально-економічній системі.

Слов'янський контекст надає поняттю рівності не юридичний, а економічний сенс, що полягає у вирівнюванні спочатку майнових можливостей, а потім і людей як таких. Общинний ідеал майнової рівності не зміг реалізуватися як рівність в багатстві. Економічна злиденність формувала уявлення про рівність в бідності, не як однакове володіння майном, а, навпаки, як однакове не володіння. Ідеал рівності без перешкод переходить у вимоги зрівнялівки, що розповсюджується не тільки на економічну сферу, а й на самих людей, пропонується вирівнювання їх ділової активності, нівелювання та розчинення особистості в колективі: “Досвід показує, що установка на “рівне відношення всіх трудівників до основних засобів виробництва” соціальної справедливості не забезпечує. Більше того, вона веде до “зрівнялівки”, яка нівелює індивідуальні прагнення, творчі здібності, активне ставлення людини до дійсності, а згодом – призводить до соціальної напруги і конфронтації”[8], – однак такий результат було не так легко передбачити в період Жовтневої соціалістичної революції 1917 року.

Аналізуючи погляди П. Сорокіна, що формувалися в зазначений історичний період, можна констатувати, що при всьому співчутті до ідеалів соціалістичної рівності, він критикує погляди Ф. Енгельса за їх обмеження соціальним характером, що, в свою чергу, призведе до інших видів фактичної рівності. П. Сорокін писав про те, що в суспільстві майбутнього повнота прав і соціальних благ буде належить всім у вигляді повної долі економічних, духовних та інших благ [9]. Він вважав, що рівність, яка розуміється як пропорційність послуг, привілей і благ, стара як світ, і що соціалізм вносить в дане поняття новий сенс: “Соціалізм, основним елементом котрого є принцип рівності, не повинен і не може обмежуватися вимогою однієї економічної рівності (рівне розподілення економічних, майнових благ) тому, що тоді воно означало б вчення половинчате, яке б не вимагало рівного розподілення самих цінних видів соціальних благ. Хиба благо знання чи благо добра коштує менше, ніж економічне благо і майнова забезпеченість”[10], – як бачимо, таке суспільство уявлялося ідеальним і включало в себе елементи соціальної утопії.

Отже, свобода через рівність і завдяки їй, свобода в рівності була ідеалом багатьох людей, але вони відкинули інше важливе положення – свободу бути нерівними, а,

відповідно, можливості бути краще.

Треба зауважити, що не всі поділяли зазначені ілюзії, наприклад, І. Бікерман вважав, що сама цінність рівності, на відміну від свободи, видається йому сумнівною і будується на задрощах. Він заперечує її зв'язок зі справедливістю, припускаючи, що проблема справедливості може з'явитися там, де є нерівність. Нерівність, на його думку, природний і продуктивний стан суспільства, а рівність є неможливою в природному стані, як *perpetum mobile*: "...рівність є абсолютно неприйнятним станом суспільства. нерівність, навпаки, може здійснюватися безліччю шляхів і уособлювати у незліченних формах. Стає ясным, що дії, що є направленими на знищення нерівності, повинні бути всеохоплюючими, всепроникаючими. Інакше кажучи, влада, яка призвана оказувати такий вплив, повинна бути всеохоплюючою, всезнаючою і всемогутньою. І тут ми наштовхуємося на невіршальну антиномію. Немає більшої нерівності, чим між владними і підвладними, влада сама по своїй природі є привілеєм..."[11], – як бачимо з точки зору російського емігранта дана проблема переводиться в політичну площину, тоді як живущий в революційній Росії П. Сорокін не торкається цієї площини зовсім, тобто слов'янський контекст менше враховує політичні трактовки, а зосереджує увагу на етичних та економічних підходах.

Якщо коротко продовжити аналізувати політичний контекст проблеми справедливості та зв'язати його з економічними підходами, то необхідним стає вирішення серйозної дилеми, що виникає між сильною владою та свободою у суспільстві. Першим аспектом зазначеного протиріччя є соціальна різниця, вона впливає з суспільної нерівності і доки породжуються соціальні конфлікти на цьому ґрунті, ідея рівності для соціально ущемлених верст населення являється більш привабливою, ніж ідея свободи. Свобода уособлюється з вибухом незадоволення, що спрямовується на досягнення рівності. Життєвий сенс цінності рівності при соціалізмі для великих мас населення не завжди досягає своєї мети і критика злочинів влади, несвободи, політичних заборон та інших вад далеко не всіх відвертає від ідей соціалізму. В даному випадку звинувачень народних мас у їх нерозумінні, неможливості зрозуміти правду тощо, видається за нелюбов до свободи і пропонуються засоби їх просвітництва. Але такий підхід дуже нагадує марксистську доктрину по виправленню народних мас, які не усвідомлюють своїх інтересів і методологічно від нього нічим не відрізняється. Сучасний спрощений підхід до ситуації прив'язаності певних верств населення до ідеалу рівності за рахунок обмеження свободи підтверджує висновок про те, що будь-який суспільний стан не може бути ідеальним і даний соціальний підхід безпосередньо впливає на гносеологічну ситуацію, яка потребує перегляду своїх попередніх уявлень.

Коли йдеться про генезу поняття абсолютності етичних норм на нашій території, то в його основі, звісно, лежали незмінні християнські уявлення про благочестя й гріховність, відповідно, категорія справедливості та її економічний аспект пов'язується з проблемою боротьби "добрих" та "злих" начал в людині – це сприймається як аксіома. Такий спрощений догматичний підхід насправді не відповідає дійсності, тому спочатку треба звернутися до уявлень про "соціальний порядок" або "соціальну структуру", де ми стикаємось з дуже цікавими соціально-філософськими шуканнями українських вчених XVII ст. По-перше, вони ґрунтовно відрізняються від західноєвропейського підходу того часу, де суспільство розглядалось як природна форма невпинної війни без переможців та переможених, де ніхто не пам'ятав коли вона почалася і коли завершиться. Об'єднання

рівних від природи людей пов'язувалося із державою, яка в свою чергу є проявом розумності, а суспільні відносини повинні підпорядковувались законній владі, непокора якій вважалась гріховною та злочинною. Звертаючись до міркувань українських філософів цього періоду ми спостерігаємо протилежну точку зору, яка заперечує механічний характер суспільного життя і де екзистенціальний стан людей має родинно-генетичну основу. По – друге, розглядаючи суспільство, як обмін діяльністю, можна відзначити, що люди об'єднуються між собою завдяки різним видам суспільної діяльності в спеціальні соціальні групи. Для малоросійського суспільства був характерний перехід, наприклад, селян до складу козаків, які часто переходили у стан міщан, а та сама “духовна еліта” складалася з вихідців із різних соціальних верств.

Отже, вибір професійних занять і соціальний стан людини справедливо залежали від її здібностей, а також від типу мислення, який визначається “своєю” мовою, чим формується раціонально-комунікативний зв'язок людей, але необхідним є врахування того, що не всі люди мають певні таланти та здібності. Такі недоліки вже вважаються злом і як наслідок цього утворюється суспільство за якого люди, як пише Л. Баранович: “люди тяготи друг другу носят [12]. Через це в суспільстві завжди існує потреба нести “недуги нищих”, які розуміються не як “старці”, котрі збирають милостиню, а як люди, у яких через життєві обставини не розвинулись певні здібності, – тому визначити певний справедливий порядок у такому соціально-економічному устрою неможливо.

Природа людини у загально філософській картині світу, як і все живе, мислиться екзистенційно, тому “ціла людина” розділена на людину “сокровенну”, або “внутрішню”, пов'язану з силами Наднебесними і Небесними, і на людину “тілесну”, або “зовнішню”, як комбінацію стихій, котрі своїми початками пов'язані з демонічними силами, тобто земної сфери світоустрою. Специфіка тлумачення подвійної сутності людської природи дає можливість показати, що людина пов'язана із невідомістю, котра раціоналізується людьми у формах створення художньо-поетичного влаштування “світлого світу”, у якому панує загальна благодать і справедливість, а також царство темних сил. Також визнається, що реальне життя людини здійснюється тільки на Землі, де вона має своє пряме начало. Але, як будь-яке земне начало, людське начало постає об'єктом боротьби Бога і Люципера, у якій Бог прагне посилити значущість духовного начала в людині, а Диявол – тілесного. Через це роздвоєність людини на “тілесну” і “духовну” зумовлює те, що вона має подвійне джерело активності і життя. З одного боку, людина має духовне серце, духовні очі, ум та розум, а з іншого боку - це “плоть”, що складається з тих елементів, котрі розпадаються при смерті і примикають до стихій. Тому тіло має “помираюче серце”, а “ціла людина” має, таким чином, серце, як центр об'єднання духовного і тілесного, який керує усією людською поведінкою.

Функції “внутрішньої” та “зовнішньої” людини в Бутті “цілої”+ людини також різноманітні. “Внутрішня” людина - це сама душа, що складається з повітря (духу), після смерті здатна покидати тіло і поєднуватись через повітря (Небо) із Всесвітом, або Святим духом. Цим забезпечується безсмертя “внутрішньої” людини, як людини духовної, що виражає і зберігає її “замість”. Кожна людина має в собі “внутрішню” людину, але не кожна знає про це. Річ у тім, що абсолютна більшість людей дивиться на світ виключно плотськими очима і сприймає його тільки на рівні пристрастей (емоцій), почуттів та простої плотословесності. Спонукою дій у такому разі виступають різноманітні тілесні пристрасті, тобто плотські, матеріальні потреби людей, в такому разі вони не відрізняються



від тварин і не можуть визначити справедливості своїх вчинків. Істинне ж розуміння людини досягається тільки при переході від плотських очей до духовних очей, від чуттєво-емоційного споглядання до розумності.

Саме розум є визначальним атрибутом людської природи, бо людина має душу, але через “пошкодження Дияволом” душа виявиться нерозумною, вона не буде здатна керувати тілом, розуміти довкілля, прагнути збагнути Божий замисел, тільки розумна душа робить життя людини повноцінним. Важливо підкреслити, що природа людини розглядається як природа людського роду, тут визначається людська різноманітність, котра зумовлена, з одного боку, різним співвідношенням стихій, що утворюють людські тіла, а з іншого боку – результатом протиборства янгольських і демонічних сил. Тому природа кожної людини хоч і подібна, але - не довільна, вона урізноманітнюється за принципом “сродності”.

З’являється досить складна система “сродних” зв’язків, у яких людина постає не тільки різноманітною, але і суперечливою. З одного боку, вона образ Божий і водночас є носієм темних сил, з другого – вона є носій розумного начала, яке виражене в її розумі, але людська тілесність спричиняє “страсті”, котрі можуть полонити людську душу, перетворюючи людину у твариноподібну істоту.

В цілому різноманітність людського роду проявляється не тільки у “сродності”, але й у взаємній залежності людей одне від одного, тобто у взаємній службі. Людський рід, таким чином, являє собою і соціальне ціле, яке взаємодіє з природними властивостями людських індивідуальностей, через це людська природа постає у філософських поглядах українських мислителів як мікрокосмос, і як особлива реальність у системі світобуття. Крім того, реальне життя людей розгортається як конфлікт плотської людини з духовною людиною у межах цілісної людини. Якщо духовна людина здобуває керівництво з боку Бога, то Божим замислам завжди протидіє плоть, пристрасті якої збуджуються Дияволом. Внаслідок цього відбувається деформація “сродності”, люди беруться за справи, які вони хочуть робити, але не вміють виконувати належним чином через “несродність” бажань і здібностей, тому виникає перманентний стан, за якого панує безладдя, а “світ у злі лежить”.

Таким чином, істинна природа людини проявляється у співвідношенні власної діяльності з законами Вічності. Під такими законами розуміються універсальні моральні норми співжиття, які засновані на любові, братерстві і розумній справедливості.

Великий життєвий конфлікт та його несправедливий характер виявляється в тому, що одне тільки добро, народжуючи нове добро, робить людське буття однобічним і обмеженим. Живучи в добрі, людина не знає добра, бути доброю – це її земний присуд, але пізнати добро можна тільки, переступивши власне незнання, а це означає, що переступити межу незнання - здійснити акт пізнання зла. Цей конфлікт носить суто екзистенціальний характер, адже існування в добрі саме по собі виявляється злом, якщо людина не знає різниці між добром і злом. Ось чому пізнання зла постає як акт “свобідної” волі людини, хоч цей акт має “темне” демонічне начало. Людину зваблює зовнішній характер матеріальних речей, яким вона підпорядковується, саме вони викликають у людей пристрасті, а підпорядкування їм означає початок боротьби за добро і своє благополуччя, котре постає як зло.

Таким чином, з’ясувати в умовах постійного життєвого конфлікту справедливі економічні засади життєдіяльності є дуже складним завданням, яке людина приречена вирішувати самотійно, виходячи зі своєї “внутрішньої” духовної природи на протязі всього періоду існування у Вічності. Християнство в цих питаннях стоїть вище класового

поділу з його обмеженістю і егоїзмом, безпосередньо, православ'я не пов'язується з певною визначеною системою господарської організації і не захищає однозначно приватну власність як таку. Воно визнає найвищими цінностями в людині свободу особи, яка проявляється у правовій і господарській сфері, тому справедливою вважається та економіко-господарська форма, що найбільш ефективно забезпечує суспільно визнані цінності.

Безумовно, що таке функціонування офіційно визнаних християнських засад економічної діяльності, у своєї більшості, здійснюється лише на теоретично-літературному та пропагандистському рівні і в реально існуючий український економіко-господарській традиції не виступає у “чистому” вигляді. Українська міфологія, яка складає основу такої традиції, з характерним для неї домінуванням язичницької звичаєвості переосмислюється такими видатними українськими мислителями цього періоду, як П. Могила, Л. Баранович, І. Галятовський, І. Гізель та багатьма іншими у контексті християнських міфологем з метою наближення місцевого язичництва до християнства, внаслідок чого останнє набуває не строго канонічні, а “вільні” форми. “Вільний християнізм”, з нашого погляду, був одночасно засобом вирішення релігійно-філософськими методами суттєвих життєво-практичних, у тому числі і господарських, проблем українського буття на шляху світоглядного об'єднання націй у XVII ст.

Отже, на основі господарських практик та специфічному способі їх осмислення на українських землях починається процес формування понять індивідуальної господарської свободи, конкуренції, власності тощо, що складає сьогодні основу розвинутого ринкового господарства і з якими безпосередньо пов'язана категорія економічної справедливості.

В даному контексті зазначеної проблеми авторка хотіла наголосити на тому, що теоретично-практичного відношення до проблеми власності в сучасному ліберально-демократичному світі має своєрідну подвійність: з одного боку, власність є сутнісною характеристикою західного суспільства, що закріплено в його правових нормах і пов'язана з історією розвитку та модифікаціями приватної власності; з іншого – система власницьких відносин у вигляді категорій привласнення, володіння, користування, розпорядження та відчуження зазнають постійні трансформації, внаслідок чого збільшується обсяг нових об'єктів, що залучаються до економіко-господарських відносин між людьми й, відповідно, утворюють проблемні поля власності, тобто перш ніж отримати адекватний правовий статус, чиниться свавілля та беззаконня.

Отже, для того, щоб визначити економічну справедливість сучасних власницьких відносин, у тому числі і в межах України, необхідно з'ясувати культурно-історичну сутність феномену власності, простежити динаміку її формування. Однак, у зв'язку з думкою багатьох сучасних дослідників про зміну статусу власності в постіндустріальному суспільстві, де виникає проблема перегляду самого поняття власності, як вважає Е. Тоффлер, йдеться про те, що власність на засоби виробництва, з якою асоціюється класичний капіталізм, втрачає будь-яке значення. Тому авторка вважає, що соціально-філософський аналіз власності може прояснити саму тенденцію економічної справедливості перетворень виробничих відносин, а через неї здійснити аналіз не тільки економічного, але й загальнокультурного змісту, який, у свою чергу, впливає на характер власності.

Простежуючи еволюцію відносин приватної власності відомий український вчений-економіст Н. Х. Бунге зазначав, що “до появи власності рівність злиднів, невігластва та

тваринного животіння являла собою реальну долю людей. Власність надала можливість реальній енергії вийти з такого положення та підвестись до створення духовного; вона привела до зіткнення діяльності окремих осіб, зробилась органом їх відносин, і там, де немає цієї умови, там існує або одноманітний механічний лад аскетизму, або поневолення грубою матеріальною силою [13], – тобто регулятором структури відносин власності у суспільстві він вважав ринкову конкуренцію. Рівний розподіл, продовжує М. Туган-Барановський, вбиває всякий потяг до творчої праці і “підрізає прогрес цивілізації” [14], – як бачимо, на думку більшості українських вчених, саме недооцінка К. Марксом життєздатності відносин приватної власності та спроби тільки за допомогою однієї економічної реорганізації засобів виробництва вирішити протиріччя капіталізму призвела до ігнорування ним, а по більшій часті його фанатичними послідовниками, суспільних можливостей і внутрішніх потенцій капіталістичного виробництва.

Аналіз новітніх тенденцій в економіці капіталізму таких, як поява монопольних об'єднань, підвищення економічної ролі держави, наявність в господарстві елементів свідомого регулювання виробництва та інші фактори, підводили економістів до висновків про початок трансформації суспільства у бік його соціалізації. С. Булгаков, економічну еволюцію суспільства бачив у “поступовому відмиранні самих важких і грубих форм експлуатації людини людиною в промисловості шляхом концентрації та посилення суспільного контролю над виробництвом, в землеробстві – знищуючи велике підприємство і ставлячи на його місце селянське господарство”, – вчений вважав, що “обидві ці течії з'єднуються в могутньому демократичному потоці, що несе нові економічні форми, які більш повно відповідають вимогам справедливості” [15].

Таким чином, в працях українських вчених сер. XIX – початку XX ст. чітко простежуються перспективні висновки щодо форм і закономірностей еволюції господарської системи капіталізму в бік її соціалізації і створення змішаної економіки. Спираючись на аналіз основних факторів еволюції економіки, на відповідні зміни у розвитку продуктивних сил, багатоплановий характер процесів усупільнення, трансформацію відносин власності тощо, вчені окреслили перші кроки переходу господарської системи в якісно новий стан та запропонували, з урахуванням специфіки національних економіко-господарських відносин, рішення проблеми “економічної справедливості” у системі трансформаційних змін в суспільстві. Але висновки вітчизняних вчених щодо шляхів та принципів еволюції капіталістичної економіки не знайшли відображення в ортодоксальному напрямі російського марксизму, очолюваному В. Леніним. Безпосереднє сприйняття абстрактної односкладної нетоварної концепції державного соціалізму сформувало основу економічної так званої платформи “соціально-справедливого суспільства” партії більшовиків. Вихідним пунктом більшовицької програми соціалістичних перетворень на основі усупільнення засобів виробництва стали експропріація власності, тотальна централізація господарського життя та заміна торгівлі планомірно організованим розподілом. Поглиблення за роки “воєнного комунізму” кризового стану економіки країни, наростання соціального вибуху свідчило про безперспективність обраною більшовиками моделі економічного розвитку. Така модель економічних і соціальних перетворень зазнала повної поразки, причому не тільки у зовнішньому прояві економічних негараздів, а саме “справедливих” ідей, які надихали цей революційний рух.

“Ми живемо у сукупності соціальних відносин і визначаємося ними. Ми не хотіли б

жити у “справедливому” суспільстві, де нічого було б купити, рівно як у “ефективному, багатому” суспільстві, котре використовувало б свої засоби заради морально засуджених цілей. Тому стосовно питання про моральність капіталізму наукова точність повинна досягатися не шляхом відмови від розгляду всіх його можливих аспектів, а з урахуванням сукупності його ознак. В той самий час стає зрозуміло, що жодний суспільний устрій ніколи не зможе бути виправданим остаточним образом, оскільки кількість і вагомість точок зору, у відповідності до яких він має бути оціненим, постійно змінюється у часі” [16], – тому моральність ринку і матеріально-життєві цілі людини в принципі залежать від якісного рівня ринкової економіки, тобто існування моральних принципів в умовах вільного цивілізованого або “дикого” ринку суттєво різняться і можуть аналізуватися тільки в аспекті їх дійового використання у процесі спільного способу життєзабезпечення того чи іншого народу.

Питання взаємодії поняття свободи і ринкових умов існування суспільства складає сучасне розуміння економічної справедливості. Тут пропонуються два теоретико-методологічних підходи в обґрунтуванні системи їх взаємодії. Перший має радикальний характер і розглядаючи свободу як абсолютну і продуктивну цінність відкидає кейнсіанську та некейнсіанську спробу як державного втручання, так і інших форм впливу на сферу економічних відносин, покладаючись на стихію економічного процесу, що підтримується ринком та конкуренцією. Такий підхід забезпечує не тільки принцип реалізації свободи в сфері економічних відносин, а й тим, що він в практичному плані забезпечує не прогнозований результат.

Ринок, на думку Ф. Хайека, має переваги у порівнянні з іншими альтернативними соціальними механізмами. Можливості ринку можна доводити науковими засобами, але всі підтвердження отримуються тільки в результаті практичних впроваджень, він вказує: “...конкуренція представляє цінність тому і тільки тому, що її результати непередбачувані і взагалі відрізняються від тих, до яких кожний свідомо прагне та міг би прагнути” [17]. Тут виникає інша загроза для суспільства, яка пов’язана з тим, що конкуренція може створювати ситуацію ворожнечі та агресії у відношеннях між людьми. Ф. Хайек заперечує такий варіант розвитку подій і стверджує, що конкуренція і ринок в кінцевому результаті призводить до економічного процвітання, благами якого можуть користуватися всі громадяни суспільства, включаючи тих, хто постраждав в процесі конкурентної боротьби.

Сучасний соціальний філософ Дж. Ролз порівнює справедливість з істиною: так само як істина є головною доброчесністю думки, так само справедливість є першою доброчесністю суспільних інститутів. Центральною категорією філософсько-політичної концепції Ролза являється справедливість, що розуміється не тільки як чесність і правильність, а, головним чином, як процесуально-конституційна справедливість, котра забезпечується за рахунок наявності і дії в розвинутому суспільстві правових норм, які базуються на фундаменті закону. В той самий час концепція справедливості як чесності носить і процедурний характер, пропонуючи обов’язкову наявність принципу рівності. Виходячи з таких міркувань, мислитель дотримувався принципу справедливого розподілу суспільних благ, відповідно до якого, будь-який розподіл має відбуватися за рівною користю між членами суспільства: “Кожна особистість володіє заснованою на справедливості недоторканністю, яка жодним чином не може бути порушена навіть процвітаючим суспільством” [18]. Оригінальність підходів Дж. Ролза полягає в тому, що він включає у визначення принципу справедливості як поняття рівності, так і поняття

нерівності, тобто справедливість набуває дуалістичного характеру за своєю суттю і стає єдиною мірою відносин “рівності – нерівності” між людьми. Люди, безумовно, повинні бути рівними в правах, але така рівність має бути закріплена законом. Вони мають бути рівними при розподілі соціальних цінностей. Але справедливим буде і нерівність, коли такий нерівний розподіл дає перевагу кожному.[19]

Враховуючи зазначені положення теорії справедливості Дж. Ролза, можна сформулювати два справедливих соціальних принципи: перший пов’язується з правом кожної людини мати рівні можливості по відношенню до найбільш обширної системи основних свобод, але при умові їх сумісності з подібними свободами для всіх інших людей; другий – це коли соціальна і економічна нерівність повинні бути організовані таким чином, щоб від них можна було очікувати переваги для всіх і доступ до відповідних положень і посад був відкритим в однаковій мірі. Але такі положення не сприймаються безперечно і, наприклад, альтернативний проект теорії справедливості пропонується в концепції Р. Нозіка. Закріплюючи за державою роль “нічного сторожа”, функцією якого є контроль над законодавчою системою і прагнення забезпечення повної безпеки громадян, визнається право на благополучне існування лише власників, а ті в кого “нічого” в умовах ринку немає, автоматично виключаються з категорії успішних громадян, тобто встановлюються жорсткі межі для соціально-економічної мобільності людей даної спільноти. Таке економічне співвідношення рівності і справедливості повинно мати конструктивний характер нерівності в господарській мотивації і економіко-правових можливостях офіційно закріплених в суспільстві та відповідному розподілі матеріальних і духовних благ.

Таким чином, рівність не завжди і не для всіх виступає пріоритетом, а тому рівність в соціально-економічній сфері, якщо воно досягається ціною обмеження економічної активності і примусом до низького рівня життя більшості громадян не може бути благом, навпаки, нерівність в багатстві може бути основою компенсації переваг для кожної людини, наприклад, високому прогресивному податку на багатство, в такому випадку ніхто не буде заперечувати таку справедливість.

Такий підхід вимагає звернутися до комуністичного принципу економічної справедливості: “Від кожного – за спосібностями, кожному по потребам”, де також ми стикаємось з нерівністю, тому що люди будуть отримувати різну кількість благ. Але якщо розглядати цей принцип виключно в площині об’єктивних економічних відносин, то він відповідає стандартному уявленню про справедливий економічний принцип, тобто відповідна частина доходів віддається суспільству у вигляді податків, а задоволення потреб відповідно до того, скільки суспільство може собі дозволити розподілити для забезпечення соціального мінімуму благополуччя. Однак, у разі високого рівня оподаткування для багатих громадян, без відповідної моральної і соціальної мотивації економіко-господарської діяльності, такі умови нерівності будуть несправедливими вже по відношенню до них.

Як соціальна чеснота “економічна справедливість” відрізняється від багатьох інших принципів ступенем відносності до її змісту, тобто конкретно-соціальна багатоваріантність її прояву набагато вища ніж критерії які вона фіксує. Одним з перших на такий момент звернув увагу Д. Юм, висказавши думку про те, що справедливість є “штучною” чеснотою, порівнявши її з милосердям як “природною”. Якщо справедливість регулює більш-менш суб’єктивні відносини між людьми у суспільстві стосовно об’єктивних матеріальних благ,

то вона вимагає певної домовленості між членами спільнот відносно тих принципів за якими вони живуть і тому принципи економічної справедливості, наприклад, в сучасних Скандинавських країнах не можна порівнювати з проблемами економічної справедливості у пострадянських країнах.

Отже, розуміння складових принципу економічної справедливості може змінюватися як стихійно, так і свідомо, але конкретне розуміння таких підходів залежить від правил і звичаїв, що на основі відповідних світоглядно-господарських засад були сформовані тим чи іншим народом на певній історичній території. І якщо вони носять неправильний стосовно загальних моральних принципів характер, але мають глибинне ментальне підґрунтя, то сенс справедливості змінюється відповідно до таких правил і навіть заради високих стандартів справедливості такі зміни можуть сприйматися як несправедливість.

Таким чином, через всю історію соціальної філософії проходить думка про те, що “економічна справедливість” – це такий принцип, що сприяє загальносуспільному благу. Справедливість в системі соціально-економічних цінностей регулює відносини обміну, розподілу та перерозподілу, дарування тощо між членами соціуму які мають відповідний статус, наділені певними правами, обов’язками та рівними можливостями для реалізації своїх здібностей. Вона є мірою соціального добра і комфорту для кожної людини даного суспільства, що враховує пропорційне співвідношення заслуг людини перед суспільством та винагороди за них, цей принцип не може базуватися виключно на емоціях і афектах, його підґрунтям має бути свідомі ціннісні переконання.

Справедлива система сучасних економічних ціннісних орієнтацій повинна включати такі основні компоненти як вирішення проблеми “власності” і “влади” в національно-культурному, історичному та політичному розрізі; посилення уваги до проблематики розподільчої і моральної справедливості (наприклад, виконання принципу “кожному сво” в практиці третейських рішень); здійснювати теоретико-методологічне забезпечення розвитку ділових етичних засад у сфері культури виконання договорів, угод, взаємних зобов’язань (“вексельна чесність”); вимагати дотримання ідеалу не відчужених прав – економічних свобод, які є дарованими кожному індивідові, сприяючи тим самим цивілізованому повороту до національно-культурного самозабезпечення свого народу в контексті світових економічних надбань та творчої реалізації особистості в різних галузях суспільного та індивідуального життя.

### **Використана література:**

1. *Гьофе О.* Демократія в епоху глобалізації. – Київ: “ППС–2002”, 2007. – С. 315.
2. *Андрущенко В.* Організоване суспільство. Проблема організації та суспільної самоорганізації в період радикальних трансформацій в Україні на рубежі століть: Досвід соціально-філософського аналізу. – К.: ТОВ “Атлант ЮЕМСі”, 2005. – С. 254.
3. *Аристотель.* Етика. – М., 2004. – С. 311.
4. *Козловський П.* Етика капіталізму (с коментарієм Дж. Бьюкенена); Еволюція и общество: Критика социобиологии. – СПб.: “Экономическая школа”, 1996. – С. 17.
5. *Кант И.* Приложение к Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного – М., 1964. – Соч. В 6 т. – Т. 2. – С. 270.
6. *Вебер М.* Избранные произведения / Пер. с нем. – М.: “Прогресс”, 1990. – С. 99.
7. *Мочерний С.* Методологія економічного дослідження. – Львів, 2001. – С. 364 - 365.
8. *Андрущенко В.* Організоване суспільство. – С. 254.

9. *Сорокин П.* Проблема социального равенства. Пг. – 1917. – С. 39.
10. Там само. – С. 41 – 42.
11. *Бикерман И.* Свобода и равенство // Русская мысль / Под ред. П. Струве. – Берлин, 1922. - Кн. VIII – XII. – С. 52.
12. Баранович Лазарь. Трубы словес проповедных на нарочитые дни праздников господских, богородичных, ангельских, пророческих и т. д. – Изд.2-е. – “Чернігів”, 1679. – С. 320.
13. *Бунге Н.* Очерки политико-экономической литературы. – Спб., 1895. – С. 56.
14. *Туган-Барановський М.* Современный социализм в своем историческом развитии. – Спб., 1906. – С. 146.
15. *Булгаков С. Н.* Капитализм и земледелие. – Спб., 1900. – Т. 1. – С. 456.
16. *Козловски П.* Этика капитализма. – С. 17 – 18.
17. Хайек Ф. Конкуренция как процедура открытия // Мировая экономика и международные отношения. – 1990. – № 12. – С. 6 – 7.
18. *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во “Новосибирского университета”, 1995. – С. 19.
19. *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во “Новосибирского университета”, 1995. – С. 67.

**Житарюк І. В.**  
**Чернівецький національний університет**  
**імені Юрія Федьковича**

### **ДЕРЖАВА ТА ОСВІТА: ШЛЯХИ ВЗАЄМОДІЇ**

Постановка задачі. Як свідчить історичний досвід, держава не є всемогутньою, існують задачі, які вона не може вирішувати ефективно. Тому у держави як одного з соціальних інститутів повинні бути суто свої специфічні задачі, які не завжди можуть збігатися з бажаннями інших суспільних інститутів.

Головним і прямим обов'язком держави є управління політичними, економічними, соціальними і культурними процесами з метою національної безпеки, зміцнення та розвитку суспільства. Зрозуміло, що ця мета не зосереджена в просторі освіти, але останнє є одним із засобів або ресурсів в її досягненні.

Оскільки держава як соціальний інститут спирається у своїй діяльності на такі засоби, як: інституційну організацію, регульовану нормативним законодавством і підтримувану засобами державного режиму; ідеологію, що професійно розробляється і реалізується за допомогою засобів державних інститутів (законодавство, політика – внутрішня і зовнішня, бюджет, засоби масової інформації тощо), то одним з інтересів держави є забезпечення нормального функціонування соціальних інститутів. Це неможливо без кваліфікованої кадрової бази, створити яку може тільки система освіти.

Мета дослідження полягає в історико-філософському розкритті шляхів взаємодії держави та освіти

Аналіз сучасних публікацій та результати дослідження. Держава як ефективна соціальна машина використовується різними суспільними інститутами у власних цілях та інтересах. Для освіти держава – могутній механізм, без потенціалу якої неможливе розв'язання задач, що покладаються на освіту сучасним суспільством. Для побудови між