

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені М. П. ДРАГОМАНОВА

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

Свищо Юрій Юрійович

УДК 329.12 : 091

**РЕЦЕПЦІЯ БАЗОВИХ ПРИНЦИПІВ ЛІБЕРАЛІЗМУ В УКРАЇНСЬКІЙ
ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ**

09.00.05 – історія філософії

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

Науковий керівник:

доктор філософських наук,
професор, завідувач кафедри
філософії Національного
педагогічного університету імені
М.П. Драгоманова

Мозгова Наталія Григорівна

Київ – 2018

АНОТАЦІЯ

Свищо Ю. Ю. Рецепція базових принципів лібералізму в українській філософській думці XIX – початку XX ст. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.05 «Історія філософії» – Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, Київ, 2018.

Актуальність теми дисертаційного дослідження, з одного боку, зумовлена гострою суспільно-політичною потребою у конструюванні «історичної пам'яті», а з іншого – професійним інтересом, який передбачає формування цілісного і незаангажованого бачення специфіки українського історико-філософського дискурсу XIX – початку XX ст., виявлення основних світоглядних орієнтирів української філософської думки та повернення в науковий обіг того інтелектуального капіталу, який, у підсумку парадигмальних чи ідеологічних упереджень, залишався поза увагою фахівців та всього українського загалу, зумовлюючи однобокий, а подекуди й спотворений образ української суспільно-політичної думки. Як приклад, можна згадати суспільно-політичну думку XIX – початку XX ст., розвиток якої досліджувався крізь призму процесів націє- та державотворення, залишаючи поза увагою наукову спадщину ліберально орієнтованих мислителів, космополітичні інтенції котрих, часто суперечили національним вимогам.

З огляду на сказане, мета дисертаційного дослідження полягає у виявленні ролі та значення доктрини лібералізму у формуванні основних суспільно-політичних орієнтирів української філософської думки XIX – іпочатку XX ст.

В основі дисертаційної роботи лежить міждисциплінарний підхід, який, в сучасних умовах розвитку наукового знання, забезпечує комплексний аналіз досліджуваних феноменів. На рівні історико-філософського дослідження лібералізму такий підхід є досить перспективним, оскільки дозволяє більш точно визначити соціокультурні передумови та своєрідність ліберальної доктрини. Натомість конкретно-історичний підхід дає можливість визначити своєрідність ліберальних інтенцій в конкретно-історичному вимірі суспільно-

політичного буття та окреслити обумовлені ним змістові трансформації досліджуваної доктрини. Поряд з вказаним, у ході дисертаційного дослідження використовують принципи єдності історичного і логічного, системності й об'єктивності оцінки подій суспільно-політичного та соціокультурного буття. Методологічну основу дисертаційного дослідження складають такі загальнонаукові методи як аналіз та синтез, узагальнення, ретроспективи, абстрагування і конкретизації тощо.

Поряд із вказаним, реалізацію вказаної мети забезпечили – метод культурологічного аналізу, який дав можливість визначити перспективи ліберальної ідеології у різних соціокультурних середовищах; феноменологічний метод дозволив виокремити базові принципи лібералізму як світоглядної доктрини та духовної настанови; метод текстологічного аналізу передбачав поглиблений аналіз інтелектуальної спадщини тих мислителів, котрих сьогодні вважають фундаторами лібералізму, з метою виявлення авторського сенсу та тлумачення ключових принципів ліберальної доктрини.

Історико-філософське дослідження не можливе поза використанням базових методологічних принципів філософської герменевтики, зокрема, принципом невичерпності автентичного тексту та методом змістовно-історичної інтерпретації.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає у розробці цілісного парадигмально незаангажованого підходу до українського суспільно-політичного дискурсу XIX – початку XX ст., в межах котрого виявлено роль та значення доктрини лібералізму у формуванні основних світоглядних орієнтирів суспільної свідомості українців вказаного періоду.

В процесі дослідження обґрунтовано положення та висновки, що відзначаються науковою новизною та виносяться на захист:

Вперше:

- у вітчизняному історико-філософському дискурсі проаналізовано та спростовано наявні у зарубіжному та українському інтелектуальному дискурсі підходи, в межах яких витoki лібералізму вбачаються у культурі та світогляді премодерну та показано, що перші зрушення в сторону лібералізації

суспільного життя відбулися в епоху Відродження завдяки тому, що істотні економічні трансформації, які розпочалися в цей час, потребуючи нового світоглядного підґрунтя зумовили переосмислення базових принципів християнського віровчення, у підсумку чого був відкритий безмежний творчий потенціал окремої людини, яка, звільняючись з-під влади колективного цілого, залишилася позбавленою конструктивної соціально-орієнтованої програми власних дій. В цьому стихійному русі є всі підстави вбачати соціокультурні підвалини лібералізму;

- реконструйовано передумови зародження ліберальних інтенцій у світогляді та практиці Російської імперії кінця XVIII – початку XX ст. та показано, що прояви лібералізму в цей час були ситуативними і не мали широкого резонансу. На цьому тлі доведено, що маргіналізація лібералізму в українській суспільно-політичній думці першої половини XIX ст., була зумовлена, з одного боку, специфікою соціокультурного буття українського народу, а з іншого – «неісторичністю» (І. Лисяк-Рудиницький) українців, культура яких поступово зникала під натиском цивілізаційних змін, що у єдності своїй актуалізувало проблему тематизації етнічного «Ми», яке реалізувалося через цілий комплекс об'єктивних ознак, які формували почуття інтуїтивної та незмінної єдності спільноти в якій розмивалася конкретна людина;

- експліковано світоглядні орієнтири українського соціогуманітарної думки першої половини XIX ст. та виявлено, що в цей час головна увага приділялася питанню тематизації самобутнього українського культурного простору, котра здійснювалася крізь призму обґрунтування етнопсихологічних відмінностей українців, у підсумку чого й утвердилася думка про те, що лібералізм, як духовна настанова, був невіддільною рисою української ментальності. На противагу цьому, у дисертаційному дослідженні аргументовано доведено, що, з огляду на премодерний характер суспільно-політичного життя українців, їхній індивідуалізм та схильність до свободи проявлялася так само як і в інших премодерних суспільствах, тобто у вигляді індивідуалізованих груп, які повністю поглинали окрему особистість, а відтак

її свобода проявлялася тільки в контексті визначеного «Ми». На цьому тлі підкреслено, що головною духовною настановою українців став не лібералізм, а консерватизм, який істотно підкріплював двоєвірний характер української релігійності;

Уточнено:

- особливості прояву свободи людини у преMODерну добу та показано, що у цей період людина була цілком і повністю підпорядкована колективному цілому і реалізувала свою свободу безпосередньо у певному наперед заданому просторі, натомість в сучасному світі свобода, і, особливо, у її ліберальному тлумаченні, проявляється крізь призму права на приватне життя, оскільки реалізація політичної свободи ніколи не відбувається прямо, а тому люди зазвичай не відчують свого політичного впливу.

- можливість та умови взаємодії лібералізму та націоналізму та показано, що ліберальна доктрина, попри свої універсалістські інтенції, не суперечить національному принципу у тому випадку, коли нація розглядається як територіальна спільнота, представники якої вільно об'єднуються для реалізації індивідуалістичних інтересів. Натомість пріоритет етнічного принципу в національному питанні сприяє високому рівню централізації спільноти навколо певних наперед заданих цінностей, тим самим нівелюючи можливість вільного розвитку окремої особистості.

Набуло подальшого розвитку:

- виявлення специфіки політичних інтенцій теоретиків класичного лібералізму на тлі якого показано, що представники класичного лібералізму не були орієнтовані на формування ідеальної соціальної системи, а відтак відшукували такі суспільно-політичні принципи, які б максимально повно реалізували приватні людські інтереси. Відповідно, питання найбільш ефективного політичного устрою тісно пов'язане із можливістю максимально повно забезпечити особистий інтерес, що може реалізуватися за будь-якого політичного режиму, за виключенням тоталітарного, різновидом якого часто виступають політичні системи сформовані на світоглядному тлі «демократичної традиції». На цьому тлі спростовано вплив філософії Ж.-

Ж. Руссо на розвиток ліберальної доктрини та показано відмінність між лібералізмом та демократизмом, які в період Просвітництва ще не мали точок дотику;

- дослідження умов та чинників актуалізації принципу федералізму в українській суспільно-політичній думці XIX ст. у ході якого доведено, що його пріоритет був зумовлений своєрідністю тогочасної української історичної свідомості, і, попри універсалістський характер, визначався не ліберальною доктриною, а орієнтаціями національного руху – в часи тематизації українського питання, надзвичайно гостро стояло питання про те, що українці не мають схильності до розбудови власної держави. З огляду на це, федерація, в межах якої можливий вільний розвиток української культури, видавалася оптимальним варіантом політичного розвитку.

Матеріали та висновки зроблені в дисертаційному дослідженні можуть стати важливим концептуальним тлом символічної політики сучасної України, розробки національної стратегії, що спрямована знівелювати лінію цивілізаційного та соціального розколу українського соціуму, водночас заклавши світоглядний фундамент економічного зростання. Положення і висновки, що виносяться на захист мають високий евристичний потенціал для пояснення світоглядних витоків сучасної економічної, політичної та мілітарної кризи та, водночас, визначають вектор необхідних для їх подолання змін, а також можуть бути використані при розробці фундаментальних досліджень з історії філософії, історії української філософської та політологічної думки, антропології, етнопсихології, соціальної філософії, просвітницькій та виховній роботі.

Ключові слова: лібералізм, індивідуалізм, егалітаризм, націоналізм, свобода, рівність, «суспільний договір», федералізм, конституціоналізм, «народний характер».

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДОСЛІДЖЕННЯ Статті у наукових фахових виданнях України

1. Свищо Ю. Ю. Витоки лібералізму як політичного світогляду / Ю. Ю. Свищо // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: збірник наукових праць. – К.: Видавництво НПУ імені М.П. Драгоманова, 2017. – Вип. 37 (50). – С. 123-133.

Статті у наукових фахових виданнях України, які входять до міжнародних наукометричних баз даних:

2. Свищо Ю. Ю. Лібералізм як чинник національної консолідації: проблеми і перспективи / Ю.Ю. Свищо // Гілея: науковий вісник : Збірник наукових праць. – К.: «Видавництво «Гілея», 2017. – Вип. 123 (8). – С. 218-223.
3. Свищо Ю. Ю. Світоглядні та соціокультурні підвалини розвитку лібералізму в Російській імперії / Ю.Ю. Свищо // Актуальні проблеми філософії та соціології. Науково-практичний журнал. – Одеса, 2017. – Вип. 18. – С. 118-122.
4. Свищо Ю. Ю. Принцип федералізму в українській ліберальній думці другої половини ХІХ – початку ХХ століття / Ю.Ю. Свищо // Вісник Дніпропетровського університету. Серія: філософія, соціологія, політологія: збірник наукових праць. – Дніпро, Дніпропетровський національний університет ім. Олеса Гончара, 2017. – №2 (36). – С. 88-97.
5. Свищо Ю. Ю. Свобода як ключовий ліберальний принцип / Ю.Ю. Свищо // Вісник Черкаського університету. Серія «філософія» : збірник наукових праць. – Черкаси, 2017. – №1. – С.71-76.

Публікації в інших наукових виданнях

6. Свищо Ю. Ю. Проблема соціальної рівності в лібералізмі / Ю. Ю. Свищо // Другі академічні читання пам'яті Г. Волинки: «Філософія, наука і освіта». Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (Київ, 25-26 квітня 2017 року). – Київ: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2017. – с. 146-149.

7. Свищо Ю. Ю. Рецепція ідей лібералізму в українській суспільно-політичній думці др. пол. XIX - початку XX ст. / Ю. Ю. Свищо // Єдність навчання і наукових досліджень – головний принцип університету (Київ, 15-19 травня 2017 р.): матеріали звітної науково-практичної конференції викладачів, докторантів та аспірантів факультету філософської освіти і науки. – К.: Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2017. – С. 29 – 31.
8. Свищо Ю. Ю. Рецепції ліберальних ідей у творчості Б. Кістяківського / Ю. Ю. Свищо // Людина, суспільство, держава у філософському дискурсі: історія і сучасність (до 60-річчя кафедри філософії НУБіП України): Зб. Наукових праць міжнар. наук.-практ. конф. (Київ, 18-19 травня 2017 р.). – К.: «Міленіум», 2017. – С. 224-225.
9. Свищо Ю. Ю. Ліберальні ідеї та національний принцип: український вимір / Ю. Ю. Свищо // Суспільні науки: історія, сучасний стан та перспективи досліджень: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 7-8 липня 2017 року). – Львів: ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2017. – С. 13-17.
10. Свищо Ю. Ю. Свобода особистості як концептуальна основа суспільно-політичних поглядів Б. Кістяківського / Ю.Ю. Свищо // Суспільні науки: напрямки та тенденції розвитку в Україні та світі: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, 21-22 липня 2017 року). – Одеса: ГО «Причорноморський центр досліджень проблем суспільства», 2017. – С. 96-99.

SUMMARY

Svishcho Yu. Yu. Reception of the Basic Principles of Liberalism in the Ukrainian Philosophical Thought of the XIX and Early XX Centuries. – Qualifying Academic Paper. Manuscript.

Dissertation for a Candidate Degree in Philosophy, Speciality 09.00.05 – History of Philosophy. – National Pedagogical Dragomanov University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Kyiv, 2018.

The relevance of the research is determined, on the one hand, by the acute socio-political need in constructing “historical memory”, and on the other – by professional

interest, which involves the formation of a holistic and unbiased vision of the specifics of the Ukrainian historical-philosophical discourse of the XIX – beginning of the XX century, revealing the main philosophical orientations of the Ukrainian philosophical thought and return to the scientific circle of that intellectual capital, which, as a result of paradigmatic or ideological prejudices, remained out of attention of specialists and the entire Ukrainian community, giving rise to a one-sided and sometimes distorted image of Ukrainian socio-political thought. As an example, one can recall the socio-political thought of the XIX and early XX centuries, the development of which was investigated through the prism of the processes of nation-building and state-building, and so the scientific heritage of liberally oriented thinkers was ignored, whose Cosmo political intentions often contradicted national requirements.

In view of the above mentioned, the purpose of the dissertation research is to identify the role and significance of the doctrine of liberalism in the formation of the main socio-political guidelines of the Ukrainian philosophical thought of the XIX and early XX centuries.

The basis of the dissertation is the multidisciplinary approach, which in the modern conditions of development of scientific knowledge provides a comprehensive analysis of the phenomena under study. At the level of historical and philosophical studies of liberalism, this approach is quite promising, since it allows us to determine more precisely the socio-cultural background and uniqueness of liberal doctrine. Instead, a concrete historical approach makes it possible to determine the peculiarity of liberal intentions in the specific historical sense of social and political life and to outline the meaningful transformations of doctrine created by it. Alongside with the mentioned, the principles of unity of historical and logical, systematic and objective evaluation of events of socio-political and socio-cultural being are used in the course of the dissertation research. The methodological bases of the dissertation research are such general scientific methods as analysis and synthesis, generalization, retrospection, abstraction and concretization, etc.

Alongside with the mentioned above, implementation of the stated goal was provided by a method of cultural analysis, which gave the opportunity to determine the prospects of liberal ideology in various socio-cultural environments; the phenomenological method which has allowed to single out the basic principles of liberalism as a world-view doctrine and spiritual guidance; the method of textual

analysis which envisaged an in-depth analysis of the intellectual heritage of those thinkers who today are considered the founders of liberalism, in order to identify the author's meaning and to interpret the key principles of liberal doctrine.

Historical and philosophical research is impossible without using the basic methodological principles of philosophical hermeneutics, in particular, the principle of inexhaustibility of the authentic text and the method of historical interpretation of content.

The scientific novelty of the dissertation research lies in the development of a holistic, paradigm unbiased approach to the Ukrainian socio-political discourse of the XIX and early XX centuries, in which the role and significance of the doctrine of liberalism in the formation of the main ideological orientations of the social consciousness of Ukrainians of the specified period is revealed.

In the course of the research, the statements and conclusions, which have scientific novelty and are **submitted for defense**, are substantiated:

For the first time:

- in the national historical-philosophical discourse, the approaches available in foreign and Ukrainian intellectual discourse have been refuted, within which the origins of liberalism are seen in the culture and outlook of pre modernism. It has been shown that the first changes towards the liberalization of social life took place in the Renaissance epoch due to the fact that significant economic transformations that began at that time, requiring a new worldview led to a rethinking of the basic principles of Christian doctrine, which eventually revealed the boundless creative potential of an individual, which, being freed from the power of a collective whole, remained deprived of a constructive socially-oriented program of its own actions. There is every reason to see the sociocultural foundations of liberalism in this spontaneous movement.

- the specificity of the political intentions of classical liberal theorists is revealed and it is shown that they were not oriented towards the formation of an ideal social system, and therefore sought for such socio-political principles that would fully realize the private human interests. Accordingly, the question of the most effective political system is closely linked to the possibility of maximizing the fullest possible personal interest that can be realized in any political regime, with the exception of a totalitarian one, often represented by political systems formed on a basis of world-

view of the "democratic tradition". Against this background, the influence of the philosophy of J.-J. Rousseau on the development of liberal doctrine is denied and the distinction between liberalism and democracy is demonstrated, which in the Enlightenment period did not have contact points yet;

- it has been shown that in the Ukrainian intellectual thought of the XIX and early XX centuries, the manifestations of liberalism were situational and did not have a broad resonance. Against this background, it has been proved that the marginalization of liberalism in the Ukrainian sociopolitical thought in first half of the XIX century was conditioned, on the one hand, by the specifics of the socio cultural existence of Ukrainian people, and, on the other hand, by "non-historical existence" (I. Lisyak-Rudynitsky) of Ukrainians whose culture gradually disappeared under the pressure of civilization changes, which in its unity made the problem of thematic specification of the ethnic "We" topical, which was realized through the whole set of objective features that formed the feeling of intuitive and unchangeable unity of the community in which particular person was blurred;

- it was found that the result of the thematic analysis of the original Ukrainian cultural space carried out through the prism of the ethno sociological differences of Ukrainians in the intellectual discourse of the XIX and early XX centuries established the idea that liberalism as a spiritual endeavor became a necessary feature of the Ukrainian mentality.

- in contrast to this, the dissertation research substantiates that, considering the pre modern character of the social and political life of Ukrainians, their individualism and propensity for freedom were manifested in the same way as in other pre modern societies in the form of individualized groups that completely absorbed a separate personality, and therefore his freedom was manifested only in the context of the specified "We". Against this background, it was emphasized that the main spiritual instruction of Ukrainians was not liberalism, but conservatism, which substantially reinforced the dual nature of Ukrainian religiosity;

- it was demonstrated that the actualization of the principle of federalism in the Ukrainian political and social thought of the XIX century was conditioned by the specifics of the contemporary Ukrainian historical consciousness, and, despite the universalist nature, was determined not by the liberal doctrine but by the orientations of the national movement. During the thematic period of the Ukrainian question, the

question was extremely topical that Ukrainians have no inclinations to build their own state. In view of this, the federation, within which the free development of Ukrainian culture is possible, appeared to be the best option for political development.

It is specified:

- the possibility and conditions for the interaction between liberalism and nationalism are specified. It has been shown that liberal doctrine, despite its universalistic intentions, does not contradict the national principle in the case when a nation is considered as a territorial community representatives of which are freely united to achieve common interests. Instead, the priority of the ethnic principle in the national question contributes to the high level of centralization of the community around certain predetermined values, thus minimizing the possibility of the free development of an individual.

It has been further developed:

- the study of the phenomenon of freedom in synchronic and diachronic measurement has been further developed. Against this background, the specifics of the manifestation of human freedom in the pre modern and modern times have been revealed, and it has been shown that, in contrast to ancient societies, where a person was completely subordinated to the collective community and realized his freedom directly in a predetermined space, in the modern world, freedom, especially in its liberal interpretation, is manifested through the prism of the right to privacy, since the realization of political freedom never happens directly, and therefore people usually do not feel their political influence.

The material and conclusions made in the dissertation research may become an important conceptual background of the symbolic policy of modern Ukraine, the development of a national strategy aimed at alleviating the line of civilization and social split in Ukrainian society, while laying down the world outlook foundations for economic growth.

The statements and conclusions submitted for defense have a high heuristic potential to explain the ideological origins of the current economic, political and military crisis and, at the same time, determine the vector of changes necessary to overcome them, and can also be used in the development of fundamental research on the history of philosophy, the history of Ukrainian philosophical and political thought, anthropology, ethnic psychology, social philosophy, teaching and educational work.

Key words: liberalism, individualism, egalitarianism, nationalism, freedom, equality, “social contract”, federalism, constitutionalism, “national character”.

LIST OF PUBLISHED WORKS ON THE THESIS

Articles in scientific professional editions of Ukraine

1. Svishcho Yu. Yu. The Origins of Liberalism as a Political Worldview / Yu. Yu. Svishcho // Scientific Journal of the National Pedagogical University named after M.P. Dragomanov. Series 7. Religious studies. Culturology Philosophy: a Collection of Scientific Works. – Kyiv: Publishing House of the NPU named after M.P. Dragomanov, 2017. – Vol. 37 (50). – P. 123-133.

Articles in scientific professional editions of Ukraine that are a part of international science-computer databases:

2. Svishcho Yu. Y. Liberalism as a Factor in National Consolidation: Problems and Prospects / Yu.Yu. Svishcho // Gilea: Scientific Bulletin: Collection of scientific works. – Kyiv: Publishing House “Gilea”, 2017. – Vol. 123 (8). – P. 218-223

3. Svishcho Yu. Yu. Worldview and Socio-cultural Foundations of the Development of Liberalism in the Russian Empire / Yu. Yu. Svishcho // Topical Problems of Philosophy and Sociology. Scientific and Practical Journal. – Odessa, 2017. – Vol. 18. – P. 118-122.

4. Svishcho Yu. Yu. Principle of Federalism in the Ukrainian Liberal Thought of the of Late XIX – Early XX Century / Yu. Yu. Svishcho // Bulletin of the Dnipropetrovsk University. Series: Philosophy, Sociology, Political Science: a Collection of Scientific Works. – Dnipro, Dnipropetrovsk National University named after Oles Gonchar, 2017. – No. 2 (36). – P. 88-97.

5. Svyhcho Yu. Yu. Freedom as a Key Liberal Principle / Yu.Yu. Svishcho // Bulletin of Cherkasy University. Series “Philosophy”: a Collection of Scientific Works. – Cherkasy, 2017. – No. 1. – P.71-76.

Publications in other scientific editions

6. Svishcho Yu. Yu. The Problem of Social Equality in Liberalism / Yu. Yu. Svishcho // Second Academic Readings of G. Volynka's Memory: “Philosophy, Science and Education.” Materials of the International Scientific and Practical Conference (Kyiv, April 25-26, 2017). – Kyiv: Publishing House of the NPU named after M.P. Dragomanov, 2017. – P. 146-149.

7. Svishcho Yu. Yu. Reception of the Ideas of Liberalism in the Ukrainian Socio-political Thought of Late XIX – Early XX Century. / Yu. Yu. Svishcho // Unity of Study and Research as the Main Principle of the University (Kyiv, May 15-19, 2017): Materials of the Account Scientific and Practical Conference of Teachers, Doctoral Students and Post-graduate Students of the Faculty of Philosophical Education and Science. – Kyiv: Publishing House of the NPU named after M.P. Dragomanov, 2017. – P. 29 - 31.

8. Svishcho Yu. Yu. Reception of Liberal Ideas in the Works of B. Kistyakovskiy / Yu. Yu. Svishcho // Man, Society, State in Philosophical Discourse: History and Modernity (to the 60th Anniversary of the Department of Philosophy of NUBiP of Ukraine): Collection of Materials of International Scientific and Practical Conference (Kyiv, May 18-19, 2017). – Kyiv: “Millennium”, 2017. – P. 224-225.

9. Svishcho Yu.Yu. Liberal Ideas and National Principle: Ukrainian Dimension / Yu. Yu. Svishcho // Social Sciences: History, Current Situation and Prospects of Research: Materials of the International Scientific and Practical conference (Lviv, July 7-8, 2017) – Lviv: PC “Lviv Foundation for Social Sciences”, 2017. – P. 13-17.

10. Svishcho Yu.Yu. Freedom of the Personality as a Conceptual Basis of Socio-Political Views of B. Kistyakovskiy / Yu.Yu. Svishcho // Social Sciences: Trends and Tendencies of Development in Ukraine and the World: Materials of the International Scientific and Practical Conference (Odessa, July 21-22, 2017). – Odessa: PC “Black Sea Center for Research in Society Problems”, 2017. – P. 96-99.

ЗМІСТ

ВСТУП	16
РОЗДІЛ 1. ДЖЕРЕЛЬНА ТА МЕТОДОЛОГІЧНА ОСНОВА ДОСЛІДЖЕННЯ	25
Висновки	35
РОЗДІЛ 2. СОЦІОКУЛЬТУРНІ ТА СВІТОГЛЯДНІ ПІДВАЛИНИ ЄВРОПЕЙСЬКОГО ЛІБЕРАЛІЗМУ	36
2.1. Рецепції ліберальних принципів у філософському дискурсі премодерної доби: критичний аналіз.....	36
2.2. Ідейні витoki лібералізму як політичного світогляду	50
Висновки	107
РОЗДІЛ 3. ПЕРЕДУМОВИ СТАНОВЛЕННЯ ЛІБЕРАЛІЗМУ В РОСІЙСЬКІЙ ІМПЕРІЇ	112
3.1. Колізії розвитку лібералізму в Російській імперії у другій половині XVIII століття.....	112
3.2. Ліберальні принципи в українській суспільно-політичній думці першої половини XIX століття	125
Висновки	141
РОЗДІЛ 4. КОНЦЕПТУАЛЬНІ ПІДВАЛИНИ УКРАЇНСЬКОЇ ЛІБЕРАЛЬНОЇ ДУМКИ XIX – ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ	144
4.1. Федералізм як концептуальне тло розвитку української ліберальної думки XIX – початку XX століття	144
4. 2. Розвиток ліберальної доктрини в суспільному світогляді українців другої половини XIX – початку XX століття.....	165
Висновки	183
ВИСНОВКИ	187
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	198

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Сьогодні українське суспільство переживає один із найскладніших періодів своєї двадцяти семи літньої історії. Спалах національної свідомості, формування національної ідеї та загальна підтримка програми євроінтеграції, змінилася зневірою й розчаруваннями, що зумовлені, насамперед, падінням рівня економічного життя. Практична неспроможність демократичної української влади вирішити нагальні суспільно-політичні проблеми, зумовила звернення українського інтелектуального дискурсу до лібералізму, як світоглядної настанови та ідеології, що лягла в основу добробуту західноєвропейської цивілізації, завдяки забезпеченню правової й економічної рівності усіх громадян.

Попри те, що лібералізм наразі є однією з провідних ідеологій у світі, а відтак і цивілізаційним зразком, його прояви в українському політичному житті ситуативні та фрагментарні, що зумовлено не тільки збереженням пережитків радянської ідеології, а й відсутністю орієнтованої на особистість символічної політики, яка, за умов перманентної економічної кризи, могла б стати вагомим засобом консолідації українського соціуму. На противагу цьому, український політикум продовжує некритично відтворювати панівні в інтелектуальному дискурсі XIX ст. етнічно орієнтовані національні стратегії, що зумовлюють системну соціальну кризу. Необхідність її подолання, актуалізує діяльність спрямовану на осмислення та переосмислення історичного минулого з метою «вигадування традиції» (Е. Гобсбаум), яка, відповідаючи цивілізаційному вибору України, водночас знівелює лінію розколу поліетнічного українського соціуму.

Розробка нової національної стратегії потребує знайомства зі здобутками західноєвропейської інтелектуальної думки, вивчення найбільш ефективних для консолідації соціуму політичних практик та формування нової ціннісної системи українського соціуму. Постання останньої вимагає залучення того цивілізаційного та символічного капіталу, який зможе знайти плідний ґрунт в українському соціокультурному середовищі, заклавши підвалини не тільки громадянської консолідації, а й економічного розвитку. З огляду на це,

актуальними й своєчасними видаються праці присвячені вивченню тих світоглядно-ідеологічних засад, які, визначивши українську політичну традицію XIX–XX ст., можуть стати необхідним елементом «символічного капіталу» сучасної української нації. Непересічне значення у даному контексті посідає лібералізм, базові принципи якого мають стати невіддільною частиною української політичної практики та концептуальним тлом формування національної стратегії, яка, знівелювавши лінію цивілізаційного та соціального розколу українського соціуму, водночас закладе світоглядний фундамент економічного зростання.

Актуальність теми дослідження зумовлена не тільки гострою суспільно-політичною потребою у конструюванні «історичної пам'яті», а й професійним інтересом, який передбачає формування цілісного і незаангажованого бачення специфіки українського історико-філософського дискурсу XIX – початку XX ст., виявлення основних світоглядних орієнтирів української філософської думки та повернення в науковий обіг того інтелектуального капіталу, який, у підсумку парадигмальних чи ідеологічних упереджень, залишався поза увагою фахівців та всього українського загалу, зумовлюючи однобокий, а подекуди й спотворений образ української суспільно-політичної думки. Як приклад, можна згадати суспільно-політичну думку XIX – початку XX ст., розвиток якої досліджувався крізь призму процесів нації та державотворення, залишаючи тим самим поза увагою наукову спадщину ліберально орієнтованих мислителів, космополітичні інтенції часто суперечили національним вимогам.

Зростання інтересу до лібералізму, як світоглядної настанови та ідеології, відбулося тільки останніми роками, що засвідчують праці Н. Гедікової, О. Довгаль Е. Захарової, А. Колодій, О. Маслака, О. Панкевича, М. Прунак, Л. Слободянюк, М. Чорного, К. Яценко та ін. Поміж тим, згадані дослідники, перебуваючи під впливом ліберальної ними доктрини, часто зовсім некритично поширюють її вплив не тільки на розвиток європейської, а й української історико-філософської думки. Більш плідними, у даному контексті, видаються праці М. Поповича та А. Фінько, О. Моргуна та ін., в яких зустрічаємо

об'єктивне і неупереджене висвітлення окремих аспектів розвитку ліберальної доктрини в українській суспільно-політичній думці XIX – початку XX ст.

Загалом, попри наявний сьогодні масив публікацій присвячених різним аспектам розвитку лібералізму в європейській та українській інтелектуальній традиції, наразі відчувається потреба об'єктивно й неупереджено розкрити роль та місце базових принципів лібералізму в українській суспільно-політичній думці XIX – початку XX ст. та окреслити перспективи їх використання у процесі формування нової національної стратегії.

Зв'язок роботи з науковими програмами. Дисертаційна робота виконана на кафедрі філософії Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова у межах комплексної науково-дослідницької роботи кафедри філософії «Актуальні питання історії і теорії філософії та її викладання студентам педагогічних навчальних закладів», науковий напрям «Дослідження проблем педагогічних наук», що входять до тематичного плану науково-дослідницьких робіт Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, який затверджений Вченою радою НПУ імені М.П. Драгоманова, протокол № 5 від 29 січня 2009 року. Тема дисертаційного дослідження затверджена Вченою радою НПУ імені М.П. Драгоманова, протокол № 12 від 31 березня 2016 року.

Мета дисертаційного дослідження полягає у виявленні ролі та значення доктрини лібералізму у процесі формування основних суспільно-політичних орієнтирів української філософської думки XIX – початку XX ст.

Досягнення поставленої у дисертаційному дослідженні мети зумовило необхідність вирішення наступних дослідницьких завдань:

- виявити історичні, соціокультурні та світоглядні витоки лібералізму;
- розкрити зміст та специфіку політичних інтенцій теоретиків класичного лібералізму;
- експлікувати світоглядні орієнтири української суспільно-політичної думки;
- проаналізувати доцільність розглядати лібералізм як базову духовну настанову українців;

- виявити світоглядні та соціокультурні чинники актуалізації федералізму в українському інтелектуальному дискурсі XIX – початку XX ст.

- визначити можливість та умови взаємодії ліберальної та націоналістичної доктрин з огляду на те, що вони ґрунтуються на взаємно протилежних базових принципах;

- дослідити особливості прояву особистої свободи в діяхронному та синхронному виявах та визначити їх наслідки для суспільно-політичного життя.

Об’єкт дослідження – концептуальні підвалини лібералізму як світоглядної доктрини.

Предметом дослідження є соціокультурні та світоглядні підвалини розвитку лібералізму в українському інтелектуальному дискурсі XIX – початку XX ст.

Методи дослідження. В основі дисертаційної роботи лежить міждисциплінарний підхід, який в сучасних умовах розвитку наукового знання забезпечує комплексний аналіз досліджуваних феноменів. На рівні історико-філософського дослідження лібералізму такий підхід є досить перспективним, оскільки дозволяє більш точно визначити соціокультурні передумови та своєрідність ліберальної доктрини. Натомість конкретно-історичний підхід дає можливість визначити своєрідність ліберальних інтенцій в конкретно-історичному вимірі суспільно-політичного буття та окреслити обумовлені ним змістові трансформації доктрини. Поряд з вказаним, у ході дисертаційного дослідження використовують принципи єдності історичного і логічного, системності й об’єктивності оцінки подій суспільно-політичного та соціокультурного буття. Методологічну основу дисертаційного дослідження складають такі загальнонаукові методи як аналіз та синтез, узагальнення, ретроспективи, порівняння, абстрагування, конкретизації тощо.

Поряд із вказаним, реалізацію вказаної мети забезпечили – метод культурологічного аналізу, який дав можливість визначити перспективи ліберальної ідеології у різних соціокультурних середовищах; феноменологічний метод дозволив виокремити базові принципи лібералізму як

світоглядної доктрини та духовної настанови; метод текстологічного аналізу забезпечував поглиблений аналіз інтелектуальної спадщини тих мислителів, котрих сьогодні вважають фундаторами лібералізму, з метою виявлення авторського сенсу та тлумачення ключових принципів ліберальної доктрини.

Історико-філософське дослідження не можливе поза використанням базових методологічних принципів філософської герменевтики, зокрема, принципом невичерпності автентичного тексту та методом змістовно-історичної інтерпретації.

Кожен з вказаних методів використовувався для вирішення конкретних дослідницьких завдань у відповідних розділах дисертації.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає у розробці цілісного парадигмально незаангажованого підходу до українського суспільно-політичного дискурсу XIX – початку XX ст., в межах котрого виявлено роль та значення доктрини лібералізму у процесі формування основних світоглядних орієнтирів суспільної свідомості українців вказаного періоду.

В процесі дослідження обґрунтовано положення та висновки, що відзначаються науковою новизною та виносяться на захист:

Вперше:

- у вітчизняному історико-філософському дискурсі проаналізовано та спростовано наявні у зарубіжному та українському інтелектуальному дискурсі підходи, в межах яких витoki лібералізму вбачаються у культурі та світогляді премодерну та показано, що перші зрушення в сторону лібералізації суспільного життя відбулися в епоху Відродження завдяки тому, що істотні економічні трансформації, які розпочалися в цей час, потребували нового світоглядного підґрунтя зумовили переосмислення базових принципів християнського віровчення, у підсумку чого був відкритий безмежний творчий потенціал окремої людини, яка, звільняючись з-під влади колективного цілого, залишилася позбавленою конструктивної соціально-орієнтованої програми власних дій. В цьому стихійному русі є всі підстави вбачати соціокультурні підвалини лібералізму;

- реконструйовано передумови зародження ліберальних інтенцій у світогляді та практиці Російської імперії кінця XVIII – початку XX ст. та показано, що прояви лібералізму в цей час були ситуативними і не мали широкого резонансу. На цьому тлі доведено, що маргіналізація лібералізму в українській суспільно-політичній думці першої половини XIX ст., була зумовлена, з одного боку, специфікою соціокультурного буття українського народу, а з іншого – «неісторичністю» (І. Лисяк-Рудиницький) українців, культура яких поступово зникала під натиском цивілізаційних змін, що у єдності своїй актуалізувало проблему тематизації етнічного «Ми», яке реалізувалося через цілий комплекс об'єктивних ознак, які формували почуття інтуїтивної та незмінної єдності спільноти в якій розмивалася конкретна людина;

- експліковано світоглядні орієнтири українського соціогуманітарної думки першої половини XIX ст. та виявлено, що в цей час головна увага приділялася питанню тематизації самобутнього українського культурного простору, котра здійснювалася крізь призму обґрунтування етнопсихологічних відмінностей українців, у підсумку чого й утвердилася думка про те, що лібералізм, як духовна настанова, був невіддільною рисою української ментальності. На противагу цьому, у дисертаційному дослідженні аргументовано доведено, що, з огляду на премодерний характер суспільно-політичного життя українців, їхній індивідуалізм та схильність до свободи проявлялася так само як і в інших премодерних суспільствах, тобто у вигляді індивідуалізованих груп, які повністю поглинали окрему особистість, а відтак її свобода проявлялася тільки в контексті визначеного «Ми». На цьому тлі підкреслено, що головною духовною настановою українців став не лібералізм, а консерватизм, який істотно підкріплював двоєвірний характер української релігійності;

Уточнено:

- особливості прояву свободи людини у премодерну добу та показано, що у цей період людина була цілком і повністю підпорядкована колективному цілому і реалізувала свою свободу безпосередньо у певному наперед заданому

просторі, натомість в сучасному світі свобода, і, особливо, у її ліберальному тлумаченні, проявляється крізь призму права на приватне життя, оскільки реалізація політичної свободи ніколи не відбувається прямо, а тому люди зазвичай не відчують свого політичного впливу.

- можливість та умови взаємодії лібералізму та націоналізму та показано, що ліберальна доктрина, попри свої універсалістські інтенції, не суперечить національному принципу у тому випадку, коли нація розглядається як територіальна спільнота, представники якої вільно об'єднуються для реалізації індивідуалістичних інтересів. Натомість пріоритет етнічного принципу в національному питанні сприяє високому рівню централізації спільноти навколо певних наперед заданих цінностей, тим самим нівелюючи можливість вільного розвитку окремої особистості.

Набуло подальшого розвитку:

- виявлення специфіки політичних інтенцій теоретиків класичного лібералізму на тлі якого показано, що представники класичного лібералізму не були орієнтовані на формування ідеальної соціальної системи, а відтак відшукували такі суспільно-політичні принципи, які б максимально повно реалізували приватні людські інтереси. Відповідно, питання найбільш ефективного політичного устрою тісно пов'язане із можливістю максимально повно забезпечити особистий інтерес, що може реалізуватися за будь-якого політичного режиму, за виключенням тоталітарного, різновидом якого часто виступають політичні системи сформовані на світоглядному тлі «демократичної традиції». На цьому тлі спростовано вплив філософії Ж.-Ж. Руссо на розвиток ліберальної доктрини та показано відмінність між лібералізмом та демократизмом, які в період Просвітництва ще не мали точок дотику;

- дослідження умов та чинників актуалізації принципу федералізму в українській суспільно-політичній думці XIX ст. у ході якого доведено, що його пріоритет був зумовлений своєрідністю тогочасної української історичної свідомості, і, попри універсалістський характер, визначався не ліберальною доктриною, а орієнтаціями національного руху – в часи тематизації

українського питання, надзвичайно гостро стояло питання про те, що українці не мають схильності до розбудови власної держави. З огляду на це, федерація, в межах якої можливий вільний розвиток української культури, видавалася оптимальним варіантом політичного розвитку.

Теоретичне значення дослідження. Вперше в українській філософії запропоновано цілісний об'єктивний та ідеологічно незаангажований підхід до українського суспільно-політичного дискурсу XIX – початку XX ст., в межах котрого виявлено роль та значення доктрини лібералізму у формуванні основних світоглядних орієнтирів суспільної свідомості українців вказаного періоду. Отримані у ході дисертаційного дослідження висновки можуть бути використані при розробці фундаментальних досліджень з історії філософії, історії української філософської та політологічної думки, антропології, етнопсихології, соціальної філософії, просвітницькій та виховній роботі.

Практичне значення отриманих результатів. Матеріали та висновки зроблені в дисертаційному дослідженні можуть стати важливим концептуальним тлом символічної політики сучасної України, розробки національної стратегії, що спрямована знівелювати лінію цивілізаційного та соціального розколу українського соціуму, водночас заклавши світоглядний фундамент економічного зростання. Положення і висновки, що виносяться на захист, мають високий евристичний потенціал для пояснення світоглядних витоків сучасної економічної, політичної та мілітарної кризи та, водночас, визначають вектор необхідних для їх подолання змін.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційне дослідження є самостійним науковим дослідженням, положення наукової новизни та висновки роботи отримані дисертантом самостійно. Використані у дисертації ідеї, гіпотези та положення інших авторів мають відповідні посилання.

Апробація результатів дослідження. Основні положення дисертаційного дослідження обговорювалась на засіданнях кафедри філософії Національного університету імені М.П. Драгоманова та були висвітлені на науково-практичній конференції викладачів, докторантів та аспірантів факультету філософської освіти і науки Національного педагогічного

університету імені М.П. Драгоманова «Єдність навчання і наукових досліджень – головний принцип університету» (Київ, 2017); міжнародній науково-практичній конференції «Другі академічні читання пам'яті Г. Волинки: Філософія, наука і освіта» (Київ, 2017); Міжнародній науково-практичній конференції «Суспільні науки: історія, сучасний стан та перспективи досліджень» (Львів, 2017); Міжнародній науково-практичній конференції «Суспільні науки: напрямки та тенденції розвитку в Україні та світі» (Одеса, 2017); Міжнародній науково-практичній конференції «Людина, суспільство, держава у філософському дискурсі: історія і сучасність (до 60-річчя кафедри філософії НУБіП України)» (Київ, 2017).

Публікації. Результати дослідження висвітлені у десяти наукових працях, з них 5 статей у фахових наукових виданнях України з філософських наук, з яких 4 входять до різних міжнародних наукометричних баз та 5 – у збірниках наукових праць і матеріалів наукових конференцій.

Структура та обсяг дисертаційного дослідження зумовлені логікою виконання поставлених завдань. Дисертаційна робота складається зі вступу, чотирьох розділів, які містять шість підрозділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації складає 219 сторінок, з них 182 сторінки основного тексту. Список використаних джерел становить 22 сторінки і налічує 219 найменувань.

РОЗДІЛ 1. ДЖЕРЕЛЬНА ТА МЕТОДОЛОГІЧНА ОСНОВА ДОСЛІДЖЕННЯ

Попри те, що ліберальна ідеологія розглядається як один із найважливіших здобутків світової соціально-філософської та теоретико-політичної думки, в українському інтелектуальному та політичному дискурсі, вона не отримала належної уваги. Це, на наш погляд, зумовлено особливостями та колізіями новітнього українського державотворення, світоглядним тлом якого часто виступала українська інтелектуальна думка, а з нею й політична традиція сформована у ХІХ ст. Альфою та омегою останньої було прагнення до національного самовизначення, яке, на жаль, йшло у розріз із ліберальними принципами, що, на наш погляд, стало однією з причин поразки української державності на початку ХХ ст., а зі здобуттям Україною незалежності, зумовило тривалі політичну, економічну, а з ними соціальну та мілітарну кризи.

Наявні сьогодні спроби подолання соціальної деструкції українського суспільства, часто супроводжуються спекуляціями навколо української політичної традиції, зокрема, некритичним використанням етнічного чинника з метою консолідації суспільства, та «сліпим» запозиченням політичного досвіду найбільш розвинутих країн Західної Європи. Між тим, їхній економічний добробут став логічним результатом довготривалого формування правової системи та громадянського суспільства, яке представляє волю та інтереси кожного громадянина. Докорінно відмінні процеси спостерігаються у сучасній Україні, де у підсумку збереження принципу адміністративно-централізованого управління, держава та чиновники набувають статусу «самодержців» з необмеженим правом, що, як свого часу доводив П. Сорокін, порушує соціальну рівновагу, «пригнічуючи» «інстинкт самовираження (за Е. Россу) або індивідуальності (за М. Михайловським)», з одного боку, перманентним і несправедливим ігноруванням їхніх достоїнств і досягнень, а з іншого – з перебільшенням достоїнств людей, що не заслуговують того» [178, с. 212]. На думку П. Сорокіна, така ситуація є однією з причин зростання революційного

гону в суспільстві, який вже неодноразово сколихував спокій усього українського суспільства та провідних політичних діячів.

Утвердження сталого курсу суспільного розвитку України вимагає не тільки проведення зовнішньо продиктованих реформ, а й переосмислення політичної традиції, яка, втративши статус інструменту маніпулювання, зможе стати важливим чинником формування стратегії консолідації суспільства заради забезпечення власних інтересів. В цьому контексті особливої актуальності набуває об'єктивне, парадигмально незаангажоване вивчення української політичної традиції та тих світоглядних впливів, що визначали її своєрідність. Одне із провідних місць у даному контексті посідає ліберальна ідеологія, яка попри тривалу історію свого розвитку, в тому числі й на теренах України, так і не змогла стати органічною частиною політичної культури українського суспільства.

Звичайно, не можна сказати, що ідеї лібералізму залишилися поза увагою широкого кола українських фахівців та політиків. Так, приміром, важливу роль для знайомства широкого українського загалу з ідеями лібералізму, мала діяльність В. Лісового та О. Проценка, які впорядкували та систематизували праці провідних європейських лібералів (Дж. Локка, А. Сміта, Дж. Мілля, Г. Спенсера, Ф. Гаєка, Дж. Ройлза, М. Фрадмана та ін.) [118]. Попри вагомість вказаної роботи, все ж неабияку увагу привертає той факт, що у запропонованій ними «Антології» повністю відсутні праці українських лібералів, внаслідок чого ми не маємо підстав вважати, що вивчення парадигмальних принципів ліберальної теорії в Україні є задовільним. Звісно, в цьому контексті можна згадати праці М. Томенка [185], або ж Н. Гедікової [29], В. Заблудського [70], О. Панкевич [138], А. Колодій [92], М. Прунак [149], Л. Слободянюк [174] та ін., в яких висвітлюються світоглядні підвалини та своєрідність українського лібералізму. Між тим, привертає увагу той факт, що у згаданих розвідках розглядаються особливості розвитку українського лібералізму у відрубності від умов суспільно-політичного буття в Російській імперії, у підсумку чого складається враження про ситуативний розвиток лібералізму на її теренах. Більш плідною у даному контексті, на наш погляд, є праця «Українські

ліберали» [146] М. Поповича та А. Фінько, які розкривають основні тенденції розвитку ліберальних ідей в Україні, та здійснюють компаративний аналіз українського та європейського лібералізму. Подібний підхід зустрічаємо у роботі О. Моргуна «Українська діячі в земствах» [133]. В цій праці дослідник висвітлює основні напрямки роботи земського самоврядування та знайомить читача із найвидатнішими їхніми представниками.

Ситуативний характер досліджень присвячених дослідженню ролі та значенню доктрини лібералізму у процесі формуванні основних світоглядних орієнтирів суспільної свідомості українців ХІХ – початку ХХ ст., актуалізує парадигмально незаангажоване дослідження впливу ліберальної доктрини на становлення соціокультурних орієнтацій української суспільно-політичної думки, зумовлюючи комплексний аналіз наукової спадщини мислителів ХІХ – початку ХХ ст., які присвятили свою увагу дослідженню впливу ліберальної доктрини на становлення українського суспільно-політичного світогляду. В цьому контексті насамперед варто згадати інтелектуальну спадщину М. Драгоманова [66], Б. Веселовського [17], В. Леонтовича [105]. Окремі аспекти розвитку лібералізму в Україні висвітлені у присвячених творчості М. Драгоманова працях І. Лисяка-Рудницького [107]. Попри консервативне осердя власного світогляду, дослідник оцінював М. Драгоманова як найвидатнішого мислителя ХІХ ст., і мріяв присвятити його творчості окреме дослідження, оскільки вважав, що діяльність мислителя не була належно поцінована ні за його життя, ні згодом. Подібною була доля і самого лібералізму на теренах Російської імперії загалом та, зокрема, в українській суспільно-політичній думці. Адже, навіть сьогодні вплив цих ідей на розвиток політичного життя у цілій імперії залишається поза увагою широкого кола громадськості, невивченим також залишається вплив ідей лібералізму на національне відродження України.

Актуалізація досліджень спрямованих на осмислення та переосмислення української політичної традиції призвела до повернення в український інтелектуальний дискурс теми федералізму. Так, ряд відомих політиків, намагаючись трансформувати притаманну радянському минулому партійну

діяльність у політику утвердження групових інтересів, повертають в суспільно-політичну свідомість концепти та політичні принципи, які були сформовані у інтелектуальному середовищі ХІХ ст., некритично, а часто навіть згубно для розвитку української державності, екстраполюючи їх на умови сучасного соціокультурного буття. В цьому контексті, показовим прикладом може стати наукова діяльність В. Медведчука, який у 2012 – 2014 рр. опублікував серію статей, спрямованих показати, що принцип федералізму є невіддільною складовою української політичної традиції та наріжним каменем суспільно-політичної думки ХІХ – ХХ ст., а тому вкрай неправомірно був знецінений у період незалежності України. Говорячи про «ідеї федералізму, – пише В. Медведчук, – слід наголосити, що принципово неправильно нав'язувати їх суспільству як сучасний винахід уявних «антиукраїнських сил». Адже, якщо це так, то такий «винахід», з одного боку, жодним чином не можна вважати сучасним, оскільки його теоретичні витoki на українському ґрунті сягають ХІХ століття, а з іншого – до таких «антиукраїнських сил» ми повинні будемо зарахувати таких національних авторитетів, як М. Костомаров, М. Драгоманов, С. Подолинський, О. Ейхельман, М. Грушевський і навіть такого яскравого представника процесу державотворчого відродження національних ідей та національного руху в Україні наприкінці ХХ століття, як В. Чорновіл» [126, с. 6].

Попри позірну раціональність зауважень В. Медведчука, все ж не варто вважати його зауваження цілком правомірним. У своїх висновках, він намагається радше віднайти світоглядні підвалини особистих політичних амбіцій, ніж показати істинну сутність української політичної традиції. Водночас, ця, та інші, менш гучні заяви, набувають неабиякого значення для деконсолідації українського суспільства, у свідомості якого, у підсумку перманентно зростаючого невдоволення низьким рівнем життя, вказана ідея перетворюється у своєрідний «рятівний човен», який забезпечить суспільний добробут.

Без сумніву, тема федералізму в українській суспільно-політичній думці, вже неодноразово ставала об'єктом наукового вивчення. В даному контексті

варто згадати праці вже згаданих В. Медведчуком національних авторитетів, й передусім М. Костомарова, який не тільки у загальновідомій «Книзі буття українського народу» [97], а й історичних працях [99], обґрунтовував необхідність федералізації Російської імперії, оскільки, на думку мислителя, тільки таким чином слов'янські народи зможуть реалізувати своє право на самостійне державне життя. До подібних висновків приходять мислитель і у роботі «Дві руські народності» [98, с. 76]. Між тим, у літературних творах, більш чітко проявляється думка вченого щодо необхідності сепарації українських земель, потреба якої виростала на тлі обґрунтованої мислителем відмінності народних характерів двох народів, і, зокрема, ненависного усім українцям та самому М. Костомарову, самодержавства. Подібні думки зустрічаємо й у творах В. Антоновича, який розвиваючи думку про відсутність «державного інстинкту» [5, с. 158] в українців, обстоював теорію «вільної федерації». В межах останньої, кожний народ повинен мати змогу зберігати та розвивати власну культуру, мову, побут та етнографічні особливості. Дещо згодом вказані ідеї отримали свій розвиток у творчості Д. Багалія, М. Дашкевича, Л. Голубовського, Н. Молчановського, В. Ляскоронського та ін. Звичайно, у творчості цих мислителів, поняття «федералізм» змінилося більш нейтральною категорією «обласництво» [134, с. 14–15], що, на наш погляд, докорінно не змінювало суті справи.

У працях усіх згаданих нами мислителів, федералізм розглядається як закономірний результат історичного розвитку суспільно-політичного світогляду українського народу, який у наслідок перериву «національної екзистенції» (І. Лисяк-Рудницький) втратив свій політичний провід, а з ним і «державний інстинкт» (В. Антонович). На дещо іншій концептуальній основі принцип федералізму розвиває М. Драгоманов, закладаючи тим самим основи політизації українського національного руху. Його вчення постало на концептуальному тлі західноєвропейського лібералізму та соціалізму, що й зумовило його розрив із представниками Старої Громади, оскільки їхня діяльність була зведена до аполітичного культурницького руху, спрямованого

на відродження (а якщо бути точними то формування) української етнічної культури.

Обґрунтований М. Драгомановим принцип федералізму неодноразово ставав предметом наукового аналізу. Так, через одинадцять років після смерті вченого, І. Франко, втілюючи принципи конкретно-історичного підходу до оцінки діяльності історичної особи, пише статтю «Суспільно-політичні погляди М. Драгоманова», в якій робить спробу «усесторонньої, об'єктивної оцінки значення його ідей. Особливо у нас, у Галичині, де, – як підкреслює І. Франко, – його особистий вплив мав найбільше значення, настав час довести до того, аби це ім'я перестало бути, з одного боку, синонімом усякої політичної та соціальної деструкції, а з другого боку – якоюсь нетикальною догмою, виразом найвищої мудрості, що не зносить критик, випередила свій вік і без ніяких поправок може служити путевідною звільною для необмеженого числа дальший поколінь» [192, с. 423]. Не менш плідними, на наш погляд, стали й присвячені політичній спадщині М. Драгоманова есе І. Лисяка-Рудницького [107]. Серед сучасних дослідників творчої спадщини М. Драгоманова варто згадати передусім І. Гирича [32], О. Гриніва [38], М. Томенка [185], П. Федченка [188], О. Скакун [173] та ін. Ці мислителі запропонували ґрунтовне висвітлення концептуальних принципів суспільно-політичного вчення мислителя, в тому числі й федералізму, який, як доводить І. Лисяк-Рудницький, постає закономірним результатом ліберального осереддя світогляду мислителя [107, с. 301].

Зауважимо, що дискусії, які точаться в українському інтелектуальному дискурсі навколо питань пов'язаних із розвитком ліберальної доктрини та особливостями її прояву на українському соціокультурному тлі, значною мірою зумовлені тим, що в українській інтелектуальній думці практично відсутні дослідження присвячені історії розвитку та специфіці класичної ліберальної доктрини. Звісно, в даному контексті, можна згадати роботи В. Заблоцького [71], М. Чорного [197], О. Довгаль [50], Н. Гедікової [29] та ін., в яких розкривається окремі аспекти ліберальної доктрини. Між тим, на наш погляд, вказані праці не дають можливості зрозуміти причин того, що ліберальна

доктрина набула неабиякого розвитку у західному суспільно-політичному дискурсі, однак не змогла отримати популярності на теренах України. Крім того, привертають увагу і суперечності, які зустрічаються в цих роботах. На наш погляд, вони зумовлені тим, що запропонований згаданими дослідниками аналіз ліберальної доктрини здійснювався поза соціокультурним контекстом, що давало можливість вільно апелювати окремими положеннями, формулюючи висновки часто позбавлені наукової раціональності.

З огляду на зроблені зауваження, важливим і своєчасним, на наш погляд, є історико-філософський підхід, який дозволяє виявити історичні витоки та розкрити основні колізії формування лібералізму. Адже, на думку ряду українських та зарубіжних дослідників, а саме: К. Яценко [201], Е. Захарової [72], О. Маслака [125], Г. де Руджеро [154], М. Оріу [105], В. Леонтовича [105] та ін., витоки європейського лібералізму сягають своїм корінням античної доби. Такі засновки зумовлюють включення у контекст дослідження праць тих дослідників, які вивчали світогляд та специфіку соціокультурного буття премодерної доби. Показовими в даному контексті можуть стати праці П. Біцилі [11], Ю. Бромлея [14], Е. Гарена [26], Г. Гегеля [27, 28], М. Гуровського [42], П. Гуревича [43], Ф. Кессіді [80], Д. Кожина [88], Х. Кокса [91], Б. Констана [96], Ортеги-і-Гассета [137] та ін. Концептуальною основою вивчення проблеми свободи у премодерній культурі є праці Аристотеля [8], Августина Блаженного [7], Діонісія Ареопагіта [7], Джованні Піко Дела Мірандолла [139], Т. Мора⁸⁸ [131] та ін. Вивчення згаданих нами праць дає можливість сформулювати об'єктивний і незаангажований підхід до проблеми свободи у премодерній культурі, тим самим визначивши вплив сформованих в цей час ідей на становлення західноєвропейської ліберальної доктрини.

Дослідження світоглядних та соціокультурних передумов становлення ліберальної доктрини, з огляду на непересічний інтерес історико-філософського дискурсу, до його базових принципів вимагає урахування теоретико-методологічних принципів німецької філософії, а саме принципу єдності історичного й логічного, об'єктивності та системності, які відкривають можливість з'ясувати історичні витоки ліберальної доктрини, розкрити етапи її

становлення тощо. Водночас, таке дослідження зумовлює включення у контекст дослідження праці тих мислителів, яких сьогодні вважають ідейними попередниками та класиками європейського лібералізму. В цьому контексті варто згадати роботи Є. Бентама [10], Т. Гоббса [33], Д. Г'юма [22], Ф. фон Гаєка [24], Б. Констана [95], Дж. Локка [120, 121], Дж.С. Мілля [128], А. де Токвіля [183], Ш. Монтеск'є [129, 130] та ін. В їхніх творах розроблялися проблеми розуміння свободи особистості, необхідних умов реалізації індивідом своїх прав, ролі держави та меж її втручання в життя індивіда, необхідності поділу влади і можливих форм представницького правління, співвідношення свободи і рівності, форм і засобів взаємодії громадянського суспільства і держави, здійснення ліберальних перетворень. У ХІХ ст. європейськими ліберальними мислителями були закладені основи для подальшого розвитку системи конституціоналізму і парламентської демократії.

З огляду на те, що запропоновані у працях вищезгаданих дослідників положення та висновки, суголосні ідеям Просвітників, що актуалізує поглиблене вивчення змісту текстів тих мислителів, які зосередили свою увагу на питаннях суміжних представників раннього лібералізму. Водночас, таке дослідження потребує врахування базових методологічних принципів філософської герменевтики, зокрема, принципом невичерпності автентичного тексту та методом змістовно-історичної інтерпретації. Використання згаданих методів, дозволяє зрозуміти авторський смисл та виявити рівень його відповідності ліберальній доктрині.

Розглядаючи концептуальні засновки політичного лібералізму, не можна оминати своєю увагою творчості І. Канта [76], адже саме в його творчості положення про те, що кожна людина є абсолютною цінністю, а не є знаряддям здійснення чийось прагнень і планів досягли свого завершеного вигляду. І. Кант розглядає людину як суб'єкта моральної свідомості, який в своїй поведінці повинен керуватися тільки настановами морального закону категоричного імперативу. З огляду на це, мислитель доводив, що вищим критерієм справедливості закону служить не природне право і не одностайність тих, хто голосував за нього, а моральність як усвідомлення людиною своєї

відповідальності перед усім людським родом. Право, таким чином, забезпечує зовні благопристойні цивілізовані відносини, хоча між індивідами може бути повний антагонізм. Інакше кажучи, І. Кант вважав, що правова свобода має суто формальний характер.

З огляду на своєрідність практичної філософії І. Канта, невіддільною складовою його філософії стало вчення про правову державу, центральним поняття якого став принцип громадянської свободи. Остання, розглядається мислителем крізь призму загального правового закону, який дозволяє чинити так, «щоб вільний прояв твого свавілля було сумісним зі свободою кожного, відповідною загальному закону» [76, с. 25]. Інакше кажучи, мислитель розглядає право як сукупність умов, за яких свавілля одного (індивіда) суміщається зі свавіллям іншого.

Розмірковуючи таким чином, І. Кант приходять до висновку, що громадянська свобода, – це незалежність від примусу і свавілля іншого, адже вона сумісна зі свободою кожного іншого, відповідною загальному закону. З огляду на це, свобода постає як первинне право, що властиве кожній людині, як мінімум завдяки її приналежності до роду людського. Інакше кажучи, на противагу аристократичним лібералам, у творчості І. Канта, відбувається своєрідне поєднання свободи та рівності, де суть останньої проявляється у тому, що ніхто не може зобов'язати нікого іншого до більшого, ніж те, до чого він, тобто інший, зі свого боку може їх зобов'язати. Тобто, за І. Кантом, кожна людина є сама собі господарем, який завдяки свободі, що не обмежує іншого, самостійно розпоряджається власним життям [76, с.31].

Зауважимо, що проблема самоцінності індивіда, який виступає висхідним пунктом соціального буття набула неабиякого резонансу в західноєвропейському інтелектуальному дискурсі XIX ст., В цей час, як свідчать роботи Дж. Гобсона [35], Т. Гріна [12], Ф. Наумана [135], Дж. Д'юї [67] та ін. проявляється у формі неолібералізму, в межах якого розробляється питання поєднання ліберальної доктрини із соціальними вимогами часу. У XX ст. чільну увагу цим проблемам приділили Р. Дарендорф [45], М. Фрідман [193].

З огляду на те, що європейська ліберальна доктрина перебувала у процесі перманентного розвитку, в науковому дискурсі з'являлося багато наукових праць з історії лібералізму – це колективні монографії, які розглядають різні проблеми теорії й практики лібералізму в різні історичні періоди. Особливо необхідно відзначити збірки робіт визначних дослідників історії й теорії лібералізму. В цьому контексті, насамперед, варто згадати такі колективні роботи як «Ліберальна традиція: від Фокса до Кейнса» [218], «Ліберальна демократія в Європі та США» [213] та ін. У названих роботах розглядаються проблемні питання теорії та історії лібералізму. Не менш плідними, на наш погляд, є розвідки присвячені вивченню своєрідності та перспектив лібералізму. В цьому контексті варто згадати роботи Й. Шапіро [217], Ч. Рубина [216], Ф. Закарія [219], П. Данливи [203], в яких досліджується проблема визначення феномена європейського лібералізму, чіткого окреслення поняття «лібералізм». Натомість у роботах Д. Ролз [153, 215], В. Леонтовича [105], Д. Лангевіше [103], Р. Дворкіна [46], Р. Даля [44] та ін. розглядалися особливості ліберальної політики та можливості поєднання лібералізму та демократії.

Докорінно відмінні тенденції у науковому дискурсі ХХ ст. спостерігалися у радянському науковому дискурсі, який, знаходячись під впливом комуністичної ідеології, не міг усвідомити самоцінності індивіда. В межах тоталітарної ідеології, кожна окрема людина була навіть не гвинтиком у великому механічному цілому, а простою піщинкою на безкрайому піщаному березі, а відтак її цінність була зведена до мінімуму. Ймовірно, саме на цьому тлі сформувалася широко відома сьогодні радянська приказка «незамінних у нас немає», яка знаходить своє відображення і в сучасному соціокультурному бутті українського народу. Адже, навіть після отримання незалежності, в українській суспільній свідомості міцно утримуються притаманні радянському періоду політичні стратегії, які, як показав досвід останніх років, зумовлюють гостру політичну, економічну та соціальну кризи, вихід з яких можливий тільки у випадку розробки такої національної стратегії в межах якої буде забезпечено цінність кожної окремої людини.

Висновки

- Виявлено, що в сучасному українському інтелектуальному дискурсі спостерігається дефіцит праць присвячених вивченню історії та теорії лібералізму та підкреслено, що така ситуація зумовлена, з одного боку, збереження радянських національних стратегій та практик у суспільно-політичному житті, а з іншого – відсутністю належної символічної політики, яка б дала змогу ознайомити широкий український загаль суспільно-політичними доктринами, які забезпечили стабільність та добробут європейського соціуму.

- Вихід з перманентної соціальної, політичної та мілітарної кризи українського суспільства за умов низького економічного розвитку можливий за умови формування такої символічної політики, яка забезпечить консолідацію українського соціуму і разом визначить вектор цивілізаційного розвитку українського соціуму завдяки формуванню відповідної часу аксіологічної сітки. На цьому тлі показано актуальність і своєчасність вивчення своєрідності тих політичних ідеологій, які визначили добробут європейського суспільства та можливості їх розвитку на теренах України.

- Показано, що у вітчизняній соціогуманітарній науці наявний дефіцит ґрунтовних наукових розвідок присвячених дослідженню рецепцій ліберальних ідей та принципів у модерній вітчизняній філософській та суспільно-політичній думці. Окрім того, сучасному у вітчизняному дискурсі відсутні праці, в яких би досліджувалися причини низької уваги інтелектуального дискурсу до панівної у західноєвропейській суспільно-політичній свідомості ліберальної ідеології.

РОЗДІЛ 2. СОЦІОКУЛЬТУРНІ ТА СВІТОГЛЯДНІ ПІДВАЛИНИ ЄВРОПЕЙСЬКОГО ЛІБЕРАЛІЗМУ

2.1. Рецепції ліберальних принципів у філософському дискурсі премодерної доби: критичний аналіз

Як і кожне суспільне явище, лібералізм як теорію та ідеологію сучасного західного світу важко зрозуміти поза його первинним етимологічним змістом. Так, наразі не викликає особливого сумніву той факт, що сучасне слово «лібералізм» походить від латинського «liberalis» – вільний. Показово, що на відміну від значної частини політичних термінів, серед яких приміром, можна згадати слово «нація» (від латинського «natio» – рід, плем'я, спільнота кровного походження [182, с. 7-69]), змістовне наповнення слова «liberalis» істотно не змінилося й у процесі формування національних мов. Приміром, в сучасних англійській та французькій мові, зустрічаємо і «liberalism» (англ.) «libéralisme» (фр.) і змістово споріднені з ними англійське «liberty» та французьке «liberté», що відповідно означають «свобода». Звичайно, слово «ліберал», як справедливо зазначає Дж. Волдрон, має й інші смислові значення – «великодушний, з широким поглядом на світ, терпимий» [19, с. 69], між тим незмінно зберігаючи інтенцію на утвердження індивідуальної свободи.

З огляду на етимологічний зміст терміну «liberalis», цей світогляд має бути орієнтованим на здійснення свободи особистості. Між тим, саме це припущення суперечить зауваженням відомого сучасного британського мислителя Р. Дворкіна, який, у своїх працях та публічних виступах, неодноразово підкреслював, що «нервом» ліберальної теорії є принцип рівності, а не принцип свободи. Ліберали, пише мислитель, «схильні більше підтримувати рівність і менше – свободу» [46, с. 833]. Вказане переконання дослідника, сформувалося в процесі осмислення сучасної йому політичної практики, на рівні якої «свобода і рівність нерідко суперечать одна одній: іноді єдиний наявний спосіб забезпечення рівності вимагає певного обмеження свободи, а наслідки підтримки свободи часом виявляються згубними для рівності. В таких

випадках, – зауважує Р. Дворкін, – добре врядування полягає в тому, щоб відшукати найкращий компроміс між цими суперечливими ідеалами, однак різні політики і громадяни по-різному йтимуть до цього компромісу» [46, с. 833].

Резонність висновків Р. Дворкіна не викликає жодних сумнівів не тільки у випадках, коли мова йде про сучасний політикум, який майже двісті років не може вирішити суперечність між свободою та рівністю, а й витoki ліберального світогляду. Значною мірою, ця проблема зумовлена відсутністю чіткого концептуального визначення свободи та рівності, які, в різних світоглядно-аксіологічних традиціях, можуть позначати різні суспільно-політичні феномени. Згадана суперечність дає можливість багатьом дослідникам вбачати витoki ліберального світогляду у премодерні. Так, наприклад, відомий представник російсько-української діаспори В. Леонтович, стверджує, що витoki ліберального світогляду є всі підстави шукати в античній культурі та філософії, оскільки тут цілком чітко були сформовані такі поняття як правова особистість і суб'єктивне право (в першу чергу право на приватну власність), а також деякі інші світоглядні та суспільно-політичні принципи, які дозволяли громадянам брати участь в управлінні державою і, що важливо, приймати участь у законодавчій діяльності. «Ця основа лібералізму, – наголошує В. Леонтович, – була знову відкрита західноєвропейськими націями і доповнена численними новими вкладами» [105, с. 6].

Витoki ліберального світогляду в античній культурі відшукують і такі сучасні українські дослідники як К. Яценко [201], Е. Захарова [72]. Поділяє подібну позицію і відомий сучасний політолог і філософ О. Маслак, який акцентує увагу на тому, що «з античності поняття свободи є невіддільною частиною архетипу європейця» [125]. Очевидно, що вказані переконання формувалася, з одного боку, на тлі зауважень відомого італійського філософа та ідеолога інтегрального традиціоналізму Ю. Еволи, який, виходячи із власної світоглядної позиції, акцентував увагу на тому, що цінності «свободи і незалежності справді є у центрі кращих арійських традицій. Поняття шляхетності в давньогерманській традиції, а пізніше і в самій структурі

середньовічної культури ототожнювалося з поняттям свободи» [199, с. 44.]. Показовими у даному контексті можуть бути і вирвані із загального контексту твердженнях про те, що «класичній Греції життя суспільства як єдиного цілого слалося на взаємодії громадянина і поліса, на полісному патріотизмі: поліс існує для громадян, а громадяни для поліса» [80, с. 19]. З огляду на це, людина дійсно знаходила значний простір для реалізації власних творчих потенцій у різних сферах життєдіяльності, і, що важливо, була захищена законом, який розглядався як прояв закону (Логосу) космічного. Інакше кажучи, подібно до того як космічний закон забезпечував порядок та гармонію у світі, закони держави захищали суспільство і громадян від свавілля, пов'язуючи усіх єдиним законом, який, на думку Геракліта, варто захищати так само самовіддано, «як міські стіни» [80, с. 19].

Збереження окремих елементів міфологічного світогляду, у єдності із перманентною боротьбою демосу та аристократії, стали головними підвалинами розвитку принципу рівноправності, а з ним – постання традиції публічного обговорення проблем та практики виборів, звітності посадових осіб, громадського контролю над державними установами тощо. Це, на думку Ф. Кесседі, сприяло залученню широких верств демосу в усі сфери суспільно-політичного і культурного життя поліса, водночас вимагаючи від них певного рівня освіти, знань і навичок, які з часом стають (особливо навички в риториці) доконечною потребою кожного громадянина, який бере участь у житті поліса [80, с. 25–26].

Попри авторитет та позірну правомірність висновків Ф. Кесседі, на наш погляд, вони проясняли тільки одну із сторін суспільно-політичного життя грецького суспільства. Бо ж, на противагу демократичним Афінам, де можливо й сформувалися підвалини для утвердження принципу рівноправності громадян, у полісах з олігархічним правлінням, як наприклад у Спарті, життя окремої людини було повністю поневолене державою, у підсумку чого правові відносини, і самі громадяни, були лише засобом в руках держави для здійснення своїх військово-політичних цілей. Крім того, розкриваючи особливості суспільно-політичного життя у Давній Греції, не варто ігнорувати зауважень

Аристотеля щодо станового поділу суспільства, і особливо принципу громадянства. Так, приміром у «Нікомаховій етиці» Аристотель чітко й однозначно стверджує правові відмінності, які існують у відношенні громадян, дітей, жінок та рабів [8, с. 159-160]. Водночас, мислитель акцентує увагу на відносній свободі ремісників [8, с. 401] і повністю ігнорує питання свободи простонароддя, яке проживало за межами полісу. На його думку, населення зайняте у аграрному секторі у своєму політичному статусі надзвичайно подібне до рабів, оскільки основу його активності визначає фізична сила спрямована на матеріальне виробництво [8, с. 396]. Тобто, за свідченням Аристотеля, в античному суспільстві ремісники і селяни перебували у стані «обмеженого рабства», а тому не могли претендувати на рівноправність подібно до вільних громадян полісу. Така позиція мислителя, на наш погляд, є цілком закономірною, адже, як цілком раціонально підкреслив свого часу Х. Ортега-і-Гассет, «хлібороб ще живе, як рослина. Його буття, коли він думає, почуває і бажає, зберігає ту дрімотну апатію, в якій живе рослина. Великі азійські й африканські цивілізації були в цьому розумінні великими антропоморфними рослинними утворами» [137].

Поряд із вказаним, не варто забувати й того, що навіть у демократичних полісах, високий рівень особистої свободи довгий час проявлявся в органічній єдності з моральними настановами, особливостями міфологічної системи, що засвідчує своєрідність давньогрецького мистецтва, де, навіть в період високої класики, відсутні індивідуалізовані образи. Навпаки, в давньогрецьких творах мистецтва об'єктивується для свідомості і показуються людині тільки те, що не вступає у протиріччя зі звичаями, релігією і законом. Ця особливість давньогрецького мистецтва повністю відобразилася у специфіці тогочасної полісної демократії. Її характерною рисою виступає визнання пріоритету громадських інтересів над приватними і висока оцінка суспільної природи громадянина поліса. З точки зору полісної демократії, суспільна сутність людини і принцип першості громадських інтересів перед приватними, вимагають активної участі громадян у вирішенні загальнодержавних питань.

З огляду на зроблені зауваження, маємо всі підстави погодитися з Г. Гегелем у тому, що усвідомлення особистої свободи, яке сьогодні розглядається як одне із найбільших надбань грецької культури та філософії не набуло тієї форми, яка б дозволила вивільнити з полону релігії та міфології індивідуальне, а відтак греки так і не прийшли до усвідомлення цінності неповторного ні на рівні культури, ні на рівні особистості [27]. Інакше кажучи, давньогрецьке суспільство не знало, і не могло знати з огляду на панування міфологічних стереотипів, принципу загальної рівності, а свобода була привілеєм лише вільних громадян грецького полісу, оскільки тільки вони могли бути носіями пануючого у світі закону. Саме ця ідея, лягла в основу платонівського поділу на стани [143].

Істотних змін стосовно особистої свободи та рівності не відбулося і в римський період. Це засвідчує як мінімум те, що римське громадянське право (*ius civile*) не мало в своєму арсеналі узагальненого поняття «особа» («*persona*»), у підсумку чого цінність людини розглядалася тільки в контексті правового, а з ним і громадянського статусу (*status civitatis*), а термін «людина» використовувався тільки як граничне узагальнення і не мав жодного відношення ні до право- ні до дієздатності у сфері громадянського та приватного права. Натомість «*persona*» – це категорія, яка чітко характеризувала правовий та громадський статус людини і застосовувався зазвичай до тих, хто мав власні інтереси і можливість проявляти волю за метою їх реалізації. Інакше кажучи, римська «*persona*» – це суб'єкт права, яким зазвичай був тільки чоловік, який володів особистою свободою і мав громадянські та приватні права [88]. Цей статус могла мати тільки особисто вільна людина віком не менше 25 років, яка, посідаючи привілейоване становище в римській сім'ї (*persona sui iuris*), водночас виступала суб'єктом цивільного права [88].

Зауважимо, що римський громадянин (*civitatis*), володів ще більш обмеженою свободою, як давньогрецькі громадяни, оскільки реалізуючись, як *civitatis*, людина повністю підпорядковувала свою свободу цілому, державі. Між тим, на противагу грецькій культурі, у римській – *civitatis* – це не тільки

привілей народження, а й власних здобутків, а це, у свою чергу, відкриває для людини можливість для самостійного визначення власного місця і своєї ідентичності у загальному цілому. Як наслідок, людина отримувала від держави право самостійно усвідомити своє місце в загальному цілому. Вказана інтенція не зникла навіть тоді, коли авторитет держави ставиться під сумнів і людина повставала проти неї, а уникнувши покарання, знову і знову апелювала до певної правової чи політичної сили, до певної концепції держави задля забезпечення собі нової ідентичності [73, с. 35].

З огляду на сказане, маємо всі підстави стверджувати, що греко-римський світ у підсумку своєрідності його космологічних уявлень не зміг підійти до усвідомлення вільної особистості, і з тієї ж причини, тут не сформувалося передумов для утвердження принципу загальної рівноправності. А тому, шукати витоків ліберального світогляду в античному світогляді та соціокультурному бутті видається таким, що суперечить істині. Греко-римська філософія не змогла сформувати і обґрунтувати онтології людини, а тому головна увага філософського дискурсу зосереджена на етичних питаннях, які зазвичай стосувалася проблеми взаємин між людьми (*persona*) і базувалися на загальних космологічних принципах. Як наслідок, людина в античному світі розглядалася тільки як додаток до конкретного онтологічного буття, щось, що дозволяє одній і тій самій людині реалізувати не одну *prosopa* і грати багато різних ролей. Інакше кажучи, повноцінної свободи не мали не тільки представники мускульної праці, а привілейовані верстви населення, оскільки вони підкорялися незмінному природному закону (Логосу), який визначав їхні цінності і пріоритети.

Не менш суперечливими, на нашу думку, видаються і зауваги італійського історика Г. де Руджеро, який вважає, що лібералізм «виходить зі своєї феодальної фази і замінює ідею свободи, як традиційного привілею або монополії небагатьох, ідеєю свободи, як права, спільного – принаймні потенційно – для всіх, він спрямовується на шлях демократії» [154, с. 1054]. Подібну думку розвиває і французький юрист, фахівець з державного права початку ХХ ст. М. Оріу, який акцентує увагу на тій історичній закономірності,

що спільна для держав, розвиток яких «відбувався шляхом поступового переходу від аристократії до демократії. Політична свобода, існуюча в цих державах, послідовно розвивала дві форми, спочатку аристократичну, потім демократичну» [210, с. 139]. Інакше кажучи, М. Оріу, так само, як і Г. де Руджеро, шукає витоків лібералізму у період премодеิร์น, оскільки, на думку обох дослідників, свобода у Західній Європі, спочатку стала надбанням аристократії, і тільки згодом набула демократичної форми.

Беручи до уваги вище наведені зауваги, та, керуючись теоретичними засновками «Філософії історії» Г. Гегеля, який, на наш погляд, запропонував найгрунтовніший філософсько-історичний опис суспільно-політичних подій епохи Середньовіччя, маємо всі підстави говорити про те, що в феодальну добу свобода могла проявлятися тільки крізь призму рівноваги між королівською владою і феодальними володарями, про що й вів мову свого часу і М. Оріу [105, с. 8]. Попри позірну раціональність зроблених М. Оріу коментарів, на наш погляд, не варто ігнорувати й висновків Г. Гегеля, який, розкриваючи особливості середньовічного соціокультурного буття, акцентував увагу на тогочасному прагненні індивідів до емансипації з-під влади тотальної державної влади, пануючого принципу субординації, воєнної служби, організації судочинства тощо. Цей процес, зауважує мислитель, зумовив звільнення індивідуумів з-під влади держави, водночас породив їхню беззахисність та змусив їх шукати захисту у сильних. Таким чином, підводить підсумки Г. Гегель, середньовічна людина поступово потрапила у нову залежність, на тлі якої й сформувалася феодальна система [28, с. 345].

Поряд зі звільненням індивідуумів від тотального підпорядкування державі, у період Середньовіччя, як зауважує В. Леонтович, чітко проявилася інтенція на звільнення папи з-під влади світських правителів, що стало важливою передумовою становлення свободи на Заході [105, с. 8]. На наш погляд, дане твердження суперечить історичній дійсності, як мінімум тому, що церква від початку її зародження була автономним соціальним інститутом. Концептуальною основою такої свободи стали загальновідомі сьогодні слова Євангеліє від Матвія «Бо де двоє чи троє в Ім'я Моє зібрані, там Я серед них»

(Від Матвія 18:20), в яких експлікувалася думка про те, що церква у своїй діяльності керується тільки Святим Духом, а не державною юрисдикцією. На користь нашого зауваження слугує і те, що християнська церква, як і у часи свого зародження, тлумачилася як Царство Небесне, яке хоча й має визначену зовнішню форму, все ж залишається надбанням духовного світу, а це, у свою чергу, призвело до протиставлення її світській державі.

Попри спробу раних християн дистанціюватися від юрисдикції світської держави та цінностей земного життя, все ж не варто забувати того, що становлення християнських громад, відбувалося, з одного боку, на тлі гострого протистояння з римським світом та притаманною йому аксіологічною сіткою, а з іншого – відповідно до істини, втіленої в догматичному віровченні. З огляду на те, що духовне життя у Христі у теперішньому, не можливе поза земним життям з притаманним йому свавіллям індивідів, Царство Боже має бути спеціально організованим. Ця вимога висувається на тлі безумовної віри у те, що знання людини про істину достатньо лише для добровільної відмови людини від злої волі, однак воля людська ще не перейнялася божественністю, а тому «розуміння ще не самостійне, але існує лише в душі чужого авторитету» [28, с. 313]. Інакше кажучи, людина залишається позбавленою повноцінної суб'єктивної свободи, а тому християнська громада потребувала керівників та мирської організації, через яку встановлюється істина і забезпечується долучення до неї.

Поступово перетворюючись на інститут, керований Святим Духом, церква стала легітимним спадкоємцем апостолів в інтерпретації Святого Писання, а тому вважалася духовно вільною інституцією. На цій же концептуальній основі формувалися її претензії на легітимне панування і владу [90, с. 58]. Водночас, не варто ігнорувати й того, що теологічне обґрунтування своєрідності релігійної організації, відкривало можливість церкві не тільки претендувати на створення Царства Божого на землі, а й організовуватися подібно до політичних корпорацій, які повністю поглинали людину.

Автономною у відношенні до світської влади був не тільки інститут церкви як такий, а й папи римські. Звичайно, у період становлення християнської

церкви, вони намагалися заручитися підтримкою та протекторатом світських правителів, убезпечивши себе від зовнішніх ворогів, що красномовно показує Августин Блаженний у роботі «Про град божий» [2]. Проте зі зміцненням інституту церкви, папи, «жадали володіти не тільки ключами собору св. Петра, а й мечем Імперії», про що, як стверджує Х. Кокс, свідчать спроби теологічного обґрунтування необхідності включення світського в сферу духовного [91].

На наш погляд, зроблені попередні зауваження повністю спростовують можливість вбачати витoki ліберального світогляду у середньовічній культурі, оскільки вона була повністю пронизана ієрархічними зв'язками, в межах яких не існувало місця для свободи ні простонароддя, ні аристократії, ні духовенства. «Середньовіччя, – зауважує П. Біццеллі, – створило ієрархічне суспільство, ієрархію чинів духовних і світських, ієрархію громадських союзів, корпорацій, «університетів», що утворюють разом загальні universitas, християнсько-феодалного світу. Ієрархізмом просякнутий увесь соціальний уклад середньовіччя, і в ієрархічному началі... основа середньовічної культури» [11, с. 15]. В продовження цього, цілком слушним видається зауваження відомого радянського історика-медієвіста А. Гуревича, котрий аргументовано показав, що середньовічна людина повністю поглинається «сільською громадою, ремісничим цехом, монастирською братією, сеньйорально-васальними зв'язками. У середньовічній картині світу індивід формується цілком в надрах колективу, згуртованої групи або верстви, так що корінні риси його психіки і поведінки визначаються незмінно природою соціуму» [43]. Не стали виключенням і папи, які починаючи від XIII ст. займають вершину земної соціальної ієрархії, водночас залишаючись проміжною ланкою у світовій ієрархії.

Отже, хочеться нам того чи ні, наразі немає підстав вбачати витoki ліберального світогляду у премодерному соціокультурному бутті, оскільки тут людина ще не розглядається як первинний продукт соціального життя, а визначається через співпричетність Богу та соціальній групі. Саме через це, емансипація людини, яка відбулася в епоху Середньовіччя не призвела до

постання теорій, в межах яких обґрунтовувалися концепти індивідуальної свободи чи соціальної рівності.

Окремі зрушення у напрямку реалізації свободи та рівності відбулися в XIII – XIV століттях, завдяки тому, що міста-держави Північної Італії, перетворившись на провідні осередки міжнародної торгівлі, стали великими і, що важливо, незалежними економічними центрами [102]. У Флоренції, Мілані, Венеції та Болоньї дрібні ремісничі осередки швидко переросли у великі підприємства, що носили вже не стільки цеховий, скільки ранньомануфактурний характер, а відтак потребували великої кількості робочих рук – як кваліфікованих фахівців, так і майже некваліфікованих робітників чорної праці. Число останніх, в передових містах Італії, стало настільки значним, що вони, перетворилися на велику і досить грізну соціальну і політичну силу, насамперед, для тих підприємливих городян, які вже до початку XIV ст. витіснили феодалів з активного політичного життя, а також зі сфери землеволодіння, торгівлі, банківсько-лихварської справи, ремісничого виробництва. Зростання економічної та політичної автономії міст й міського населення зумовило поступові зміни у сільському господарстві – тут кріпосна залежність селян почала змінюватися різними формами оренди, найчастіше з частки врожаю [42, с. 330].

Зміни, які розпочалися в економічному секторі тогочасної Італії були досить разючими й потребували світоглядного підґрунтя, особливо через те, що входили у суперечність з соціальними, етичними та політичними тощо нормами, які продукувала тогочасна католицька церква. Все це, у єдності своїй, призвело до того, що в середовищі італійських інтелектуалів, які зуміли стати вагомою суспільною силою, виникало непереборне відчуття того, що Священна Римська імперія, на чолі з папою Римським, більше не спроможна забезпечувати стабільний розвиток суспільства ні у економічній, ні в політичній, ні в культурній сферах, оскільки вона орієнтована «застарілі» парадигмальні засади. Зокрема, середньовічне християнство, в основі якого лежав антагонізм «граду земного» та «граду божого» [2, 91], спонукало до пригнічення усього земного і особливо соціальної активності, що тривало

розглядалася як прояв гордині. Між тим, збагачення італійських міст та зміна у формах матеріального виробництва, потребувала політичного устрою, який відкрив би можливість та виправдав особисту самореалізацію в земному житті. Очевидно, що це могла забезпечити тільки республікансько-демократична форма правління, про яку італійським інтелектуалам перманентно нагадували артефакти античної культури.

Зародження нового суспільного устрою супроводжувалося поступовою, а інколи й різкою відмовою феодалів від влади на користь «молодої», заможної та надзвичайно амбітної італійської буржуазії, яка, керуючись республіканськими принципами, зуміла не тільки зосередити владу у власних руках, а істотно обмежити права та свободи носіїв старого порядку. Показовим прикладом у даному контексті може бути проголошена флорентійською буржуазією у 1293 р. декларація під назвою «Встановлення справедливості», яка стала свого роду Рубіконом на шляху посполанів (торгово-ремісничих верст) до влади і, водночас, відправною точкою для боротьби представників найбагатших цехів за узурпацію влади у державі [42].

Попри тривалі, а часом і жорстокі політичні чвари та інтриги, які точилися в політичному просторі міст держав Північної Італії, новий політичний устрій був не тільки набагато прогресивнішим завдяки тому, що особистість звільнялася від середньовічного підпорядкування, станової замкнутості й забобонів, кайданів сільської громади й цеху, родових і сімейних традицій. Інакше кажучи, нові суспільно-політичні відносини призвели до звільнення людини з-під влади колективного «Ми», у підсумку чого індивід піднімався до активної самостійної діяльності, у нього пробуджувалася і розвивалася віра у свої сили й почуття власної гідності.

З огляду на сказане, маємо всі підстави погодитися із твердженням відомого радянського історика та мистецтвознавця М. Гуровського про те, що саме в цей бурхливий і повний соціокультурних та світоглядних потрясінь період, зароджувався новий тип людини – господар життя – невгамовний у своєму прагненні до збагачення, а тому не тільки не бажає пригнічувати свої пристрасті на догоду морально збанкрутілому в той час католицькому

духовенству, а й виставляє навіть найгірші свої риси на показ, пишаючись своєю індивідуальністю. Образ нової людини почав панувати в літературних творах, котрі все частіше вихваляють блага земного життя – земні радощі та досягнення [42, с. 330].

Звичайно, наразі немає підстав говорити про те, що італійський гуманізм зовсім порвав із християнським віровченням і середньовічною інтелектуальною традицією, радше мова йде про формування нового сприймання взаємодії людини та Бога. Зокрема, апелюючи до середньовічного інтелектуального спадку, італійські мислителі доводять, що людина, будучи створеною за «образом і подобою» Бога, володіє тими ж властивостями, що й Бог, на чому акцентував увагу свого часу Діонісій Ареопагіт у праці «Про божественні імена» [7]. На цьому світоглядному тлі, італійський гуманіст Дж. Піко дела Мірандола пропонує нову інтерпретацію акту божественного творення людини: «Не даємо ми тобі, Адаме, ні певного місця, ні власного образу, ні особливого обов'язку, щоб і місце, і образ і обов'язок ти мав за власним бажанням, згідно твоєї волі і твого рішенням. Образ інших творінь визначений у межах встановлених нами законів. Ти ж, не стиснутий ніякими рамками, визначиш свій образ за своїм рішенням... Я ставлю тебе в центрі світу, щоб звідти тобі було зручніше оглядати все, що є в світі. Я не зробив тебе ні небесним, ні земним, ні смертним, ні безсмертним, щоб ти сам, вільний і славний майстер, сформував себе... Ти можеш переродитися в нижчі, нерозумні істоти, але можеш переродитися за велінням своєї душі і в вищі божественні... «Той, хто відступить від божественного закону, стане твариною і цілком заслужено» » [139].

Запропонований уривок з праці Дж. Піко дала Мірандола «Промова про гідність людини» [139], надзвичайно красномовно формує своєрідність нового тлумачення людини та показує, що інтелектуальна думка епохи Відродження, не пориває із християнською риторикою, а пропонує власне розуміння концепту «образ і подоба» Богу. Так, здібність до творення поступово стає головним даром, яким надав Господь людині, натомість споглядання, різко критикується. Енергійна участь у громадянському та соціальному житті, де

саме духовна культура з притаманними мовними засобами, служила способом заохочення людей, розглядалася як поведінка, що гідна людини, оскільки тільки вона дає можливість повноцінно розкрити її дари [26, с. 16].

Загалом людина епохи Відродження відчувала в собі якісь вкрай необмежені потенції, котрі, на її ж думку, відкривають можливість піднятися до рівня божественного, що піддається раціональному осягненню. Водночас із цим оптимістичним пафосом та чітко вираженою інтенцією ренесансної людини пізнати глибини людських переживань та красу природи, вона відчуває свою безпорадність, беззахисність перед безмежним і тотальним Всесвітнім цілим. З огляду на вказану безпорадність, беззахисність, людина, реалізуючи закладені в ній безмежні потенції, виявляє найгірші свої риси. В цьому контексті привертає увагу не різкий спалах корупції, а, передусім, деморалізація католицької церкви. Найбільш показовим уособленням цієї негативної сторони стає папа Олександр VI (Родріго Борджиа) (1431 – 1503), дії та непорушна святість якого узаконювалися «Диктатом папи» (1075 р.) [48], навіть попри те, що у буденному житті його вчинки носили той диявольський характер, який відзначався «град земний» у творах Августина Блаженного.

Звичайно, наразі немає підстав вважати, що деморалізація католицького кліру була єдиною проблемою ренесансного суспільства. Між тим, саме ця обставина породила Реформацію, а згодом і надзвичайно жорстокі релігійні війни, встановлення диктатур подібних до женевської, які посилювали почуття людської беззахисності. Політичні амбіції представників різних конфесій закрили собою той політичний дисонанс, який виник у процесі поступової руйнації старої економіки, що розпочалася у підсумку невпинного поширення нових форм виробництва. На цю проблему, одним із перших, звернув увагу Т. Мор загальновідомій роботі «Утопія» [131]. Орієнтуючись на платонівську «Державу» Т. Мор водночас висловлював свою відразу до тогочасного корисливого суспільства, що керується принципом зиску, тобто «купувати скрізь і завжди якнайдешевше, а продавати якнайдорожче» [131]. Такі економічні відносини, на думку Т. Мора, сприяють росту злочинності, що стає одним із небагатьох засобів виживання для збіднілого селянства, і водночас

засобом збагачення, а з ним – і марнотратства та марносластва багатіїв. Держава, що мала б регулювати вказані економічні відносини, підвищує податі, що мало сприяють гармонізації суспільних відносин.

В «Утопії» Т. Мор, з одного боку, намагається показати усі вади європейського соціокультурного та політичного буття. На його думку, сучасні йому держави задовольняють інтереси тільки невеликого прошарку багатих людей. Адже, попри наявність судочинства, саме влаштування держави штовхає велику частину людей на злочин заради виживання. Поруч із збіднілим населенням є велика кількість наділених владою та величезними земельними ресурсами нероб, права і привілеї яких охороняє військо. З іншого боку, Т. Мор прагне описати суспільство, в якому кожна людина може бути щасливою. Першою і очевидно головною підвалиною створення «ідеального суспільства», на думку мислителя, є демократична форма правління, за якої одні правителі обираються раз і на все життя, інші – на певний період, демократичними шляхом. Приватна власність відсутня, а праця і відпочинок розподілені рівномірно. Головним заняттям жителів острова Утопіє є сільське господарство, яке поєднується із певним видом ремесла. Ті ж, хто займається наукою, звільняються від усілякої фізичної праці: з них на Утопії обираються духовні особи, керівники та правитель [131].

Попри те, що в «Утопії» Т. Мора, висловлено цілий ряд досить прогресивних для його часу ідей, наразі немає підстав розглядати його творчість як ідейну передумову західноєвропейського лібералізму. Навпаки, філософську спадщина мислителя є свого роду завершення премодекної інтелектуальної традиції. Виразний зв'язок із «Державою» Платона та своєрідна ностальгія за феодальним устроєм, який цілком відповідає тому закритому типу суспільства про яке веде мову Т. Мор, показують неспроможність премодекного інтелектуального дискурсу вирішити назрівші у суспільстві проблеми. Інакше кажучи, «Утопія» Т. Мора є висвітленням того економічного та політичного колапсу, в якому перебувало ренесансне суспільство: з одного боку, тут виразно проявлялося розуміння того, що застарілі політичні форми, все не вирішують запити сьогодення, а з іншого – ренесансне суспільство не

змогло запропонувати нової політичної та інтелектуальної парадигми справедливого суспільства.

Подібною в своїй інтенціях є і робота Т. Кампанелли «Місто сонця», яка була написана через сто років і під ідейним впливом «Утопії» Т. Мора, а відтак відображала високий рівень суспільного невдоволення існуючими економічним та політичним становищем, водночас не пропонуючи програми реальних змін, що, на наш погляд, цілком закономірно з огляду на те, що обидві роботи відображали неіснуючий, а бажаний стан речей. Попри загальну спорідненість цих творів із попередньою інтелектуальною традицією, в цих працях актуалізується вкрай важливе для ренесансного інтелектуального дискурсу питання загальної рівності, яку уможлиблює звільнення людини від притаманного середньовічному суспільству васального рабства. Незважаючи на істотні відмінності у тлумаченні змісту соціальної рівності у творчості згаданих мислителів, їхні праці мали вагомий вплив на формування новоєвропейської суспільно-політичної думки, водночас породжуючи неоднозначну оцінку сучасників. Зокрема, показовим в даному контексті, може стати твір Ж. Мольєра «Міщанин у дворянстві», де, у сатиричній формі, висвітлюється той стан, в якому опинилася ренесансна людина внаслідок руйнування традицій ієрархічного суспільства.

2.2. Ідейні витoki лібералізму як політичного світогляду

Соціальні утопії і навіть гуманістичні проекти епохи Відродження, безумовно, мали вагомий вплив на формування нового типу соціальних зв'язків. Між тим, вони більшою мірою були орієнтовані на критику наявних соціальних норм, ніж формування конструктивної програми майбутнього. Нова соціальна програма сформувалася в модерну добу завдяки розриву з соціальним та економічним традиціоналізмом, який, поряд з іншим, підірвав непорушний авторитет релігійних традицій. Цьому, великою мірою, сприяла протестантська теологія, в межах якої церква починає розглядатися результат соціального договору. Ця інтенція прослідковується в роботі М. Лютера «Про рабство волі»,

в якій мислитель, апелюючи до старозавітної тематики, обґрунтовує наявність деякого договору між Богом і людьми. Людська природа, – пише дослідник, – «сліпа і не знає своїх власних сил, і, нарешті, по гордині своїй вона вважає, ніби вона все може і все знає. Цю гординю, це незнання Бог не може зцілити ніяким більш відповідним зіллям, крім даного Їм закону» [123]. Іntenція на утвердження закону, як стверджує Т. Чугунова, проглядається й у вираженому інтересі М. Лютера до Повторення Закону, де неодноразово зустрічається твердження, що тільки закон може врятувати людину. Ця ідея, є наскрізною й у вже загаданій нами роботі «Про рабство волі». Тут неодноразово зустрічаємо притаманну Старому Завіту згадку про договір, який укладений між Богом і людиною, у підсумку чого, Церква, якою править Дух Божий, розглядається як творіння людей. Зауважимо, що вказана іntenція була закладена ще у першохристиянстві і ґрунтувалася на словах Христа, зафіксованих у Євангеліє від Матвія. На цій же основі зароджувалася і протестантська церква, громада якої водночас потребувала закону, оскільки тут панувала думка про те, що після гріхопадіння людина потребувала влади меча на шляху до спасіння [124]. Далі, мислитель розвиває цілком ліберальну в основі своїй ідею – він вважає, що коли би світ складався тільки з праведних християн, то необхідності чи користі у світській владі не існувало б. В такому випадку, в людині перебував би Дух Святий, який вчив би любити кожного та противитися беззаконню.

Виправдання секуляризованої форми державної організації мало непересічне значення для формування докорінно нового типу суспільних відносин. Зокрема, у роботі «Про рабство волі» М. Лютер підкреслює, що людина, позбавлена соціального навантаження, «містить в собі деяке бажання, яке без благодаті не спроможне на добро, проте без благодаті воно не відразу бажає одного тільки зла, а є всього лише чистим і явним бажанням, яке за допомогою благодаті спрямовується вгору, до добра, а за допомогою гріха – вниз, до зла» [123]. Вказане зауваження, на наш погляд, є принциповим, оскільки тут чи не вперше в інтелектуальному дискурсі акцентується увага на тому, що закладений в людині потенціал, без соціального нашарування, немає ніякого якісного визначення. Фактично, вказане зауваження є теоретичним

тлом для розвитку та концептуалізації вчення про «природний стан людини», який визначає своєрідність суспільного життя, місце людини в соціумі та соціальну роль держави.

Як не дивно, але саме ці, в окремих випадках, секуляризовані форми, протестантської теології лягли в основу формування модерних політичних ідеологій та, безпосередньо, лібералізму. Звичайно, фундаментальні теоретичні параметри та секуляризованої форми, новій політичній філософії першим задає Т. Гоббс у «Левіафані» [33]. В цій праці, мислитель розвиває базові параметри політичного світогляду наступних кількох століть, запозичуючи, можливо навіть із протестантської теології, вчення про людину без соціального досвіду. Звичайно, сьогодні важко сказати, наскільки тісними були його ідейні зв'язки з протестантизмом, а тому цілком можливо, що його погляди формувалися на тлі гносеологічного вчення про суб'єкт, що, на наш погляд, істотно не змінює суті справи, оскільки на рівні соціуму, гносеологічний суб'єкт перетворюється на індивіда, а на рівні соціокультурного буття – проявляється як людина.

З огляду на те, що людина у модерному інтелектуальному дискурсі розглядається як творець соціального та політичного простору, мислитель акцентує увагу на її первинних, базових характеристиках. Зокрема, Т. Гоббс вважає, що природа «створила людей рівними у відношенні фізичних і розумових здібностей, бо хоча ми спостерігаємо іноді, що одна людина фізично сильніша або розумніша за іншу, однак якщо розглянути всіх разом, то виявиться, що різниця між ними не настільки велика, щоб одна людина, ґрунтуючись на ній, могла претендувати на якесь благо для себе, а інша не могла би претендувати на нього з таким же правом» [33]. Водночас, мислитель у дусі свого часу, акцентує увагу на тому, що рівність людей проявляється більше коли мова йде про розумові здібності, а не фізичну силу. Очевидно, що вказане зауваження підриває підвалини станового суспільства, в межах якого одні люди самовдоволено вважають себе розумнішими та мудрішими від інших. Між тим, саме самовдоволення власною мудрістю та власним статусом, на думку Т. Гоббса, найбільше сприяє утвердженню реальної рівності.

Рівність людей у природному стані, зауважує Т. Гоббс, породжує рівність сподівань, а з нею – і взаємну недовіру. Так, «якщо дві людини хочуть одну й ту ж річ, якою, проте, вони не можуть володіти удвох, вони стають ворогами. На шляху до досягнення їхньої мети... вони намагаються занапастити або підкорити один одного» [33]. Водночас, кожен з переможців залишається свідомим того, що отримана ними власність, з таким же успіхом може бути відібрана іншими людьми. Як наслідок, людина перебуває у перманентній небезпеці, а разом і стані війни. Причини останньої, на думку Т. Гоббса, закладені в самій природі людини, яка з огляду на свої природні, і, що важливо, етично незабарвлені егоїстичні прагнення, жадає суперництва і слави, у боротьбі за які з'являється недовіра.

Беручи до уваги рецепції протестантської теології у «Левіафані», маємо всі підстави стверджувати, що Т. Гоббс, акцентує увагу на притаманному модерному суспільству прагненні звільнитися від премодерних форм суспільної організації, внаслідок чого зосереджує свою увагу на вивченні окремої, позбавленої соціального навантаження людини-індивідуаліста, що переймається тільки власними егоїстичними цілями. В такому стані, об'єднання з іншими можливе тільки заради досягнення якоїсь короткострокової мети та особистого зиску. Водночас, саме такий стан рівності – розуму, фізичної сили або підступності, зазвичай і породжує «війну всіх проти всіх». В природному стані відсутня влада, яка могла б направляти людську поведінку, – людина немає ні правильного, ні хибного, ні справедливого, ні несправедливого, – її власністю може бути лишень те, що вона сама здобула, і може утримувати. Інакше кажучи, природний стан людини цілком деструктивний – він руйнує будь-яку можливість для розвитку індустрії, навігації, будівництва, мистецтва, літератури тощо. Життя людини в природному стані, постає вкрай «самітним, вбогим, мерзенним, брутальним і коротким» [33].

Намагаючись відтворити раціональні засади самозбереження, Т. Гоббс приходять до висновку, що «природні закони (як справедливість, неупередженість, скромність, милосердя і (загалом) ставлення до іншого таке, як би ми хотіли, щоб чинили у відношенні до нас) самі по собі, без страху перед

якоюсь силою, яка змушує їх дотримуватися, суперечать природним потягам, що тягнуть нас до пристрасті, гордості, помсти... угоди без меча, – продовжує свою думку мислитель, – лише слова, які не в силах гарантувати людині безпеку» [33]. Інакше кажучи, неспроможність природних законів гарантувати людині захист, формує потребу в державі, яка хоча й накладає на людей істотні обмеження, все ж здатна гарантувати людині безпеку та мир, який досягається страхом покарання. Звичайно, кожна людина поза державою, «має найбільше свободи, але така свобода не дає користі, ... бо всі потерпають від того, що кожному прийде на гадку. Коли ж виникає держава, кожен громадянин зберігає за собою стільки свободи, скільки потрібно для спокійного і благодатного життя, відбираючи в інших її лише стільки, аби їх не боятися» [33].

Отже, не вдаючись у деталі політичної філософії Т. Гоббса, варто зацентувати увагу на кількох, вкрай важливих, на наш погляд, моментах. По-перше, в основу своєї політичної теорії Т. Гоббс ставить вільну від станових та інших привілеїв людину. В межах такого підходу, люди розглядаються не тільки як вільні, а й рівні у своїх правах та можливостях, через що і укладають суспільний договір та формують державу, яка, у творчості Т. Гоббса, представлена, як поглинаючий людину Левіафан, «або, вірніше (висловлюючись більш шанобливо), той смертний Бог, якому ми [люди – уточ. Ю.С.] під пануванням безсмертного Бога зобов'язані своїм миром і своїм захистом» [33].

Зауважимо, що роздуми Т. Гоббса про причини утворення держави мали надзвичайно важливе значення, оскільки вони із середини змінили традицію політичного мислення. Обґрунтована ним суспільна угода, стала основою для формування нового суспільного явища – народу, який утворився внаслідок суспільного договору рівних та вільних громадян. Водночас, вони породили безліч суперечок, оскільки у запропонованих ним ідеях, можна віднайти витoki практично усіх модерних ідеологій, а не тільки лібералізму. Зокрема, у випадках, коли основою цінністю політичної теорії або ідеології стає людина, а головною цінністю свобода та, як показано на прикладі філософії Т. Гоббса, нерозривно пов'язана з нею рівність можливостей, що досягається завдяки

пріоритету права, ми, зазвичай маємо справу з ліберальною теорією. У випадку, коли в центрі уваги знаходиться народ – йдеться про націоналістичні ідеології, у випадку, коли основою політичного мислення та ключовою цінністю стає держава, отримуємо ідеології тоталітарного кшталту.

Дистанціюючись від висвітлення витоків провідних модерних політичних теорій та ідеологій, зауважимо, що прояви лібералізму, які зустрічаємо і у М. Лютера, і у Т. Гоббса, отримали своє концептуальне оформлення у філософській спадщині Дж. Локка. Всупереч своїм попередникам, мислитель вважає, що в природному стані людина позбавлена егоїстичного «воління», оскільки спочатку вона не має досвіду. Людина сама по собі, проявляється тільки як «*Tabula rasa*». Саме тому, мислитель відводить важливу роль вихованню. Зокрема, у «Думках про виховання» Дж. Локк доводить, що «дитячу душу так само легко направити по тій чи іншій колії, як і річкову воду ...» [121], тим самим спростовуючи обґрунтоване Т. Гоббсом вчення про природний егоїзм людини. Чи виросте людина гоббсівським «*lupus*», на думку філософа, залежить тільки від того, що вона отримає в процесі виховання. Адже, тільки той, хто не має «влади над своїми нахилами, хто не в змозі встояти проти імпульсу задоволення або страждання даної хвилини і слідувати голосу розуму, який спрямовує вчинки, той не володіє істинними принципами чесноти і діяльності, а тому ризикує опинитися ні на що не зданою людиною. Самовладання, яке є протилежністю до природної стихійності, слід виховувати своєчасно; звичка до нього, як справжня основа майбутньої життєздатності та щастя, має впроваджуватися в душу якомога раніше, тобто з першими проблисками свідомості і розуміння у дітей, і той, хто стежить за їх вихованням, зобов'язаний її зміцнювати з усією ретельністю і всіма можливими засобами» [121].

Підкреслюючи пріоритет виховання в процесі формування соціальної особистості, мислитель водночас не спростовує значення вітальних потреб, чи обґрунтованого попередниками природного стану. Між тим, на цьому рівні, за твердженням Дж. Локка, людина керується не тільки власним егоїзмом, природними потребами, а природним законом, що «обов'язковий для всіх; і

розум, який є цим законом, вчить всіх людей, що оскільки всі люди рівні і незалежні, оскільки ніхто не повинен завдавати шкоди життю, здоров'ю, свободі або власності іншої людини» [121]. Інакше кажучи, на противагу Т. Гоббсу, Дж. Локк розглядає первісну свободу тільки як вираз природної рівності людей, що реалізується завдяки підпорядкованості природним законам. Звичайно, в умовах природного стану люди не позбавлені права на власність, а відтак потребують гарантій, що, у підсумку своєму і призводить до усвідомлення того, що подальший розвиток суспільства та збереження свободи можливі тільки за умови наявності уряду, якому делегується частина особистої свободи. Таким чином, укладається суспільний договір між людьми і виникає держава. Натомість війна виникає тільки у тому випадку, коли хтось «намагається повністю підпорядкувати іншу людину своїй владі...», а це сприймається як загроза життю. Людина, яку намагаються підкорити, зауважує Дж. Локк, остерігається того, що з нею будуть поводитися у відповідності з власними примхами, а це суперечить її природним правам. З огляду на це, підсумовує мислитель, жага до свободи, яка розглядається як обмеження зовнішнього примусу, постає єдиною запорукою збереження [120].

Як бачимо, Дж. Локк не погоджується із Т. Гоббсом у тому, що у результаті суспільного договору людина розчиняється і підпорядковується державі, яка перетворюється у всепоглинаюче міфологічне чудовисько. Навпаки, мислитель вважає, що головною метою держави є захист природних прав людей, а саме: права на життя, на свободу, права на власність тощо. Водночас, мислитель зауважує, що влада «суспільства або створеного людьми законодавчого органу ніколи не може сягати далі, ніж цього потребує загальне благо; ця влада зобов'язана охороняти власність кожного, не допускаючи тих трьох незручностей.., які робили природний стан настільки небезпечним і ненадійним. І хто б не володів законодавчою або верховною владою в будь-якій державі, він зобов'язаний правити відповідно до встановлених законів, проголошених народом і відомих народу, а не шляхом імпровізованих указів; правити за допомогою неупереджених і справедливих суддів, які повинні вирішувати суперечки за допомогою цих законів, і застосовувати силу

співтовариства в країні тільки при виконанні таких законів... І все це повинно здійснюватися ні для якої іншої мети, але тільки в інтересах миру, безпеки і громадського блага народу» [120].

Окрім того, Дж. Локк, усупереч Т. Гоббсу, ставить у центр своєї політичної філософії людину, оскільки, на його думку, держава – це не ціль, а тільки засіб, за допомогою якого досягається мир і добробут кожної конкретної людини. Зазначимо, що саме ця ідея лягла в основу усіх західноєвропейських ліберальних теорій та ідеологій. Для них, як красномовно і цілком однозначно показав Ф. Гаєк, головними цінностями стають мир, свобода, справедливість [25, с. 34]. Попри перспективність запропонованих Дж. Локком ідей, одне із центральних понять його соціальної теорії, і водночас ліберальної доктрини залишається невирішеним, оскільки в опублікованій у 1690 році роботі «Досвід про людське розуміння» мислитель даючи ґрунтовний аналіз ідеї людської свободи, водночас стверджує, що «свобода волі таке ж безглузде висловлювання як і квадратна чеснота» [122, с. 230]. Інакше кажучи, Дж. Локк, попри приналежність до протестантизму, вважає питання про свободу волі безглуздом.

Дистанціюючись від конфесійного виміру проблеми свободи, Дж. Локк доводить, що свобода притаманна особистості, людині, і навіть субстанції, однак вона не властива волі, яка є однією із людських здібностей, а відтак не здатна бути діючою причиною. Діє тільки людина, а її свобода проявляється у здатності діяти, або не діяти у відповідності до власного вибору. Людина має здатність відкласти виконання будь-якого бажання, має здатність обдумувати свої дії, вивчаючи їх з усіх боків. З огляду на це, свобода, на думку Дж. Локка проявляється, як здатність домагатися власного щастя. «І наскільки простягається ця сила, здатна діяти або не діяти за рішенням думки, яка вважає за краще що-небудь одне, настільки людина вільна» [122, с. 296]. Інакше кажучи, за Дж. Локком, прогрес свободи полягає у здатності керувати власними пристрастями на шляху до щастя [122, с. 317].

Загалом, розглядаючи проблему свободи Дж. Локк прагне дистанціюватися від започаткованого Епікуром тлумачення свободи як прояву

свавілля, а відтак доводить, що саме розум є двигуном прогресу до реалізації свободи, що знаходить своє продовження у вже згаданому нами «Трактаті про правління», де експлікуються два модуси свободи – природна свобода і громадянська або соціальна свобода. З огляду на те, що свобода у вченні Дж. Локка протистоїть свавіллю, виділенні мислителем модуси свободи відрізняються характером обмежень. Так, у першому випадку, свободу обмежує природний закон, у другому – закони суспільства.

Природна свобода – це найважливіший елемент природного права, що проявляється у свободі людини від усілякої зовнішньої щодо неї влади і може спонукати себе на звершення будь-яких дій, якщо вважає їх прийнятними для себе. Жоден людський закон, так само як і воля іншої людини не владні над людиною у природному стані. Такий підхід дає можливість Дж. Локкові відкинути філмерівську інтерпретацію біблійних текстів, а з ними і вчення про початкове рабство людини та пріоритет обґрунтованого Р. Філмером патріархального абсолютизму та «божественного права» монарха. Дж. Локк вважає, що люди народжуються вільними, однак потреба у безпеці і прагнення до збереження власності змусили їх до суспільної угоди.

Суспільна угода, на думку Дж. Локка, результат вільного вибору, прояв початкової, властивої людині свободи, що заснована на зрілому міркуванні і обмірковуванні. З огляду на це, суспільна угода стала результатом діяльності дорослих людей, що знаходяться в повному розумі й добрій пам'яті, а тому проявляється як добровільне підпорядкування встановленим законам. З боку індивіда, вона передбачає дії тільки в рамках закону прийнятого за згодою, що захищає особисту безпеку і власність громадян. Натомість з боку держави, свобода означає неприпустимість будь-яких обмежень, перешкод або примусів, взагалі насильства щодо особистості і її власності, оскільки, за твердженням Дж. Локка, це буде порушенням первинного договору, що, у свою чергу, дає повне право на опір державній владі.

На противагу Дж. Локку, який надає розуму головного значення в процесі реалізації, як мінімум соціальної свободи, Д. Г'юм прагне спростувати панівну роль розуму у ментальному житті, через спростування, з одного боку, духовної

субстанції, а з іншого – критику свободи волі [1]. Зокрема, Д. Г'юм доводить, що ми сприймаємо тільки окремі явища, на тлі яких формуємо прості ідеї. Прості враження завжди передують відповідним ідеям і ніколи не виникають у зворотному порядку. Так, зауважує мислитель, щоб познайомити дитину з ідеєю червоного чи оранжевого кольорів, солодкого чи гіркого смаків, ми, зазвичай пропонуємо їй об'єкти, або, іншими словами, даємо їй ці враження, а не вдаємося до абсурдної спроби створити враження на основі ідей [22, с. 37]. Тобто, з огляду на те, що ідеї виникають на основі вражень, Д. Г'юм спростовує декартівський концепт вроджених ідей, а з ним і вчення про духовну субстанцію.

Користуючись цими теоретичними засновками, Д. Г'юм спростовує вчення про свободу волі. Зокрема, він визначає волю, як «внутрішнє враження, яке ми відчуваємо й усвідомлюємо, коли свідомо приводимо в рух наше тіло або нову перцепцію свідомості. Це враження, так само як і попередні (гордість і смиренність, любов і ненависть), неможливо визначити та немає рації описувати його далі» [22, с. 337]. Водночас, мислитель акцентує увагу на тому, що подібно до того, як дії неживих тіл підкоряються необхідності, що у творчості мислителя ототожнюється з причинністю, поведінка та дії людини детерміновані мотивами, темпераментом та характером. З огляду на це, свобода, яка ототожнюється із випадковістю, виступає фікцією, оскільки її немає ані в зовнішньому, ані у внутрішньому світі. Запропоноване розуміння свободи було спрямоване переглянути Гоббсову концепцію суспільного договору, а з ним і вчення про егоїстичну природу людини.

Експлікуючи концептуальні засновки власного вчення у соціальну площину Д. Г'юм, водночас, прагне дистанціюватися від базових принципів вчення Т. Гоббса, акцентуючи увагу на істотній відмінності між поняттям угода (convention), яке є засадничою підставою взаємодії людей в цивільному стані, і поняттям «контракт» (contract), як установчої засади цивільного стану [22 с. 236]. А тому, розглядаючи егоїстичну природу людини як основу організації суспільства, Д. Г'юм зазначав, що байдуже «будемо ми вважати корисливу пристрасть добродісною чи порочною, оскільки тільки вона сама обмежує себе;

якщо вона добродесна, то люди зорганізуються в суспільство завдяки своїй добродесності; якщо вона порочна, то порочність людей призводить до того ж наслідку» [22, с. 406]. З огляду на це, доводить Д. Г'юм, маємо визнати, що корислива пристрасть людини призводить до самообмеження, а це потребує великої кількості часу. Водночас, якщо правило загальної користі, шляхом обмеження егоїзму, вірне, то цілком логічно припустити, що ще на рівні сім'ї, яка у концепції Д. Г'юма, є первинною формою суспільної організації, кожен батько бажаючи зберегти мир і спокій між своїми дітьми, встановлює первинні елементи справедливості, які «з кожним новим днем повинні вдосконалюватися у міру розвитку суспільства; якщо все це виявиться очевидним, – а так воно й повинно бути, то ми можемо прийти до висновку, що люди не спроможні тривалий час залишатися в тому дикому стані, який передує суспільству, і навіть сам первісний устрій людства і його стан справедливо повинні вважатися суспільними» [22, с. 406].

Інакше кажучи, розгляд суспільства крізь призму утилітарного принципу корисності приводить Д. Г'юма, з одного боку, до спростування суспільного договору як установчого суспільного акту, від часу якого розпочинається цивільне життя, а з іншого – до спростування поширеного у тогочасному інтелектуальному дискурсі принципу природного стану. На думку Д. Г'юма, суспільство виникає як результат конвенції спрямованої забезпечити «володіння зовнішніми благами й надати кожному [можливість] мирно користуватися всім тим, що він придбав завдяки удачі і праці» [22, с. 403]. Для обґрунтування цієї думки, Д. Г'юм наводить приклад веслярів, які опинившись в одному човні гребуть веслами, синхронізуючи свої рухи. При цьому, ніхто з них, за твердженням мислителя, не буде брати на себе більшу частину роботи, надаючи тим самим можливості іншому байдикувати, але і не буде занадто піклуватися про те, щоб зберегти сили іншого, особливо у випадку, якщо у човні знаходяться малознайомі, або ж і зовсім незнайомі люди. Веслярі змушені будуть діяти скоординовано і рівномірно, синхронізуючи рухи і погоджуючи дії з огляду на «загальне почуття громадського інтересу», який у даному конкретному випадку, полягає в тому, щоб якомога швидше досягнути берега з

мінімальними витратами сил. Бо, за твердженням мислителя, користь, яку відчують веслярі, стає підґрунтям спільного інтересу. Діяти синхронно, скоординовано веслярі будуть відповідно до приватного інтересу і за взаємною згодою. При цьому, користь кожного виступає головною підвалиною суспільного інтересу: «Я бачу, що мені вигідно визнавати за іншою людиною право володіння її власністю за умови, що вона робитиме те саме стосовно мене. Вона відчуває, що теж зацікавлена так само регулювати свою поведінку. Коли це спільне розуміння вигоди висловлюється взаємно і зрозуміле для обох, воно спричиняє відповідні рішення і поведінку. І це можна по праву назвати угодою або домовленістю між нами, хоча й укладається вона без посередництва обіцянки» [22, с. 405]. Як бачимо, у концепції Д. Г'юма, суспільна угода не має «характеру обіцянки... Це не що інше, як загальне відчуття суспільного інтересу» [22, с. 405].

Для Д. Г'юма важливо підкреслити, що виконання такого роду угод не потребує від індивідів якихось договорів та спеціальних обіцянок, які, на думку мислителя, є наслідком угод. Адже, в міру розширення включених у взаємодію, зростає і необхідність впорядкування дій щодо координації зусиль і надання їм прозорості, оскільки тільки в такому випадку маємо підстави для утримання наявної та можливості для отримання нової власності. Інакше кажучи, саме зацікавленість кожного члена суспільства в упорядкуванні дій та запобіганні конфліктів, стимулює кожного (і всіх) шукати, знаходити і виконувати такі правила, які здатні стати функціональними. Тому угоди і виробляються в процесі взаємодії, правила репрезентують загальнодержавний інтерес – вони сприяють прозорості та передбачуваності дій людей в суспільстві. Такі спільні інтереси, сприймаються і схвалюються усіма членами суспільства, оскільки «по суті, є тими інтересами, які всі ми поділяємо з іншими заради створення порядку, який дозволив би нам досягати успіху» [209, с. 154]. Водночас, такі інтереси є мінімальними, оскільки вони спільними для всіх громадян, які беруть участь в обговоренні. Громадяни можуть дотримуватися різних релігійних, політичних тощо поглядів, складатися в різних, часто конкуруючих асоціаціях, разом із тим, вони сповідують цінності, які є спільними для всіх, –

справедливість, безпека, чесність тощо. Згода щодо змістовного наповнення цих цінностей є спільний інтерес членів суспільства і формується в процесі обговорень в публічній сфері.

Це, за цілком резонним висловом сучасного американського дослідника Р. Хардіна, «функціональне пояснення» механізмів суспільної взаємодії [209, с. 91], відіграло непересічну роль в процесі становлення громадянського суспільства та ліберальних цінностей у європейському інтелектуальному дискурсі. Адже, мислитель, на протигагу своїм попередникам, зумів показати історичний характер суспільної організації, первинною формою якої є сім'я, що тримається на нормах моралі. Між тим, у підсумку «зростання багатства і володіння» виникають війни і сутички, які надають особливого значення вождям, котрі поступово узурпують владу, започатковуючи нову форму суспільної організації – державу, яка попервах має монархічний характер. На користь цього припущення, зауважує дослідник, слугує як мінімум те, що майже всі держави виникли у підсумку завоювання та узурпації. Таким чином, Д. Г'юм повністю спростовує обґрунтовану Т. Гоббсом і Дж. Локком думку про те, що ще у природному стані людина настільки навчилася керуватися власним розумом, що стала здатною до суспільної угоди.

Не менш важливими, на наш погляд, став запропонований Д. Г'юмом підхід до тлумачення рівності, як однієї із ключових цінностей ліберального світогляду. Адже, розглядаючи останню як необхідний елемент суспільного життя, він все ж дотримується властивого його філософії скептицизму і доводить неможливість її однозначного визначення. На його думку, усілякі визначення рівності «марні без сприйняття таких об'єктів; а коли ми сприймаємо такі об'єкти, то не потрібні жодні визначення... єдине варте уваги розуміння рівності чи нерівності походить від загального сприйняття окремих об'єктів в цілому та їхнього порівняння» [22, с. 71]. Вочевидь, експлікація цих теоретичних засновків у громадянську сферу, дає підстави говорити, що рівність – це ідея, зміст якої залежить від конкретно-історичних обставин, порівняння та загальноприйнятого критерію виміру. Інакше кажучи, немає ніякого спільного для усіх суспільних організацій критерію рівності, рівність –

це завжди угода, в основі якої, подібно до інших людських угод, лежить принцип спільної користі.

Теж саме, на думку Д. Г'юма можемо сказати про справедливість, яка виникає як результат домовленості між людьми заради загальної користі; при цьому кожен одиничний акт відбувається в сподіванні, що й інші люди діятимуть таким самим чином. Без такої домовленості ніхто й не мріяв би про існування такої чесноти, як справедливість, і ніколи б не відчув бажання погоджувати з нею свої вчинки. Якщо брати який-небудь одиничний акт, то його справедливість може виявитися згубною в усіх відношеннях, і тільки припущення, що й інші люди повинні слідувати моєму прикладові, спонукає мене прийняти цю чесноту. Адже тільки таке поєднання може зробити справедливість вигідною або спонукати мене дотримуватися її правил [22, с. 411]. Інакше кажучи, за Д. Г'юмом, «принципи рівності і справедливості цілковито залежать від конкретного становища та умов, за яких живуть люди, і завдячують своїм походженням та існуванням тій користі, яку вони дають людям унаслідок суворого та постійного дотримання їх. Коли, наприклад, за будь-яких важливих обставин зміните становище людини: витворите велике багатство або крайню нужденність; прищепите людям досконалу поміркованість та людяність або величезну зажерливість і злобу, – тобто, зробити справедливість абсолютно *непотрібною*, – ви цілковито знищите її сутність і скасуєте зобов'язання, які вона накладає на людей» [212, с. 20.].

Очевидно, що філософське вчення Д. Г'юма визначило подальший хід розвитку ліберальної доктрини. Так, приміром, на думку Ф. фон Гаєка, саме «Г'юм дає нам єдиний цілісний виклад тієї правової і політичної доктрини, яка згодом отримала назву лібералізм» [209, с. 109.]. Водночас із цим, Ф. фон Хайєк заперечує можливість використовувати спільний термін «Просвітництво» для позначення ідейних течій представлених, з одного боку, Вольтером, Ж.-Ж. Руссо, М. Кондорсе та ін., а з іншого боку, Б. Мандевілем, Д. Г'юмом та А. Смітом. За твердженням мислителя, тільки другий напрям можна розглядати у якості ідейної передумови лібералізму. Перша ж є його «демократичною» протилежністю. Визначальною рисою лібералізму, що збігається з, так би

мовити, г'юмівським Просвітництвом, є ідея спонтанної еволюції суспільних інститутів і розуму. Вона виключає «свідомі» революції і взагалі «конструктивістське» втручання в облаштування людського співжиття, що ґрунтується на хибних уявленнях про дистрибутивну справедливість і позитивну свободу. Не дивно, що «демократична традиція», на думку австрійського мислителя, завжди призводить до революцій, диктатур і, зрештою, до тоталітаризму.

Попри позірну суперечливість висновків Ф. фон Хайєка щодо перспектив демократичної традиції, вона повністю суголосна висновкам зробленим відомим російським вченим В. Лекторським, який у статті «Християнські цінності, лібералізм, тоталітаризм і постмодернізм» [104], що була опублікована ще у 2001 році, розглядає західноєвропейський лібералізм крізь призму гуманістичного ідеалу самоцінності особистості. Попри позірну раціональність зроблених авторитетним дослідником висновків, в цій статті чітко прослідковується загальна для інтелектуального дискурсу пострадянського простору тенденція до ототожнення лібералізму із виокремленою Ф. фон Хаєком «демократичною традицією». Так, приміром, дослідник акцентує увагу на тому, що західноєвропейська ліберальна традиція формувалася на світоглядному тлі християнства. При цьому, В. Лекторський експлікує християнство не тільки як релігію індивідуального спасіння, а й соціальну практику, що передбачає активну соціальну діяльність спрямовану на вдосконалення соціальних установ з точки зору їх відповідності християнським цінностям. Тобто, за цілком резонним твердженням В. Лекторського, в християнському світогляді та практиці закладена інтенція на вдосконалення соціальної системи, що орієнтована на цінності та ідеали знедолених верств населення. Ця ідея, доводить В. Лекторський, стала головною причиною появи численних утопій, сформованих на тлі християнського віровчення. Дійсно, вказане твердження мислителя не викликає жодних сумнівів і підтверджене численними утопічними проектами. В даному контексті можна згадати не тільки вчення Августина Блаженного про «град Божий», а й «женевську

теократію» запроваджену Ж. Кальвіном, або «теократичний комунізм», запроваджений Т. Мюнцером у м. Мюльгаузен.

Руйнація премодерного світогляду та ієрархічної структури суспільства, яка розпочалася під впливом секулярного («профанного») гуманізму, на думку В. Лекторського, не призвела до руйнації християнських цінностей, у підсумку чого інтелектуальний дискурс сповнився новими утопічними проектами – «Утопія» Т. Мора, «Місто сонця» Т. Кампанели тощо. Попри те, що всі вони були орієнтовані на соціальну справедливість і рівність, вже при теоретичній розробці, зазначає В. Лекторський, почали виявлятися такі їх риси, які в майбутньому стали характерні для тоталітарних суспільств. Це, на думку мислителя, було зумовлено складністю поєднання рівності та індивідуальної свободи, внаслідок чого, як правило, свободою жертвували заради рівності [104, с. 7]. Особливо чітко дана тенденція, за твердженням В. Лекторського, проявилася у період Просвітництва, тобто період, коли «гуманізація» дійсності стала тлумачитися крізь призму її «раціоналізації». Внаслідок цього у інтелектуальному дискурсі сформувалося віра у можливість повного контролю над природою і соціальними ситуаціями. Це, у свою чергу, призвело, з одного боку, до тлумачення природи як ресурсу людської діяльності та віри у можливість та доцільність її «перетворення» та (або) підкорення, а, з іншого боку, до панування світоглядного переконання у можливості проектування соціальних процесів. Резонність цього висновку російського дослідника, не викликає жодного сумніву, адже саме в епоху Просвітництва виникає наукове тлумачення поняття «культура», яка тлумачиться як «друга натура», яка є вдосконаленим варіантом попередньої [104, с. 5-7].

Попри позірну раціональність зауважень В. Лекторського, в його концепції зустрічаємо й сумнівне, на наш погляд, твердження про те, що властива модерному інтелектуальному дискурсу інтенція на звільнення людини від зовнішнього примусу, під яким передусім розглядався християнські цінності і навіть сама ідея Бога та весь метафізичний світ, була реалізованою. Звичайно, безсумнівним, є твердження мислителя про те, що християнство відкрило в людині внутрішню духовну свободу, тобто незалежність від зовнішніх

природних і соціальних обставин, в той час як світський гуманізм, який зародився в епоху модерну наполягав на тому, що звільнити людину, зняти її залежність від зовнішніх сил, створити умови для його творчого самовизначення можна лише шляхом оволодіння оточенням, починаючи від природи, включаючи соціальний світ і закінчуючи тілом самої людини. Фактично, В. Лекторський переконує нас у тому, що свобода – це не просто свобода вибору з наявних можливостей, а зняття залежності від того, що зовні примушує людину до тих чи інших дій, що диктує їй ці дії або навіть поневолює її, тоді як способом досягнення свободи виступає оволодіння оточенням. Звичайно, немає сумніву в тому, що така позиція передбачає контроль і панування, а засобом її реалізації є розум. Між тим, зазначене переконання було характерне не стільки для теоретиків лібералізму, скільки для духовних лідерів «демократичної традиції», яка зародилася у працях французьких просвітителів і, передусім, Ж.-Ж. Руссо, якого, без сумніву, можна назвати батьком сучасного націоналізму.

Натомість ліберальна традиція, витоки якої так само як і «демократичної традиції» сягають своїм корінням творчості Т. Гоббса та Дж. Локка, концептуалізується у філософії Д. Г'юма, який, виступаючи проти зовнішнього поневолення, а відтак пропагуючи звільнення людини від зовнішнього примусу, не пропонує проектів ідеального суспільства. Навпаки, у творчості мислителя мова йде не про вдосконалення соціальної системи чи навіть про звільнення людини від зовнішнього примусу, а про можливість максимально повно реалізувати власний інтерес в рамках встановленого й забезпеченого традицією урядування та на засадах контракту. З огляду на це, ліберальна теорія, зазвичай дистанціюється від вдосконалення соціальної системи з метою встановлення соціальної рівності, яка отримала своє концептуальне та соціокультурне оформлення у вигляді «соціалістичної зрівнялівки». Навпаки, в межах лібералізму розвивається концепція «розумного егоїзму», в межах якої обґрунтовується потреба в забезпеченні можливостей максимально повно реалізувати власний інтерес, шляхом встановлення такого урядування, яке захистить приватну власність від зазіхань інших, водночас забезпечуючи

реалізацію справедливості, що, у творчості Д. Г'юма, розглядається крізь призму суспільно встановлених правил справедливості, які, за твердженням мислителя, є результатом домовленості [22, с. 398]. Водночас мислитель зауважує, що встановлення правил справедливості залежить від відмінних особистісних інтересів, оскільки у випадку, якщо б «люди діяли задля суспільних інтересів природним чином, керуючись сердечними почуттями, вони ніколи б навіть не мріяли про обмеження один одного такими правилами, а якби люди переслідували тільки особисті інтереси без будь-яких застережень, вони би без розбору наважувалися на різного роду несправедливості і насильство» [22, с. 410]. З огляду на сказане, маємо всі підстави стверджувати, що теоретики лібералізму не були орієнтовані на формування ідеальної соціальної системи, а відтак відшукували такі суспільно-політичні принципи, які б максимально повно реалізували приватні людські інтереси. Відповідно, для питання найбільш ефективного політичного устрою тісно пов'язане із можливістю максимально повно забезпечити особистий інтерес, що може реалізуватися за будь-якого політичного режиму, за виключенням тоталітарного зразка, різновидом яких часто виступають політичні системи сформовані на світоглядному тлі «демократичної традиції». Очевидно, що провідне місце серед таких демократичних систем посідають націоналістично орієнтовані політичні ідеології, в межах яких істотно обмежується свобода заради забезпечення рівності у культурно-расовому вимірі.

Зроблені нами зауваження, дають всі підстави спростувати висновки української дослідниці Н. Гедікової про те, що ліберальна думка зазнала істотного розвитку «завдяки ідеям мислителів французького Просвітництва – Ш.-Л. Монтеск'є, Вольтера, Дідро, К. Гельвеція, Ж.-Ж. Руссо та ін., заснованими на методі раціоналізму. Ці мислителі – підкреслює Н. Гедікова – бачили усвідомлену перебудову суспільства згідно з вимогами розуму. На противагу англійському, французький лібералізм мав чітку спрямованість проти усіх форм упереджень і помилок, проти жорстокого проникнення в усі сфери суспільного та державного життя абсолютної монархії і церкви» [29, с. 13]. Особливу увагу українська дослідниця приділяє творчості Ж. Ж. Руссо,

оскільки він, «спираючись на відкриття своїх попередників у питаннях природного права, надає йому своє нове осмислення, по-новому підходить до проблеми суспільного договору, розвиває теорію про суверенітет людини і суспільства в цілому, говорить про повагу до прав меншості, відстоює приватну власність, засновану на особистій праці, виступає проти нерівності» [29, с. 13]. З цього приводу дослідниця пише: «зробивши значний внесок в історію ліберальної думки, філософ повністю відкидає раніше запропоновану Т. Гоббсом і Дж. Локком теорію «суспільного договору», як угоди між підданими і правителями, яка мала бути розірвана, якщо будь-яка із сторін порушувала її умови. З його точки зору, договір є угодою рівних між собою суб'єктів. Головне завдання його полягало в тому, щоб побудувати державу, у якій народ був би сувереном, а кожна людина – громадянином. Подібно Ж. Бодену, він висловлював думку, що влада в державі повинна належати народу, а його обранці повинні займатися тільки виконанням законів, перед якими усі є рівними» [29, с. 13].

Очевидно, що обґрунтована Ж. Ж. Руссо теорія суспільного договору та концепт рівності усіх перед законом дає підстави говорити про ідейну спорідненість з ліберальною теорією. Між тим, як справедливо зауважує А. Асмус, мислитель свідомий того, що у цивільному (громадянському стані) існує юридична рівність – вона химерна і уявна, оскільки засоби спрямовані на її підтримку, слугують її знищенню, а громадська сила, яка проявляється як влада найсильніших порушує той рід рівноваги, який природа встановила між ними [9, с. 8]. На думку Ж. Ж. Руссо, у сучасному йому суспільстві, більшість людей приносить себе у жертву вибраних, у підсумку чого суспільний інтерес зливається з приватним. Зважаючи на нерівність, що панує в суспільстві, зауважує мислитель, такі терміни, як «закон» і «дисципліна» слугують знаряддями насилля і зброєю несправедливості [156]. Інакше кажучи, на думку Ж. Ж. Руссо, привілейовані стани, ведучи мову про користь для усіх, насправді дбають тільки про власну користь, що і породжує нерівність, яку так гостро критикував мислитель.

Очевидно, що критика нерівності, яка є необхідним елементом філософії Ж.-Ж. Руссо, позірно може споріднювати його погляди із лібералізмом, між тим ця критика стосувалася передусім соціальної нерівності, яка, в період становлення ліберальної доктрини, вважалася закономірним явищем. Ще більшу увагу привертають наведені В. Асмусом зауваження французького історика літератури А. Вілльмена, який акцентує увагу на тому, що в особі Ж.-Ж. Руссо «виступила на сцену абсолютно нова особистість, і з нею – зовсім новий шар народу...»; під сліпучою мовою Руссо бушувала демократична ненависть. Література, вісімнадцятого століття, – зауважує він, – хоча й боролася проти існуючої влади, зберегла, проте... забобони аристократичного світу; Руссо повстав проти цієї однобічності. Він боровся не тільки проти існуючої влади, а й з її опозицією, не тільки проти Сорбонни (тобто проти диктату католицької церкви та кліру – уточ. Ю.С.), але і проти Фернея [замок Вольтера – уточ. Ю. С.] [9, с. 8].

Таким чином, навіть попередні зауваження, дають можливість припускати помилковість висновків Н. Гедікової щодо впливу філософії Ж.-Ж. Руссо на становлення ліберальної парадигми. Більше того, наразі у жодного свідомого дослідника, не викликає зайвих запитань той факт, що Ж.-Ж. Руссо був одним із перших європейських мислителів, який засумнівався у принципах нового, просвітленого суспільства та обґрунтував думку про те, що його цінності можуть призводити до формування цинічної людини, спотворюючи її природні якості. Дана ідея повною мірою проявилася в роботі «Еміль, або думки про виховання» [156]. Звичайно, в цій праці мислитель обстоював цілком ліберальну в своїй основі думку про загальну рівність людей та стверджував, що від природи вони «не бувають ні королями, ні вельможами, ні придворними, ні багатіями; всі народилися голими і бідняками, всі вони підвладні життєвим негараздам, і всім однаково судилося померти» [156]. Між тим, ця спільна для усіх просвітників ідея природної рівності людей, у творчості Ж.-Ж. Руссо набула особливого виміру. Зокрема, подібно до своїх сучасників, мислитель вважав, що людина є природною істотою. Однак, у супереч багатьом енциклопедистам, мислитель вважав, що природність розкривається через такі

вродженні людські почуття, як співчуття, милосердя, любов до ближнього. З огляду на це, Ж.-Ж. Руссо доводить, що стимулом суспільного життя є не стільки розумний егоїзм, скільки альтруїзм, що витікає із почуттів, які зосереджені в серцях людей і породжують совість, а відтак є радше голосом душі, ніж тіла [170].

Запропонований мислителем ідеал простої людини, альтруїста, став основою його концепції суспільного договору. Зокрема, так само як і інші просвітники, Ж.-Ж. Руссо вважає, що суспільний договір є результатом об'єднання людей, які раніше жили цілком ізольовано. Між тим, у супереч своїм попередникам, мислитель виходить з того, що природа людини розкривається через її почуття, натомість розум проявляється тільки через себелюбство. Відповідно, в основі об'єднання з іншими людьми лежить не бажання обмежити себе в чомусь, щоб не втратити все, а в самій природі людині. Зокрема, на думку Ж.-Ж. Руссо, людина – це така істота, яка має постійно зростаючі потреби. До певного моменту, людина може задовольняти їх за допомогою готових природних продуктів або ж найпростіших знарядь праці. Але поступово стає очевидно, що для цього є межі, а тому вона починає шукати додаткових сил, які б допомогли їй збільшити кількість продукту. Адже, як справедливо підкреслює мислитель, більше продукту, люди можуть отримувати тільки об'єднавшись.

На наш погляд, в даному поясненні Ж.-Ж. Руссо, присутній момент користолюбства та здорового глузду, між тим сам мислитель, доводить, що бажання отримати більше продукту – це прояв безкорисливості. «Як тільки потреби людини перевищують її можливості, а предмети її бажань ростуть і множаться, чітко виявляється, що вона повинна або ж навіки залишитися нещасливою, або ж пробувати знайти собі таке буття, яке б дало їй ті ресурси, які вона не знаходить в самій собі... Однак беручи до уваги те, що людина не може створити нових сил, а може лише об'єднувати й спрямовувати сили наявні, у неї немає іншого засобу самозбереження, як, об'єднавшись з іншими людьми, утворити суму сил, здатну подолати протидію, підпорядкувати ці сили одному руху, заставити їх діяти спільно заради однієї мети» [157].

Формування держави, як необхідного засобу виживання та задоволення потреб людини, передбачає суттєві зміни у специфіці буття людини. Адже, той «хто бере на себе сміливість дати встановлення якомусь народові, – зауважує Ж.-Ж. Руссо, – повинен відчувати себе здатним змінити, так би мовити, людську природу, перетворити кожного індивіда, який сам по собі є деяке замкнене й ізольоване ціле, у видаткову частину більшого цілого, від якого цей індивід отримуватиме своє нове життя і своє буття.., повинен поставити на місце фізичного і самостійного існування часткове і моральне.., чим більше ці природні сили вичерпуються і знищуються, тим більші сили знову придбані... тим міцнішим і досконалішим стає також і початковий устрій. У випадку, коли кожен громадянин нічого собою не означає і нічого не може зробити без всіх інших, а сила, здобута цілим, дорівнює сумі природних сил всіх індивідів або перевищує цю суму, є всі підстави говорити, що закони досягли того найвищого ступеня досконалості, який доступний тільки їм» [157]. Іншими словами, мислитель припускає, що перехід до громадянського суспільства, відбувається тоді, коли «люди досягли тієї межі, коли сили, що перешкоджають їм залишатися в природному стані, перевершують в своїй протидії сили, які кожен індивід може пустити в хід, щоб утриматися в цьому стані. Тоді цей початковий стан не може більше тривати, і людський рід загинув б, не зрадь він свого способу життя»[157].

Зауважимо, що Ж.-Ж. Руссо неодноразово акцентує увагу на тому, що після укладення суспільного договору, «природне право» змінилося «громадянським правом». «Цей перехід, – пише мислитель, – від стану природного до стану громадянського виробляє в людині доволі помітні зміни, оскільки в її поведінці інстинкт замінюється справедливістю, надаючи їй діям того добродійного характеру, якого вони раніше були позбавлені. Тільки тоді, коли голос обов'язку змінить плотські спонукання, а право – бажання, людина, яка до сих пір вважався тільки з собою, виявляється вимушеною діяти відповідно до інших принципів і радитися з розумом, перш ніж слідувати своїм бажанням» [157]. Адже, «відповідно до суспільного договору людина втрачає свою природну свободу і необмежене право на те, що його приваблює і чим

вона може заволодіти; натомість набуває вона свободу громадянську і право власності на те, чим володіє» [157].

З цього та інших подібних висловлювань мислителя, можна зробити висновок, по-перше, що, цивільна свобода відрізняється від свободи природної, оскільки виникає в громадському стані, а «суспільний стан – це священне право, яке слугує підставою для всіх інших прав. Це право, однак, не є природним, отже, воно ґрунтується на угоді» [157]. По-друге, що постійно зростаючі людські потреби нерозривно пов'язані з життям, свободою та власністю. І саме в цьому, на наш погляд, криється головна світоглядна підвалина для утвердження особистості, звільненої від усякого зовнішнього примусу, оскільки її свобода обмежена тільки угодою, укладеною з такими ж рівними особистостями.

Зауважимо, що обґрунтовані просвітниками положення, а саме: про право кожного в громадському стані на життя, свободу і власність – входять в число перших пунктів Декларацій або Конституцій усякої демократичної країни. Право на життя передбачає захист від будь-яких зазіхань на неї і можливість для кожного самому розпоряджатися ним. Про свободу Ж.-Ж. Руссо говорить багато і в різних місцях «Суспільного Договору». Зокрема, мислитель неодноразово підкреслює, що в природному стані люди були рівні один одному, хоча і не в фізичному сенсі, бо в останньому їх нерівність виявляється найповніше. Суспільний стан замінює природну рівність, в тому числі й фізичну нерівність, громадянською рівністю всіх перед законом. Свобода для кожного – це можливість приймати участь у законодавчій діяльності й бути рівним усім іншим людям у можливості брати участь у будь-яких суспільних справах. «Треба чітко розмежовувати, – пише Ж.-Ж. Руссо, – природну свободу, межею якої є лише фізична сила індивіда, і свободу громадянську, яка обмежена загальною волею; а також розрізняти володіння, що постає лише як результат застосування сили або право того, хто прийшов першим, і власність, яка може ґрунтуватися лише на законному документі» [157].

Зауважимо, що саме обґрунтований Ж.-Ж. Руссо концепт «загальної волі» став теоретичною основою націоналістичних концептів, в межах яких людина

повністю підпорядковувалася спільноті, інтереси якої вона поділяє. Інакше кажучи, «загальна воля» не зводиться до сукупності усіх волей, а є тією серцевиною, яка залишається тоді коли відкидаються усі розбіжності та суперечності. З огляду на це, «загальна воля» може виникнути тільки у невеликих державних спільнотах у яких етнічні та політичні кордони збігаються, що прекрасно показав мислитель у роботі «Роздуми про впорядкування в Польщі», в якій він пропонує полякам обмежувати кордони держави до того часу, доки у їхніх межах залишаться лише поляки [93, с.484]. Така позиція мислителя ґрунтується, з одного боку, на притаманному йому звеличенні моральних сентиментів супроти розуму, а з іншого – концепті «загальної волі», який дає можливість розглядати громадян держави, не як підлеглих одного суверена, а своєрідне «суспільне тіло», з якого постає народ, який, утворюючи незалежну політичну спільноту, «повинен мати майже однакові звичаї й манери, а також суспільні ідеали» [93, с. 484].

Без сумніву, обґрунтований Ж.-Ж. Руссо концепт суспільного договору, відкрив можливість трансформувати державу, що історично виступає соціальною організацією типу спілки, у спільноту, що має власну ціль й інтереси, у підсумку чого, основою політичною філософії мислителя стає кредо: корися не чужій волі, а слухай сам себе, тобто корися законам і державі, співтворцем яких ти є [152, с. 48]. Водночас, демократія такого зразка несла в собі дуже мало особистої свободи, адже вона не мала місця для індивідуальної винятковості, як у концептах розумного еґоїзму. Детально розроблена Ж.-Ж. Руссо етика почуття, особливо у випадках, коли в ній особлива роль відводиться сентиментам, притаманна усім людям, а в той час як традиції та звичаї, які є основою звеличеного мислителем щастя простого життя не передбачають свободи, включаючи людину у природній коловорот та визначаючи її життя відповідно до природних законів. Інакше кажучи, традиційні норми та цінності – це завжди норми та цінності цілої групи, в якій індивід не просто розчиняється, а губиться, оскільки його цінність визначається шляхом залучення до цього групового «Ми». І саме ця обставина стала головною причиною того, що Ж.-Ж. Руссо став одним із теоретиків етнічного

націоналізму, який, як відомо, неодноразово набув авторитарного чи тоталітарного змісту. Водночас, саме цей тип націоналізму найбільше суперечив ліберальним принципам свободи та рівності, які реалізувалися на індивідуальному рівні.

Наше припущення видається цілком правдивим і тому, що у період Французької революції ідеї Ж.-Ж. Руссо були реінтерпретовані, у підсумку чого він постав свого роду провісником нового, яacobinського порядку [79, с. 386]. Чільна увага М. Робесп'єра та яacobinців до творчості Ж. Ж. Руссо, супроводжувалася помітним упередженням щодо ідей та творчості просвітників і особливо Вольтера, що дає підстави, услід за Н. Гедіковою, припускати їх непересічний вплив на становлення ліберальної доктрини. Очевидно, що цьому сприяють і наявні у сучасному інтелектуальному дискурсі характеристики основних рис Просвітництва. Так, приміром, французький філософ марксистської орієнтації Л. Гольдман наводить наступний перелік «основних ідей» і «цінностей» Просвітництва:

1. автономія індивіда;
2. контракт як модель суспільних відносин;
3. рівність;
4. толерантність;
5. приватна власність;
6. Універсалізм [206, с. 22-23].

Натомість, на думку К. Беккера «кредо Просвітництва» полягає в наступному: «1. Людина не є від природи знедоленою;

2. Мета життя – саме життя, гарне життя на землі замість вічного після смерті;

3. Людина, що керується тільки світлом розуму і досвіду, в стані вдосконалювати хороше життя на землі;

4. Першою і найістотнішою умовою хорошого життя на землі є звільнення розуму людини від пут невігластва і забобонів, а їхніх тіл – від свавілля і гноблення існуючих в суспільстві влади». Усі складові цього кредо були похідними від «універсальних принципів природи людини» [202, с. 102-103].

У свою чергу, П. Гей описує Просвітництво як продукт діяльності порівняно невеликої і досить згуртованої групи людей, які називаються «партією людяності», водночас фіксуючи такі «загальні риси» Просвітництва:

1. Критика несправедливості і неефективності *ancien regime* (старого режиму);
2. Емансипація людини від пут невігластва, забобонів і мертвої хватки кліру за допомогою освіти і науки;
3. Зміцнення надії на краще майбутнє і віри в можливість вдосконалення суспільства;
4. Орієнтація на практичні дії, здатні створити більш справедливі закони й більш «м'яке» правління, встановити релігійну терпимість й інтелектуальну свободу, стимулювати економічне процвітання і формування раціональної та компетентної адміністрації, нарешті, підняти індивідуальну самосвідомість людей [209].

Загалом усі згадані нами дослідники, попри неістотні відмінності сформували ті характеристики, які притаманні усім тим мислителям, які, у єдності своїй, формують просвітницьку доктрину. На перший погляд, запропоновані підходи є прямим свідченням того, що, за невеликим виключенням філософії Ж.-Ж. Руссо, маємо всі підстави розглядати Просвітництво як концептуальну основу ліберальної доктрини. На користь цього припущення слугує, передусім, запропонована відомим політичним філософом Дж. Халлоуелу систематизація загальних ознак лібералізму. Серед них:

1. Абсолютна цінність людської особистості і моральна рівність всіх людей;
2. Автономія індивідуальної волі;
3. Сутнісна раціональність людини;
4. Невідчужувані права людини, пов'язані, в першу чергу, зі збереженням життя, свободи й власності;
5. Ідея держави, що будується на загальній згоді й з метою захисту прав людини;

6. Договірні відносини між державою та індивідом, порушення яких з боку держави дає громадянам право на опір влади;

7. Перевага закону над наказом, як інструмент соціального контролю;

8. Обмежені й переважно негативні функції уряду, який тим кращий, чим менше править;

9. Свобода людини в усіх основних сферах її життя (економіці, політиці, культурі, релігії тощо);

10. Існування вищих моральних істин, відкритих людському розуму, а відтак саме вони повинні лежати в основі того вибору, який він робить, насамперед, у сфері політики [208, с. 10-11.].

Подібні риси лібералізму виокремлює і Л. фон Мізес, який стверджує, що ліберальна доктрина характеризується наступними інтенціями:

1. Матеріальний добробут, досягнення якого є справою соціальної політики, що спрямована усунути зовні причини людського болю та страждань. Водночас лібералізм не претендує на здійснення найпотаємніших духовних прагнень людини та суспільства;

2. Раціоналізм – подібно до інших сфер людської життєдіяльності, має проявлятися у царині соціальної політики;

3. Благо для усіх – досягається докорінно іншими методами, ніж у соціалізмі;

4. Власність, як запорука підвищення ефективності праці;

5. Свобода, оскільки саме вона здатна створити більше продукту, ніж рабська праця;

6. Мир, і водночас критика війни, як руйнівного чинника. Натомість суспільна праця є продуктом, який вирізняє людину від тварини приносячи матеріальний добробут;

7. Рівність, яка есплікується як рівність перед законом, у всьому іншому – люди залишаються нерівними;

8. Нерівність багатства і прибутку, яка спонукає виробляти більше за найменших витрат;

9. Приватна власність та етика, які спонукають кожну людину діяти для підтримки суспільного порядку, який є корисним для усіх;

10. Держава та уряд, функції яких істотно обмежені захистом права власності й миру. Розширення повноважень держави у кожному випадку призводить до обмеження права на власність;

11. Демократія, як форма політичного устрою, яка уможливорює адаптацію уряду до бажань керованих ним людей без насильницької боротьби;

12. Межі діяльності уряду полягають «виключно у забезпеченні захисту життя, здоров'я, свободи й приватної власності від насильницьких зазіхань. Все, що йде далі цього, є злом. Уряд, який, замість виконання свого завдання, намагатиметься заходити так далеко, що створить загрозу особистій безпеці, життю й здоров'ю особи, її свободі й власності, буде, звісно, вкрай поганим»;

13. Терпимість, яка є закономірним результатом того, що лібералізм обмежує сферу своїх турбот єдино і виключно земним життям та земними прагненнями. Царство релігії, з другого боку, не належить до цього світу. Таким чином, лібералізм і релігія можуть існувати пліч-о-пліч без перетину їхніх сфер. З огляду на це, ліберали можуть боротися проти релігійної нетерпимості, навіть попри те, що самі характеризуються релігійною терпимістю;

14. Держава та антисуспільна поведінка. Держава має забезпечити існування суспільного порядку, а відтак має обмежувати усі прояви антисуспільної поведінки, обмежуючи вплив дії антисуспільних елементів;

15. Організація економіки, шляхом встановлення системи приватної власності на засоби виробництва. Водночас, ліберали підкреслюють, що інші форми організації співпраці індивідів у суспільстві є не тільки менш продуктивними, а й приводять до істотних обмежень свободи індивіда;

16. Приватна власність і уряд, виявляється у спробі лібералів обмежити вплив уряду на сферу приватної власності, водночас нівелюючи традиційний стереотип на розгляд приватної власності, як абсолютне зло;

17. Кордони держави. Для ліберала немає суперечності між внутрішньою та зовнішньою політикою, яка, зазвичай, розмежовується тільки для зручності,

а відтак ліберальна думка завжди космополітична. Попри це, головною метою ліберала у внутрішній та зовнішній політиці є мир. [127, с. 3-20].

Як бачимо, Л. фон Мізес, на противагу Дж. Халлоуелу, який пропонує платонівський, ідеалістичний опис лібералізму, розглядає особливості ліберальної доктрини з огляду на специфіку її прояву у практичній політиці, що на наш погляд, дає можливість більш точно окреслити вплив філософії Просвітництва на становлення ліберальної доктрини. Між тим, найбільший евристичний потенціал, має підхід Дж. Грея, який ведучи мову про «ліберальне Просвітництво» виділяє наступні його ключові характеристики:

1. Індивідуалізм,
2. Егалітаризм,
3. Універсалізм,
4. Меліоризм (як віра у можливість вдосконалювати соціальні і політичні інститути) [207, с. X.].

Першою і засадничою характеристикою просвітницького світогляду є індивідуалізм. В цей час, він розглядається як логічна, або ж історична первинність індивіда щодо суспільства, що прекрасно продемонстровано у популярному серед просвітників вченні про суспільний договір. Крім того, індивідуалізм може тлумачитися просвітниками крізь призму морального пріоритету індивіда над суспільством, що популярно виражається формулою «суспільство (держава) заради людини, а не людина заради суспільства (держави)», що прекрасно продемонстрував ще Дж. Локк. Беручи до уваги вказані підходи до тлумачення індивідуалізму, нагадаємо, що базові цінності Просвітництва були репрезентовані в «Енциклопедії» Д. Дідро і Ж. Д'аламбера. Ця ж робота, містить цікаву статтю, що називається «Філософ», і визнана пізнішими дослідниками класичним виразом ідеалізованого образу «просвітителя», як цвіту роду людського. З неї дізнаємося, що спілкування з іншими для «філософа» за будь-яких обставинах є конче необхідним. Більш того, «філософ» – це знавець «громадянського суспільства», і це є особливим предметом його гордості, натомість «стойк», як протилежність «філософа», оголошується «привидом» – непотрібним для суспільства і не здатним до

справжнього пізнання [189, с. 600-601]. Інакше кажучи, індивідуалізм у першому із наведених вище смислів не був властивий Просвітництву. Людина – в тому її вищому «філософському» прояві, якому відповідає образ відокремленого глядача, – виявляється в період Просвітництва цілком соціальною, причому соціально активною.

Звичайно, можна припустити, що коли мова йде про просвітницький індивідуалізм, то мається на увазі методологічна його складова, тобто мова йде про первинність індивіда щодо суспільства. Ця точка зору хоча й має сенс, проте, беручи до уваги вище наведене соціальне вчення Д. Г'юма, ми не можемо говорити про його загальнозначимість. Водночас із цим, суперечливим у даному вимірі видається і те, що просвітники здійснили спробу показати, що саме в індивідуалізованій природі людини закладені передумови виникнення суспільства. Однак, насправді, у «суспільно-договірних» теоріях Просвітництва (можливо за винятком кантівської) з природи людини суспільство не «виводиться», більш того, закладений тут індивідуалізм робить суспільство в принципі неможливим. У більшості теорій, і передусім у Т. Гоббса, у «природному стані», який тому і «природний», що в ньому природа людини постає б своєму чистому вигляді, упорядковане спільне життя неможливе в принципі. Людина в ньому набирається гіркого досвіду займається вирішенням конфліктів з іншими людьми і, на основі цього досвіду спілкування, робить висновок про необхідність укладення договору «всіх з усіма». Показово, що такий сумний досвід, який штовхає людину до реалізації розумової альтернативи громадянського суспільства, описують майже усі мислителі Просвітництва.

Інакше кажучи, характерною рисою теорій «суспільного договору» того часу було те, що суспільству закономірно передували не індивіди як такі, а трагічний досвід спілкування індивідів, що робив за необхідне той розумний акт, для якого природа людини була тільки можливістю. Фактично, просвітницькі теорії «суспільного договору» певною мірою вибудовувалися на тлі парадигми конфлікту, де останній сам по собі розглядався як спосіб спілкування.

У свою чергу, індивідуалізм у сенсі логічного «передування» індивіда суспільству характерний якраз для лібералізму, який вибудовується на тлі, «суспільно-договірних» теорій політичної філософії, й передусім Дж. Ролза, який здійснив спробу замінити конфліктну парадигму консенсусною. Зокрема, запропонована мислителем теорія «вихідної позиції» і її стрижень-концепція «вуаль невідання» будувалася саме на стиранні соціальної, культурної, статево-вікової тощо визначеності індивідів, які завдяки цьому перетворювалися в носіїв чистої здатності раціонального судження. Ця здатність з необхідністю приводила їх до висновків щодо основних принципів справедливості, що втілюються в «базисній структурі» суспільства. Таким чином, у Дж. Роулза суспільство «виводиться» зі свідомості індивідів, яка тлумачиться ним як своєрідна «логічна машина», а також як контейнер «знань» про суспільство взагалі, про закони загалом, про абстрактні теорії справедливості взагалі тощо. Це «загальне знання», звичайно ж, не містить у собі, на думку Дж. Ролза, ніякої «емпірики». Консенсус остаточно закріплюється тим, що за наявності «вуалі невідання» люди не будуть домагатися угоди, яка буде найбільш вигідною з точки зору притаманного їм уявлення про благо, а прагнути захистити свою свободу. Саме свобода вирішувати, в чому полягає цінність життя, і діяти відповідно до цього власним вільним рішенням, на думку Дж. Роулза, має більш вагоме значення для визначення принципів справедливості, ніж конкретні уявлення людей про благо [215, с. 118-119].

З огляду на зроблене уточнення приходимо до висновку, що індивідуалізм у сенсі логічного «передування» індивідів суспільству властивий для сучасного лібералізму внаслідок його апологетичного відношення до нинішнього статус-кво, водночас є тією призмою крізь яку, зазвичай, розглядаються просвітницькі теорії «суспільного договору». Крім того, лібералізм, як видно із запропонованої Л. фон Мізесом систематизації виступає проти пропонування «певного набору критеріїв і принципів, згідно з якими повинна жити асоціація [людей] чи суспільство» [127]. Лібералізм тепер розуміється як «відповідь на факт» нередукованого плюралізму світоглядів і стилів життя мешканців ліберально демократичного соціуму. Точніше, це відповідь на питання про те,

якою має бути влада в умовах різноманіття без спільного знаменника, якою в період Просвітництва була «метафізична» в основі своїй природа людини, і нерозв'язні суперечності, які, як гадали просвітники, можна вирішити завдяки втіленим в природі людини істинам. Інакше кажучи, маємо всі підстави погодитися з Б. Капустіним у тому, що сучасний лібералізм перестав бути методологічно індивідуалістичним в тому, в чому було індивідуалістичним Просвітництво (завдяки відмові від «природи людини»), але став індивідуалістичним в тому, в чому воно не було таким (безпосереднє виведення базисних структур суспільства з моральної свідомості індивіда). В результаті спільна для обох ознака індивідуалізму швидше розділяє, ніж пов'язує їх [79, с. 350].

Отже, ознака індивідуалізму не дає достатніх підстав для констатування впливу Просвітництва на становлення лібералізму. Це зумовлено тим, що у більшості значень цього терміна, прийнятих в лібералізмі, Просвітництво не було індивідуалістичним (за винятком деяких його течій). Ті ж значення, в яких воно було індивідуалістичним, відкинуті сучасним лібералізмом. У плані порівняння сучасного лібералізму і Просвітництва «індивідуалізм» виявився порожнім ярликом, який радше приховує відмінності між ними, ніж вказує на ідейну спадковість.

Очевидно, що більш плідною для окреслення зв'язку між лібералізмом і Просвітництвом може видатися ідея егалітаризму, адже «рівність всіх перед законом» в політико-правовій площині, «рівна гідність всіх людей» або рівність домагань на щастя – є властивими і для Просвітництва XVIII ст., і для лібералізму. Водночас, не варто забувати того, що у період Просвітництва, так само як і Нового часу, рівність усіх людей розглядалася як цілком закономірний результат вже згаданого нами концепту «природи людини». З цієї точки зору, люди є рівними у праві на свободу, власність, праві на віросповідання, свободу слова тощо, а не тільки тим, чим наділяє їх закон незалежно від того, чи в змозі людина такими юридичними правами скористатися. Вся сила просвітницької критики «старого ладу» в тому й полягала, що він не дозволяв людям реалізувати ті можливості і прагнення, якими вони вже володіють. Адже,

рівність усіх перед законом мала не тільки змінити вказаний стан справ, а й водночас закріплювала нові форми нерівності, що засвідчує стаття «Рівність» з «Філософського словника» Вольтера [79, с.358].

Так, розкриваючи зміст просвітницького тлумачення рівності, Вольтер стверджує, що люди рівні в здібностях, обумовлених їх «природою». З огляду ж на те, що «природа» дала людині не тільки розумові здібності, цілком природним, зауважує мислитель, визнати й те, що люди рівні, коли «вони відправляють свої тваринні функції і коли вони використовують свої міркування». Над тим і іншим не владна жодна влада. Між тим, властивий людям спосіб задоволення їхніх потреб, пов'язаних з «тваринними функціями», обумовлює їх соціальну взаємозалежність, то, що пізніше назвали диференціацією і координацією соціальних ролей. Саме тому, на думку Вольтера, не може існувати суспільства без градації на класи багатих і бідних, керуючих і керованих, кожен з яких, в свою чергу, має «тисячі різних градацій». Виходить так, що спільна «природа людини» («всі люди народжуються з досить сильною любов'ю до панування, багатства і насолоди») природно призводить до нерівності статусів, соціальних ролей, матеріальних можливостей тощо. Це, у свою чергу, породжує істотні культурні відмінності між носіями цих статусів і ролей [79].

Таким чином, обґрунтування соціально-економічної, політичної і культурної нерівності в тій же логіці, в якій обґрунтовується природна рівність людей, приводить Вольтера до висновку, в якому, з його точки зору, немає нічого парадоксального і суперечливого: «Рівність, таким чином, є одночасно і самою природною річчю і найфантастичнішою». Це ілюструється блискучим прикладом про кардинала і його кухаря. Останній в глибині душі природно впевнений, що він рівний всім людям, в тому числі своєму господарю. Цілком очевидно, що це переконання цілком закономірне, адже при різкому повороті подій, він може стати господарем, якому буде прислужувати вчорашній кардинал. Таке міркування, на думку Вольтера, «розумне і справедливе». Однак поки такі події не відбулися, повар повинен відповідно до своїх природних

обов'язків обслуговувати кардинала, позаяк у протилежному випадку весь суспільний лад буде «перекручений».

На перший погляд може видатися, що Вольтер визнає притаманну премодерній культурі ієрархічну структуру суспільства, а відтак його вчення про природну рівність людей є цілковитою фікцією. Проте, таке твердження не відповідає дійсності, адже Вольтер подібно іншим просвітникам, визнаючи наявність соціальної нерівності не вважає її вироком, а відтак відстоює право кожної людини використовувати доступні їй ресурси для пошуку свого щастя в рамках цих ієрархій за допомогою, так би мовити, вертикальної і горизонтальної мобільності. З цього приводу він пише: «У наявній ієрархічній системі поганим не сам принцип ієрархічності. Лихі ті його специфічні прояви, які перешкоджають індивідуальному досягненню успіху, вимірюваного за критеріями (панування, багатства, насолоди), втіленим в самому «старому порядку» [79].

Наведені слова Вольтера дають підстави стверджувати, що «просвітницька» критика «старого порядку» радше стверджує, ніж підриває його культурну гегемонію, особливо коли пригадати вкрай упереджене ставлення Вольтера до черні, що в силу свого невігластва проявляє неприборкані почуття, руйнуючи тим самим соціальний порядок. Так, в одному із листів до Д'Аламбера він протиставляє порядних людей (*honnêtes gens* – так у тогочасній Франції називали освічених представників «третього стану» – черні (*canaille*), наполягаючи на тому, що до черні йому немає ніякого діла, і вона завжди залишиться черню. «Я обробляю свій сад, але не можна ж у ньому обійтися без жаб, хоча вони й не заважають слухати спів солов'я. для черні цілком достатньо самої дурної землі і самого глупого неба» [49, с. 34]. Зауважимо, що у працях та листах Вольтера часто з'являються слова зневаги до нижчих прошарків населення. Крім того, мислитель досить послідовно обґрунтовує думку про те, що рівність не може поширювати на власність, а відтак клас багатих і бідних буде існувати завжди.

Зроблені нами зауваження дають можливість більш чітко зрозуміти, що саме мали на увазі просвітники, коли говорили про рівність «усіх». Так,

приміром, коли Вольтер веде мову про «всіх» він, зазвичай, має на увазі тільки сукупність людей, які завдяки просвіті шукають можливостей для здійснення власного щастя. Натомість для абата Сієса, всі – це нація, тобто представники «третього стану», за виключенням дворянства та духовенства, яких він вважав соціальними паразитами, селянства та найманих робітників. Попри окреслену вибірковість представників «всієї нації», абат Сієс доводить, що нація: «первинна щодо всього, вона є джерелом усього. Її воля завжди законна, це ж бо сам закон... Нації на землі повинні сприйматись, як окремі складники поза межами соціальних зв'язків чи, так би мовити, у природному стані. Здійснення їхньої волі не має меж і не залежить від усіх громадянських формальностей. Існуючи тільки в природному стані, їхня воля для досягнення повного впливу, потребує тільки природних характеристик волі. І будь-яка воля нації самодостатня для виконання; усі форми правочинні, а воля нації – найвищий закон» [172].

Наведені нами приклади яскраво засвідчують побутування у просвітницькому інтелектуальному дискурсі двох цілком відмінних значень терміну «всі». З одного боку, виразно проглядається підхід Вольтера, для якого «всі», об'єднані універсальної «природою людини», а з іншого – «всі» тлумачиться як всі освічені і від імені яких, і в інтересах яких висуваються звинувачення «старому порядку». На перший погляд, щодо окреслення «всіх» просвітницький інтелектуальний дискурс проявляє деяку непослідовність. Між тим, при більш уважному розгляді таке припущення не відповідає дійсності, оскільки дійсне розуміння того, що просвітники розуміють стверджуючи «всі» акцентується тільки крізь призму тогочасного змісту поняття «нація». В епоху Просвітництва цей термін ще не мав етнічного забарвлення, і стосувався переважно освічених верств населення – духовенства, буржуазії та аристократії. Показовим у даному контексті може стати зауваження Вольтера, який стверджує: «Палата громад є справжньою нацією...» [79]. Відволікаючись від цього зауваження зацентруємо увагу на тому, що навіть 1830 році в Англії, тільки 2% населення мало виборче право, істотно не змінили цього і т.з. великі реформи, у підсумку яких виборче право отримало 3,5 % населення [79].

З огляду на сказане, приходимо до висновку, що просвітники зосереджуючи увагу на «рівності всіх» мали на увазі вузько просвітницький зміст терміна «усі». Цей термін протиставлявся деякому іншому загальному «всі», що закономірно впливало із поширеного в цей час концепту «природи людини». Формування обмеженого «усі» постало цілком закономірним результатом того, що освічені усі, пізнали «людську природу», що дало їм можливість піднятися над тими, хто перебував у деякій «дрімотній апатії» щодо змісту своєї природи. Зважаючи на те, що неосвічена більшість була не свідомою своєї природи, освічена буржуазія та тогочасна інтелігенція розглядали свої вимоги від імені «усіх» свідомих, а тому вважали, що природні права мають бути надані тільки тим, хто свідомий своєї природи й має можливість реалізувати свій потенціал. Інакше кажучи, просвітники вимагали розумного управління суспільством освічених заради їхнього щастя, що, на наш погляд, цілком відповідає ліберальній доктрині, в межах якої, як доводить Л. фон Мізес, постулюється думка про те, що саме нерівність стимулює боротися за утвердження рівності [127, с. 8].

Чи не єдиним виключенням у просвітницькому інтелектуальному дискурсі у відношенні до проблеми рівності став Ш. Монтеск'є, який розкриваючи міфологічний з позиції нашого часу взаємозв'язок політичного ладу із соціальною моделлю (античне суспільство – демократична чи аристократична республіка; станове суспільство – європейська монархія; держава вкрай великих розмірів – азіатська деспотія), водночас був свідомий того, що наука має визначити, яка форма державного устрою повинна відповідати громадянському суспільству, де вільна кожна особистість [129, с. 17-34; 130].

На думку Ш. Монтеск'є, саме конституційний устрій Англії забезпечує справжню політичну свободу, що реалізувалася завдячуючи принципу політичного представництва. Поміж тим, в теорії республіки самого мислителя, ідея представництва ще не фігурувала. Для Ш. Монтеск'є, республіка – це антична демократія, з притаманними їй народними зборами, але без асамблеї, обраної народом, куди входили б його представники. Державний устрій Англії характеризується мислителем як монархія з поділом влади. Але крім монарха

(виконавчої влади) та законодавчої влади, представлені двома асамблеями, Ш. Монтеск'є значну роль відвів судовій владі, яка, на його думку, виступала не владою особистостей, а владою законів [129, с. 140]. Водночас, зазначимо, що мислитель досліджує поділ влади не з позиції юриспруденції, а з метою вираження рівноваги між дворянством і народом. Адже, як відомо, його інтерес привертало суперництво класів, їх соціально-політичне змагання послужило, на думку мислителя, умовою здійснення помірному режиму у вигляді конституційної монархії. Саме остання виступає засобом самовираженням вільного суспільства, де прагнення до всевладдя обмежується й стримується іншими гілками влади. Так, приміром, у «Роздумах про причини величі і падіння римлян» Ш. Монтеск'є писав: «Можна встановити загальне правило: всякий раз, коли ми помічаємо, що в державі, що називає себе республікою, все спокійно, можна бути впевненим, що в ній немає свободи. Те, що називають в політичному організмі союзом, є вельми двозначною річчю. Справжній союз – це гармонійний союз, який змушує сприяти благу всього суспільства всі частини, якими б протилежними вони нам не здавалися, подібно до того, як дисонанси в музиці сприяють загальному акорду. У державі, яка справляє враження безладу, може існувати союз, тобто гармонія, з якої виникає добробут, що становить істинний світ. Тут справа подібна до частин Всесвіту, вічно пов'язаних один з одним за допомогою дії одних частин і протидії інших [130].

Інакше кажучи, на думку Ш. Монтеск'є, соціальний консенсус постає у вигляді рівноваги сил, або ж встановлюється у підсумку обмеження діяльності одних соціальних груп стосовно інших. І саме завдяки цьому, конституційна монархія стала запорукою помірної й вільної держави, оскільки тільки вона здатна забезпечити рівновагу між соціальними класами й між політичною владою. Водночас, Ш. Монтеск'є був свідомий того, що англійська конституція, як взірць свободи, мала аристократичний характер, що, на думку мислителя, й забезпечувало громадянську свободу. Адже, подібно до багатьох інших просвітників, і особливо лібералів, Ш. Монтеск'є, був цілком свідомий того, що

суверенітет народу призводить до обмеження громадянських прав і, що найважливіше, помірності [129, с. 137-148].

Інтенція на утвердження дійсної соціальної рівності, яка спостерігається у творчості Ш. Монтеск'є стала закономірним наслідком суспільно-політичного життя Франції, і своєрідною відповіддю на злобу дня. Саме з огляду на це, Ш. Монтеск'є, на противагу своїм попередникам і передусім Т. Гоббсу та Дж. Локку, веде мову не про абстрактне поняття свобода, а намагається вирішити її правовій теорії. З огляду на це, свобода для Монтеск'є – не просто незалежність людини в тій чи іншій сфері: вона має міцну основу, і таким підставою виступає право: «свобода є право робити все, що дозволено законами». Тому право, сфера дії позитивного закону, покликане створювати свободу і захищати її. Зауважимо, що згадана проблема стала одним із наріжних каменів тогочасного французького інтелектуального дискурсу. Особливо ж гостро поставали питання свободи та рівності щодо непривілейованих верств населення.

Окреслена тенденція, на наш погляд, є цілком закономірною, адже вона знаменувала собою становлення «демократичного лібералізму», який постав своєрідною відповіддю на ті суспільно-політичні трансформації, які відбулися у європейському соціумі протягом ХІХ ст. Першою і головною серед них, на наш погляд, є становлення національних держав з притаманною їм інтенцією на демократію, оскільки, за слушним твердженням В. Старосольського, нація «се власне – поки що потенціально – сей загальний, нероз'єднаний внутрішніми противенствами абсолютно демократичний центр. Вона се додумана до кінця демократія» [180, с.106]. Інакше кажучи, демократія, представляючи інтереси більшості у кожний історичний період виступає проти тієї форми нерівності, яку людство змогло усвідомити у даний момент. При цьому щоразу ідея рівності є абсолютною. Це означає, що демократія прагне представляти загальнолюдські інтереси (в тому розумінні, яке відповідає конкретним обставинам), протиставляючи їх обмеженим інтересам привілейованої частини суспільства. Таким чином, головним результатом розвитку демократії в кожний історичний період є зміна акцентів державного інтересу, що відбувається

внаслідок зміни провідної верстви, яку в даних конкретних історичних обставинах підтримує внутрішньо солідарне суспільство, як «загальний» центр людських інтересів».

Зроблені нами попередні зауваження, дають всі підстави вважати, що Просвітництво стало концептуальною передумовою розвитку ліберальної доктрини. Між ними не можна проводити знаку рівності, чи говорити про цілковите споріднення постульованих цими ідей, що особливо чітко прослідковується у випадку, коли мова йде про такі базові цінності ліберальної доктрини, як свобода та рівність. Поміж істотні відмінності у тлумаченні цих двох принципів, Просвітництво і лібералізм внутрішньо поєднує віра у прогрес. Так, приміром, Н. Кондорсе у «Ескізі історичної картини прогресу людського розуму» акцентує увагу не тільки на притаманній європейському суспільству жадібності й марнославстві, а й упередженості, яка засвідчує нерівне ставлення до представників інших культур. «Перегляньте, – закликає Н. Кондорсе, – історію наших підприємств, наших установ в Африці або Азії, ви побачите, що наші торгові монополії, наші зради, наше кровне презирство до людей іншого кольору шкіри, або іншої віри, нахабство наших захоплень, навіжений прозелітизм, або інтриги наших священників, заглушають те почуття поваги і благовоління, яке дає перевагу нашим знанням і нашій торгівлі» [94].

Наведене зауваження мислителя, хоча є відзначається чуттєвістю та сентименталізмом, все ж підкреслює щирі впевненість у істотній перевазі європейського способу життя, європейських знань. Він вважає, що європейці можуть достатньо легко подолати власні вади завдяки прогресу і знанням, які допоможуть їм швидко опанувати величезні простори колоній, де вони стануть вчителями й благодійниками тубільців. Ті ж з них, зауважує мислитель, хто виявиться занадто грубий для засвоєння цивілізації, «врешті-решт непомітно зникнуть», або, як виражається Н. Кондорсе в іншому місці, будуть «мирно видалені з тих великих земель, які до сих пір населяють» [94].

Звичайно, мислитель цілком свідомий того, що не всі європейці рівні між собою, позаяк різною мірою засвоїли здобутки прогресу. Звичайно, прапороносцями на шляху останнього виступають Франція і «англо-

американські нації», оскільки вони найменше обтяжені забобонами, а відтак можуть виступи своєрідними вчителями усіх інших народів на шляху до прогресу. Надії останнього мислитель зводить до «трьох важливих положень: знищення нерівності між націями, прогрес рівності між різними класами кожної, нарешті, дійсне удосконалювання людини. Всі народи повинні якось наблизитися до стану цивілізації, якого досягли нації найбільш освічені, найбільш вільні, найбільш звільнені від забобонів, як французи й англо-американці? Це неймовірна відстань, яка відділяє останніх від поневолення націй, підлеглих королям, від варварства африканських племен, від невігластва диких, чи має воно поступово зникати?» [94]. Як бачимо, окреслене Н. Кондорсе тлумачення прогресу, є змістовно близьким тому, що під прогресом розуміє лібералізм, і саме в цьому найбільше проявляється їх змістовна спорідненість та історична наступність.

Неоднозначність в оцінці історичної спадковості між Просвітництвом та лібералізмом проявилася не тільки у світоглядних орієнтаціях цих двох доктрин, а й у підсумку того, що ліберали першої половини ХІХ століття негативно оцінювали діяльність просвітників, яких вони вважали відповідальними за наслідки Французької революції і перш за все – за якобінський терор. Звичайно, згодом розпочалося селективне освоєння лібералами спадщини Просвітництва, яке в такому рафінованому вигляді стало врешті-решт розумітися як світоглядне підґрунтя лібералізму.

Водночас із неоднозначним ставленням лібералів до спадщини Просвітництва, зазвичай вони погоджуються із тим, що концептуальним тлом ліберальної доктрини виступає робота А. Сміта «Дослідження про природу і причини багатства народів», яка була опублікована у 1776 році. В цій праці, шотландський мислитель розвиває тезу про те, що вільна підприємницька діяльність окремих індивідів, які завжди діють виключно заради власного зиску, у кінцевому рахунку приводить до багатства і добробуту усього суспільства [176, с. 644-648]. Водночас, мислитель у дусі лібералізму обґрунтовує необхідність надання найширшої свободи підприємцям та вимагає обмеження впливу держави на економічну діяльність. «Згідно із системою

природної свободи, – пише А. Сміт, – суверен має дбати лише про три обов'язки... по-перше, це обов'язок захищати суспільство від насильства та втручання інших незалежних суспільств; по-друге, обов'язок якомога краще захищати кожного члена суспільства від несправедливості та утисків з боку будь-якого іншого члена суспільства, або обов'язок утвердити несхитне дотримання правосуддя; по-третє, обов'язок виконувати певні громадські роботи й запроваджувати певні суспільні інституції, бо виконання та запровадження їх ніколи не відповідатиме інтересам будь-якого індивіда чи невеликих груп індивідів, бо прибуток ніколи не відшкодує витрат окремого індивіда чи нечисленної групи індивідів, дарма що часто він може більш ніж відшкодувати їх для суспільства загалом» [176, с. 648].

Концептуалізовані у «Розгляді природи та причин багатства народів» принципи ліберальної економічної політики, мали надзвичайно важливе значення для лібералізації економіки тих європейських держав, де хоча б частково була ліквідована станова залежність особистості та сформувалися підвалини для встановлення принципу рівних можливостей, хоча б для міського населення. Вчення А. Сміта про «економічну людину» і «невидиму руку» провидіння стали осердям ліберальної теорії, невіддільною складовою якої стало вчення про стихійну розвиток. Не менше значення мало положення *laissez faire*, яке передбачало державне невтручання у вільну конкуренцію. При цьому А. Сміт підкреслював, що ринкові закони краще впливають на економіку у випадках, коли приватні інтереси стоять над суспільними, тобто коли суспільний інтерес представлений як сума приватних інтересів. Обґрунтовуючи це положення, А. Сміт вводить поняття «економічна людина» і «невидима рука». Економічна людина – це досконалий егоїст, діяльність якого визначається прибутком, зростання якого забезпечує вільна конкуренція.

Натомість зміст концепту «невидимої руки», на думку А. Сміта, полягає в встановленні таких соціальних правил, які забезпечать вільну конкуренцію підприємців, які у прагненні до власного збагачення, будуть забезпечувати не тільки приватні, а й суспільні інтереси. Інакше кажучи, «невидима рука» скеровує індивідів на досягнення найвищих результатів, тим самим

забезпечуючи інтереси усього суспільства, що й виправдовує прагнення людини-егоїста ставити власний інтерес вище суспільного. Завдяки «невидимій руці» у соціумі все взаємно врівноважується, у підсумку чого держава починає виконувати свій власний обов'язок – захист вільної конкуренції, яка позбавляє учасників ринку влади над ціною.

Головний висновок, який закономірно випливає із зауважень А. Сміта є вимога економічної свободи. Саме завдячу їй, уряд та/або суверен «зовсім звільняються від важкого обов'язку, при виконанні якого вони неминуче піддається всякого роду розчаруванням і для правильного виконання якого їм бракує мудрості та знання, – від обов'язку керувати працею кожної людини й направляти її в сторону, найбільш відповідну благу суспільства» [176, с. 648]. Інакше кажучи, А. Сміт обстоював тезу про невтручання держави в економічну сферу, оскільки їй у відповідності до її власної природи не властиві економічні функції. На думку мислителя, уряди – завжди й без виключення – найбільші марнотрати. Крім того, уряд занадто далеко стоїть від приватних підприємств і не може приділяти їм належної уваги. Відтак, найбільше, що може зробити суверен, – це дати дуже загальні вказівки щодо поліпшення культури на підконтрольній йому території. Держава – поганий адміністратор: її агенти, які живуть державним коштом, безпосередньо не зацікавлені в адміністрації, недбалі і марнотратні, а тому А. Сміт рекомендував всюди, де це можливо, перевести чиновників з чітко визначеної платні на дохід, який сплачується тими людьми, які користуються їхніми послугами.

Отже, зроблені нами зауваження дають всі підстави стверджувати, що за А. Смітом, державне управління – це терпиме зло, а тому втручання держави в економічну сферу має бути обмеженим до випадків, коли прояв діяльності приватних осіб стає неможливим. Попри це, А. Сміт не надає безмежної довіри ініціативним приватним особам, адже, на думку мислителя, приватне підприємство буде корисне тільки тоді, коли підприємець, обмежений конкуренцією, матиме особисту користь від власної діяльності. За відсутності цієї умови, суспільству загрожує і приватне і державне підприємство. З огляду на це, А. Сміт проти колективних приватних підприємств, наприклад,

заснованих на акціях, на його думку в таких підприємствах немає особистого інтересу. Між тим, особливо вороже він ставився монополій.

Загалом А. Сміту були чужими усякого роду доктринерства, а тому обстоюючи пріоритет приватної власності, мислитель ніколи не абсолютизував свободи, яка, на його думку, без урядових обмежень, загрожує небезпекою цілому суспільству. Інакше кажучи, А. Сміт виступав прихильником вільної торгівлі тільки теоретично, водночас вносячи ряд істотних практичних обмежень у власну теорію керуючись досвідом та здоровим глуздом.

На противагу Англії, де розвиток політичної думки відбувався у єдності із соціокультурними трансформаціями, у підсумку чого, як показав Ш. Монтеск'є у роботі «Про дух законів» змогла послабити монархічне правління завдяки розвитку вільної торгівлі, тим самим заклавши підвалини для утвердження конституційної монархії, як найбільш ефективною для суспільства форми правління, політичне життя другої половини XVIII – початку XX ст. не характеризувалося стабільністю і було позначене цілим рядом суспільно-політичних змін, що потребували концептуального осмислення. Так, напередодні Французької революції 1789 року в центрі уваги французьких інтелектуалів стояло питання про необхідність зміни усталеного порядку, оскільки він визначався схильністю до деспотизму, а відтак суперечив самій ідеї прогресу. Між тим, як було показано вище, в межах французького просвітництва питання поставлені на злобу дня, вирішувалися лише частково, оскільки обґрунтовані ними вимоги стосувалися тільки представників «третього стану», а відтак залишали поза увагою інтелектуального дискурсу, а з ними й «просвітництва» більшість населення, виступ якого породив криваві кровопролиття та яacobінський терор, за яким настали наполеонівські війни та реставрація монархії (1830). Очевидно, що радикальні зміни, які відбувалися у суспільно-політичному житті Франції, не могли оминати своєю увагою провідні тогочасні мислителі, які намагалися сформулювати найбільш прийнятну тогочасному суспільству політичну доктрину. Одним із найпомітніших серед згаданих нами мислителів, безмовно, був Б. Констан, який, на наш погляд, запропонував цілісне розуміння свободи, яке було

актуальне не тільки для суспільної свідомості початку ХІХ ст., а залишається актуальним і сьогодні.

Висхідною точкою філософських роздумів Б. Констана виступає свобода, яка продукується на всі сфери життя людини – релігію, філософію, літературу, промисловість, політику тощо. Розглядаючи свободу як своєрідний суспільний ідеал, мислитель зауважував: «Під свободою розумію я торжество особистості над владою, яка бажає керувати за допомогою насильства, і над масами, що прагнуть підпорядкувати собі меншість» [95]. Більшість, зауважує мислитель, може вимагати від меншості тільки поваги до встановленого порядку, до закону.

Намагаюсь віднайти відповіді на зловоденні проблеми, і особливо причини падіння всіх республік у Франції з 1793 по 1800 рр., побудованих за прикладом Риму, Б. Констан детально аналізує особливості тлумачення свободи у древніх, а саме: греків та римлян та стверджує, що у цих суспільствах, під свободою розуміли дещо відмінний від сучасного феномен. В античних культурах, людина була підпорядкована колективу, який жив, за твердженням мислителя, передусім за рахунок війни. Звичайно, Б. Констан не заперечує того, що поряд з війною людина займалася і торгівлею, і ремеслами, однак це не спростовує її тотального підпорядкування колективному цілому. З огляду на це, всупереч більшості тогочасних мислителів. Б. Констан доводить, що античні держави в дійсності були деспотичними. Адже, свобода людини тут проявлялася через колективне і, водночас, пряме здійснення кількох політичних функцій, серед них: публічне вирішення питань війни й миру, підписання альянсів з чужинцями, оцінка діяльності магістратів, судові рішення і, що найважливіше – громадська законодавча діяльність.

Але одночасно з усім тим, що древні називали свободою, вони вимагали повного підпорядкування індивіда авторитету спільноти, у підсумку чого усе приватне життя знаходилося під невинним громадянським контролем, у підсумку чого людина позбавлялася права на власні думки, заняття і, що важливо, релігію. Громада, як ціле, поглинала волю кожного окремого індивіда і пригнічувала її. Фактично, за правомірним зауваженням Б. Констана, у

античному світі індивід, незалежний у громадських справах, залишався рабом в приватному житті. Люди, в античні часи, підводять підсумок мислитель, не мали навіть уяви про особисті права. Індивід був розчинений в спільноті, громадянин – в місті-полісі. Свободою ж вони називали поділ суспільної влади між усіма громадянами країни [95].

На думку мислителя, утвердження такого типу свободи мало об'єктивні передумови, а саме невеликі розміри античних республік, були підвалиною того, що кожна вільна людина мала значення в політичному відношенні. Воля кожного мала безпосередній вплив, а управління державою було чимось на кшталт розваги. Звичайно, невеликі розміри держави сприяли войовничому запалу античного суспільства, як мінімум тому, що війна виступала не тільки головним джерелом збагачення та поповнення лав рабів, на яких було перекладено усе матеріальне виробництво.

На противагу древнім, зауважує Б. Констан, сьогодні ми тлумачимо свободу зовсім по-іншому. Для нас, розвиває свою думку мислитель, свобода – це «це право кожного підкорятися одним тільки законам, не бути підданим ні поганому поведженню, ні арешту, ні вироку, ні страті внаслідок сваволі одного або декількох індивідів. Це право кожного висловлювати свою думку, вибирати собі справу, займатися нею; розпоряджатися своєю власністю, навіть зловживати нею, не просити дозволу для своїх пересувань і не звітувати ні перед ким за мотиви своїх вчинків. Це право кожного об'єднуватися з іншими індивідами або для обговорення своїх інтересів, або для відправлення культу, обраного ним і його однодумцями, або просто для того, щоб заповнити свої дні та години відповідно до своїх нахилів і фантазій. Нарешті, це право кожного впливати на здійснення правління, або шляхом призначення всіх або деяких чиновників, або за допомогою представництва, петицій, запитів, які влада в тій чи іншій мірі змушена враховувати» [95].

Сучасному розумінню свободи, на думку Б. Констан, сприяв не тільки ріст освіти, а й істотне збільшення територій держав, у підсумку об'єднання народів, що з необхідністю зумовлювало зміни у способі та засобах досягнення людиною своїх цілей. Війна, яка раніше була головним джерелом багатства,

поступово змінилася комерцією і промисловістю. Звичайно, зауважує мислитель, війна як раніше залишалася найбільш ефективним засобом здійснення мрій, але прибуток від неї незрівнянно менший у порівнянні з результатами мирної праці. Адже, комерція – постає нічим іншим, як тільки прагненням отримати за взаємною згодою те, що не сподіваються більше отримати насильством.

Нарешті, завдяки комерції, релігії, інтелектуальному і моральному прогресу роду людського у європейських народів немає більше рабів. Вільні люди повинні займатися всіма професіями, забезпечуючи всі суспільні потреби. Розвиток комерції і промисловості призвели до переоцінки ролі особистості, адже, на думку мислителя, пріоритет земельної власності – це пріоритет речі, натомість розвиток промисловості формує цінність людини, водночас породжуючи у неї прагнення особистої незалежності. Приватна діяльність задовольняє потреби, виконує бажання без втручання влади. Мало того, продовжує свою думку мислитель цілком у дусі А. Сміта, у випадках, коли колективна влада хоче втрутитися в приватний розрахунок, вона лише докучає людині, адже «усякий раз, коли правителі намагаються зробити за нас наші справи, вони роблять це набагато гірше і більше витрачають часу» [95]. З усього сказаного випливає, що сучасна людина не може слідувати античному типу свободи, котрий проявлявся завдяки участі в колективному здійсненні влади. Свобода особистості в Новий час повинна полягати в мирному користуванні індивідуальною незалежністю.

На думку Б. Константа, перевага сучасної свободи полягає в представництві, в можливості та здатності народу сприяти цьому представництву за власним вибором. Широта сучасних європейських держав зменшила політичну значимість кожного індивіда, його особистий вплив стає абсолютно невідчутним в громадській волі, яка диктує напрямок розвитку країни. Між тим, продовжує свою думку мислитель, метою сучасної людини є не стільки прагнення керувати країною, скільки досягнення повної незалежності від держави. Інакше кажучи, головною в сучасному світі стає

людина, а вже потім громадянин, для якого політична організація суспільства є засобом реалізації волі, благоустрою та щастя.

Б. Контан був цілком свідомий того, що пріоритет людини, перед статусом громадянина, може стати загрозою сучасній свободі, оскільки люди будучи поглиненими користуванням особистою свободою й, орієнтуючись на власні приватні інтереси, готові відмовитися від права на участь в здійсненні політичної влади [95]. Цього, зауважує мислитель, бажають й безпосередні носії політичної влади, а тому єдиною запорукою збереження особистої свободи людини є поділ і децентралізація системи управління.

Розглядаючи особисту свободу як запоруку суспільного розвитку Б. Констан вважав неприйнятними форми правління для яких характерний «надмірний ступінь влади», або ж відсутні механізми реалізації громадянської свободи. Розглядаючи державу і громадянське суспільство як дві сфери життєдіяльності індивіда, Б. Констан вивчав кожен форму правління крізь призму її здатності забезпечити можливість реалізації свободи і творчої енергії особистості. З огляду на це, мислитель вважав, що для забезпечення особистої свободи найбільш ефективною формою державного устрою є конституційна монархія, що заснована на принципі поділу влади «по горизонталі», у підсумку чого маємо королівську, законодавчу, виконавчу, судову гілки влади та «по вертикалі», у наслідок чого формується центральна і муніципальна влади.

Попри те, що Б. Констан деякий час підтримував французьку Директорію, у своїх творах він обґрунтовував необхідність конституційної монархії, за якої король «витає над людськими хвилюваннями, утворюючи якусь сферу величі і неупередженості», і не має ніяких власних інтересів, «крім інтересів охорони порядку і свободи» [95]. Головним нововведенням в теорії поділу влади Б. Констана, у порівнянні з доктриною Ш. Монтеск'є, став зміст королівської влади, який, на думку мислителя, має втілювати не виконавчу, а «нейтральну владу», що покликана на роль арбітра, який забезпечує взаємодію усіх гілок влади. З цією метою, Б. Контан обґрунтовує необхідність наділити короля окремим повноваженнями і у сфері законодавчої, і у сфері виконавчої, і у сфері судової влади: йому належать право вето, права розпуску виборної палати

(законодавчих зборів) і право призначення членів спадкової палати перів, окрім того, король має право на помилування. Такі широкі повноваження, на думку Б. Констана, дозволять монарху запобігти конфліктам між гілками влади й тим самим забезпечити їх узгоджену взаємодію. Натомість законодавча влада, на думку мислителя, має належати парламенту, який складається з двох палат: 1. верхня спадкова палата перів, що носить становий характер, і представляє постійну представницьку владу та 2. влада виборної нижньої палати, за допомогою якої громадяни реалізують свою політичну свободу і виражають суспільну думку [3].

Загалом Б. Констан розвиває необхідність утвердження так званої «негативної» свободи, тобто свободи від втручання влади в автономну сферу особистих свобод. «Громадяни, – писав мислитель, – мають індивідуальні права, які не залежать від будь-якої суспільно-політичної влади, а будь-яка влада, яка порушує ці права, стає незаконною» [177, с. 62]. В обґрунтуванні принципу свободи у всьому мислитель бачив сенс своєї діяльності та напрям руху європейської інтелектуальної думки. Адже, будь-яка влада, що порушує права особистості є незаконною. З огляду на це, концепція «суспільного договору» і особливо «загальної волі» Ж.-Ж. Руссо, на думку Б. Констана, служить не стільки реалізації свободи чи рівності, як деспотизму, який не приймає до уваги, що там, де починається незалежне існування особистості, юрисдикція суверенної влади зупиняється і що схвалення більшості ні в якій мірі не робить ці акти легітимними. На думку мислителя, дійсну свободу може забезпечити тільки представницька система правління, в межах якої виборче право обмежується майновим і освітнім цензом. Розмірковуючи в дусі часу, Б. Констан стверджував, що для занять політикою потрібне дозвілля як умова освіти, який можуть собі дозволити тільки заможні громадяни.

Очевидно, що попри загальну раціональність поглядів Б. Констана, його ідеї не були однозначно сприті суспільством, особливо республіканцями, які, зазвичай, обстоювали демократичні вимоги, у протигагу тогочасному ліберальному аристократизму. Між тим, саме в аристократичному колі вперше зародилася думка про історичну неминучість переходу до демократичного

лібералізму. Вона була представлена одним із представників старовинного норманського дворянства А. де Токвілем, який не тільки зумів вижити під час якобінського терору, а й обстоював необхідність докорінної трансформації тогочасного лібералізму. Зокрема, усупереч своїм попередникам, які вважали, що найкращим захистом прав і свобод особистості є суспільні інститути, що обмежують державну владу і перешкоджають участі мас у політиці, А. де Токвіль вважав, що наступ демократії є неминучим. З огляду на це, мислитель зосередив свою увагу на пошуку способів, призначених перешкодити розвитку деспотизму і зберегти політичну свободу, або на тому, яким чином можна примирити рівність і свободу. Ці питання вперше постали у роботі «Про демократію в Америці» (1835 р.), однак подальший розвиток отримали в дослідженні «Старий порядок і революція» (1850 р.). В цих працях мислитель захищає думку про те, що прихід демократії на зміну колишнім аристократичним товариствам є цілком закономірним, і цілком відповідає логіці історичного розвитку. «Скрізь – зауважує А. де Токвіль, – найрізноманітніші події, що трапляються в житті народів, ідуть на користь демократії. Всі люди допомагають їй своїми зусиллями: і ті, хто свідомо сприяє її успіху, і ті, хто й не думає служити їй, так само як і люди, які борються за демократію, а також люди, які проголосили себе її ворогами. Всі вони бредуть, змішавшись між собою, в одному напрямі й всі разом працюють на неї: одні – всупереч своїй волі, а інші – навіть не усвідомлюючи цього, будучи сліпим знаряддям у руках Бога.

Тож поступове встановлення рівності є провіденційною неминучістю. Цей процес позначений такими основними ознаками: він має всесвітній, довготривалий характер і дедалі менше й менше залежить від волі людей, усі події, як і всі люди, сприяють його розвитку» [183]. Водночас, зі сказаним, мислитель акцентує увагу на тому, що характерною рисою демократії, зазвичай, є прагнення не до свободи, а до рівності, у підсумку чого, вона може призводити до деспотизму. Попри це, мислитель все ж переконаний, що стара Європа, услід за юною Америкою, вступає в демократичне століття, а відтак головною

проблемою інтелектуального дискурсу є питання про те, як зберегти свободу за умови неминучої демократії.

Зауважимо, що у розумінні неминучості демократизації суспільства полягає головна, на наш погляд, перевага А. де Токвіля над його попередниками й, зокрема, Б. Констаном. Мислитель добре розумів, що живе у добу великої демократичної революції, «всі її бачать, але далеко не всі її оцінюють однаковим чином. Одні вважають її модною новацією і, розглядаючи як випадковість, ще сподіваються її зупинити, тимчасом як інші гадають, що вона нездоланна, бо видається їм у вигляді безперервного, найдавнішого й найпростішого з усіх відомих в історії процесів» [183]. Водночас, протиставляючи свою позицію аристократичному лібералізму, А. де Токвіль зауважував: «Чи мудро вважати, що соціальний процес, який зайшов так далеко, можна зупинити зусиллями одного покоління? Невже хтось гадає, що, знищивши феодалізм і перемігши королів, демократія відступить перед буржуазією та багатіями? Чи зупиниться вона тепер, коли вона стала такою могутньою, а її супротивники такими слабкими?» [183].

Вивчаючи «діючу модель демократії» на прикладі Америки, А. де Токвіль, за його власним визнанням, постійно проектував її на Францію. «Хоча я рідко згадував Францію» – зізнається він пізніше, «я не написав жодної сторінки без того, щоб її образ не був у мене перед очима». І на сторінках своєї праці, і в наступних роботах, він постійно повертався до аналізу її громадських вад і недоліків, їх глибинних причин, як і перспектив її політичного розвитку. На думку мислителя, головною причиною неоднозначного розвитку демократії у Франції була надмірна адміністративна централізація і класовий розкол, який привів до створення інститутів, які не здатні до поєднання свободи та рівності. Ця особливість, на думку мислителя, стала результатом не тільки революції, а була закладена глибоко в історії і паралізувала громадське життя країни [177, с. 64]. Зауважимо, що подібну оцінку специфіці політичного життя у Франції надав і Р. Брубейкер, який аналізуючи своєрідність французької громадянської політики акцентував увагу на пануючому тут суспільному стереотипі, який передбачає підкорення паризькому центру [15, с. 311]. Причиною цього, на

думку мислителя, стало прагнення монархії позбавити родову аристократію політичної влади й спиратися на чиновництво, що формується з лав буржуа.

З огляду на те, що аристократичний режим вже не можна повернути, мислитель зосереджував свою увагу на неминучому конфлікті між свободою і рівністю. А. де Токвіль був цілком свідомий того, що люди зазвичай шукають свободи для того, щоб уникнути нерівності, однак як тільки вони скидали тиранію, як їм загрозувала інша – і на цей раз, з їх власної згоди. Справді, зрівнювання умов з кожним днем посилюється завдяки демократизації моралі, властивої розвитку буржуазної цивілізації. Люди при цьому, безсумнівно, прагнуть до політичної свободи, але ця свобода буде все більш виражатися в загальній волі, джерелі однакового законодавства, ще більш обтяжливого, адже воно санкціонується всією потужністю представницького органу. Інакше кажучи, тиранія спільноти виникає з бажання індивідів покласти на колективну владу турботу про збереження рівності. Між тим, саме таким чином і виникає поневолення індивіда, який добровільно погоджується із волею маси.

В останніх главах роботи «Про демократію в Америці» А. де Токвіль акцентував увагу вже не тільки на особливостях розвитку демократії, насамперед в Америці, чи можливих загрозах демократії індивіду, а й на особливостях нового політичного порядку. Це новий політичний режим, як доводить мислитель, не можна назвати ні деспотизмом, ні тиранією, навіть попри те, що його зміст ще немає чіткого окреслення. Водночас, в новому суспільстві частина влади має бути делегована «тимчасово сформованим з простих громадян проміжним органам управління», оскільки в такому випадку «свобода приватних осіб буде надійніше захищена, при цьому не постраждає і їхня рівність». В новому суспільстві, на місце аристократичної верстви мають прийти політичні, промислові, торговельні й навіть наукові чи літературні асоціації, які діятимуть як «один освічений і могутній підданий, якого не можна ні зігнути за своїм бажанням, ні утискувати потайки і який, відстоюючи свої власні права перед обличчям влади, рятує загальні свободи». Водночас, із цим А. де Токвіль цілком свідомий того, що в демократичному суспільстві, з притаманною йому рівністю, «кожен індивідуум природним чином

ізолюваний: він не має ні кривних друзів, у яких він міг би попросити підтримки, немає класу, який міг би виявити до нього свою симпатію; людину можна легко ізолювати, розтоптавши його права. В наш час пригнічена людина має тільки єдиний спосіб захисту – це апеляція до всього народу або, якщо народ залишається глухим, звернення до всього людства. А єдиний засіб захисту – це преса» [183].

Цікаво, але розглядаючи еволюцію демократичного суспільства, А. де Токвіль ненавчливо перебачив майбутнє «ліберальної демократії», окреслив нову форму тиранії. В майбутньому, провіщав А. де Токвіль, бачу як «численні юрби рівних і схожих одне на одне людей, які гайнують своє життя в невпинних пошуках маленьких і непристойних радощів, що заповнюють їхні душі. Кожен з них, узятий окремо, байдужий до долі всіх інших: його діти й найближчі з друзів і складають для нього весь рід людський. Що ж до інших співгромадян, то він перебуває поруч з ними, але не бачить їх; він заторкує їх, але не відчуває; він існує лише сам собою й тільки для себе. Й якщо в нього ще зберігається родина, то вже можна принаймні сказати, що вітчизни в нього нема.

Над усіма цими юрбами височіє величезна охоронна влада, яка забезпечує всіх вдоволеннями та стежить за долею кожного в юрбі. Ця влада абсолютна, пунктуальна, справедлива, передбачлива й лагідна... Між тим ця влада, навпаки, прагне до того, аби зберегти людей у їхньому немовлячому стані; вона бажала б, аби громадяни отримували втіхи й аби не думали ні про що інше... Саме таким чином ця влада робить дедалі менш корисним і рідкіснішим звертання до свободи вибору» [183].

Зауважимо, що у творах А. де Токвіля немає чіткої відповіді на питання про те, чи можливо повністю уникнути нового типу демократичної тиранії, у зв'язку з тим, що мислитель був цілком свідомий того, що у демократичних республіках рівність значно більша, у порівнянні зі свободою, соціальна цінність. Потреба у свободі необхідна обраним, в той час як рівність робить щасливим кожного, її принади відчуваються постійно й доступні всім. Через це, демократичні суспільства, прагнучи до свободи, завжди підпорядковують її

рівності. При цьому мислитель акцентує увагу, що більшість, за умови рівності, здатна жити навіть у рабстві. Крім того, свобода не може замінити рівність, чесність, справедливість, культуру, людське щастя або спокійну совість. Ці цінності не скасовують і не замінюють один одного. Свободи як священної, недоторканою цінності не існує, оскільки свобода одних обмежується заради свободи інших.

Загалом А. де Токвіль був одним із перших мислителів у європейській інтелектуальній думці, який зробив спробу поєднати аристократичний («органічний») лібералізм із демократичними принципами, які в той час цілком резонно вважалися неминучою перспективою майбутнього. Вказані зміни були зумовлені тим, що панівна в інтелектуальному дискурсі доктрина аристократичного лібералізму не могла більше задовольняти значну частину населення через те, що практично сформований «третій стан» не був зацікавлений в серйозних політичних і особливо соціальних змінах, яких потребувало суспільство. Так, попри важливу роль буржуазії у тих соціальних та економічних зрушеннях, які відбувалися в кінці XVIII ст., особливо у Великобританії, саме тут спостерігався чи не найвищий рівень експлуатації робітників [177, с. 23]. Ймовірно саме тому, невтішні прогнози щодо подальшої долі капіталізму К. Маркса і Ф. Енгельса були сформовані на основі аналізу відношення британських підприємців до робітничого класу, який поступово активізує свою боротьбу за звільнення. Очевидно, цьому істотно сприяла «весна народів» (1848 р.), у підсумку якої політичне життя почав визначати не тільки і не стільки політичний, як етнічний чинник державотворення. В межах націоналістичного дискурсу, все частіше зустрічалося думка про те, що в межах етнічної спільноти все населення є рівним, оскільки є носієм спільної мови, культури, історичної пам'яті тощо, а відтак має право на політичне самовизначення.

Не вдаючись у деталі цього процесу, хотілося б відзначити тільки те, що вплив етнічного чинника на становлення «демократичного лібералізму», очевидно мав не менше значення ніж теорія А. де Токвіля, яка, попри притаманне їй новаторство, залишалася надбанням освіченої частини

населення. Натомість поширення етнічного принципу у єдності із початком боротьби робітничого класу за власні права відіграло непересічну роль у процесі становлення доктрини ліберальної демократії. Наше припущення цілком суголосне думкам Дж. С. Мілля, який акцентував увагу на тому, що у всіх цивілізованих народів існує непереборне прагнення підкоряти людину суспільству силою громадської думки, силою законів. Між тим, підкреслює дослідник, у випадках, коли демократія доводить свою раціональність, вона легко стає деспотичною, обмежуючи людину навіть в почуттях. У цьому явищі Дж. С. Мілля, подібно до А. де Токвіля вбачає зародки тиранії [183].

Основні ідеї ліберальної філософії Дж. С. Мілля сформувалися на теоретичному тлі філософських поглядів Дж. Бентама. У своїх працях мислитель акцентує увагу на проблемі взаємовідносин індивіда та суспільства, які, на його думку, вибудовуються під впливом відчуття задоволення і болю. Входячи з цієї концептуальної установки, Дж. Бентам налічував чотирнадцять основних відчуттів, які дають людині відчуття задоволення, і дванадцять, які спричиняються біль. З огляду на це, на думку мислителя, незмінну основу поведінки людини становить прагнення до отримання позитивних відчуттів і зняття відчуттів негативних, що досягається зазвичай тоді, коли людина діє автономно, керуючись власними власним інтересом і можливостями. У цьому випадку між інтересами й прагненнями людини встановлюється природна гармонія у підсумку чого вона діє у відповідності до власної, і тим самим, до загальної користі [177, с. 27].

Між тим, у реальному житті індивідуальні інтереси приходять у зіткнення один з одним, через що у держави виникає потреба знаходження балансу між індивідуальною і загальною користю, їх примирення, керуючись формулою знаходження «найбільшого щастя для найбільшої кількості людей». Пошуку цієї формули сприяють не тільки й не стільки абстрактні міркування, скільки емпіричні розробки конкретних законодавчих рішень, які обмежують егоїзм і свободу тих людей, які отримують користь для себе, відмовляючи в такому ж праві всім іншим. Водночас, мислитель розглядав державне законодавство як

«необхідне зло», яке спрямоване обмежувати режим індивідуальної свободи, між тим не виступаючи самоцінністю.

Загалом позиція Дж. Бентама коливається між класичним лібералізмом з притаманною йому інтенцією на забезпечення індивідуальної свободи, яка експлікується мислителем як невідчужуване право на свободу слова, совісті, вибору професії, зміну місця проживання тощо, і демократичним лібералізмом в межах якого головна увага зосереджується на можливості досягнення щастя найбільшою кількістю людей. Подібну позицію згодом віднаходимо у Дж. С. Мілля, який у трактаті «Про представницьку демократію» (1861 р.) обґрунтовував необхідність наділення виборчим правом всього населення, незалежно від майнового стану і статі. За мірками британського лібералізму, така вимога була надзвичайно радикальною, між тим, на думку самого мислителя, політична демократія не суперечить лібералізму, а витікає з нього, якщо слідувати його духу і букві.

Разом з тим Дж. С. Мілля цілком поділяв побоювання лібералів його епохи про те, що загальне виборче право призведе до того, що пролетаріат стане політичною більшістю, що, на думку мислителя, з необхідністю призведе до тиранії. Як бачимо, мислитель не мав особливих ілюзій щодо інтелектуальних здібностей більшості населення, що, на його думку, тривало позначатиметься на державному управлінні. І тим не менше, Дж. С. Мілля до кінця життя залишався палким прихильником ідеї загального виборчого права. На його думку, загальне виборче право та підвищення рівня соціального життя робітничого класу разом із правом робітників домагатися частини прибутку, яке відбуватиметься завдяки профсоюзам, може забезпечити суспільство від наступу більш згубного в своїй основі соціалістичного комунізму.

З огляду на високий рівень невігластва більшості, Дж. С. Мілля услід за А. де Токвілем відзначав негативний тиск останньої на становлення як окремого індивіда, так і цілої спільноти. Зокрема, А. де Токвіль акцентував увагу передусім на тому, що в «ньому [демократичному суспільстві – Ю. С.] проглядається менше блиску, ніж в середовищі аристократії», а водночас і «менше недоліків і страждань... Узята в цілому, нація матиме менше блиску,

менше слави, може бути й менше сили, але більшість її громадян матиме більш щасливу долю, і народ в ній буде вести себе спокійно» [183]. Натомість Дж. С. Мілль у могутньому впливі більшості, що складається із «середніх людей» вбачав небезпеку для особистості і самого прогресу [128]. Виходячи з цього, мислитель вважав, що «середня людина», або якщо точніше посередність, не виходить з дуже скромних меж в тому, що стосується її розумових і моральних обдарувань. Суспільство, пише з цього приводу мислитель, «більш, ніж раніше, схиляється до того, щоб диктувати загальні правила поведінки й намагатися примусити кожного відповідати ухваленій нормі. І ця норма, сформульована чи ні, полягає в тому, щоб не мати сильних пристрастей. Відповідний ідеал характеру – не мати взагалі ніякого вираженого характеру; калічити, стискаючи, як стискує тісне взуття ніжку китайської красуні, будь-яку частину людської натури, котра помітно випинається за визначені межі й намагається надати особі помітної відмінності від стандартних обрисів посередності. Звідси й соціальна позиція таких людей: «Все, що в людині видається хоч трохи вперед і помітно відрізняє її від буденних натур, має бути здавлене, знівечене, як нога китаянки» [128]. Інакше кажучи, посередність прагне знівечити усе, що хоч трохи від неї відрізняється.

Зважаючи на те, що людські недоліки з необхідністю позначаються на суспільному прогресі, Дж. С. Мілль, так само як і інші представники класичного лібералізму вважав, що найвищих результатів у суспільному розвитку можна досягнути за умови надання кожній людині можливості самій планувати свої дії заради власної користі. З огляду на це, мислитель виступав противником будь-якого обмеження людської свободи, а особливо свободи думки, свободи слова, які він вважав гарантією усіх інших свобод.

Розглядаючи індивідуальність, із притаманною їй своєрідністю основним рушієм прогресу, Дж. С. Мілль зауважував: «людина ніколи не залучена до якоїсь спільної справи, що дає користь багатьом, ближній для неї – не союзник чи партнер, а тільки супротивник... З цих міркувань, – узагальнює мислитель, – стає очевидно, що тільки те врядування може цілком задовольнити всі потреби суспільства, до якого залучено весь народ; що корисною є будь-яка

участь у процесі врядування – навіть виконання найменших громадських функцій; що міра цієї участі має бути такою, яку дозволяє загальний рівень розвитку спільноти, і що немає нічого бажанішого, ніж надана всім людям можливість залучатися до здійснення верховної державної влади. Проте оскільки в спільноті, що перевищує розміри одного окремого містечка, кожен громадянин може подбати тільки про вкрай маленьку частину спільних проблем, з цього випливає, що ідеальним типом досконалого врядування є врядування представницьке» [128].

Таким чином, становлення ліберальної доктрини було пов'язане із розширенням меж і концептуалізацією змісту свободи, яка, у класичному лібералізмі розглядалася як свобода природна, тобто така що не передбачає жодних обмежень і, відповідно, актуалізується крізь призму природної рівності всіх людей. Між тим, концептуалізація ліберальної доктрини, і особливо зародження сучасного типу демократичного лібералізму сформувала принцип «негативної свободи», яка розглядалася крізь призму обмеження впливу держави на розвиток особистості.

Сьогодні концепт громадянської рівності розглядається як самоочевидний факт, який не потребує ні пояснення, ні доведення. Між тим, у період зародження ліберальної теорії та руху на звільнення людини від зовнішнього примусу, він супроводжувався неабияким спротивом передусім привілейованих верст населення, право яких істотно обмежувалося законодавством. Водночас із поширенням ліберальних ідей, встановлення дійсної свободи та рівності, суттєво обмежувалося панівною в ряді країн, ієрархічною структурою суспільства, яка із середини руйнувала рівність можливостей, а з ними й свободу. Остання, як стверджував Дж. Дьюї, могла реалізуватися тільки за умов, які забезпечать громадянам реальну, а не тільки правову свободу [67]. Таким чином, ідея свободи починає визначатися не тільки крізь призму концепту рівності, а й загального блага. «Загальне благо включає кожного індивіда. Воно засноване на особистості і постулює спільний простір для розвитку кожного члена суспільства. Ось підстава не тільки рівних прав

перед законом, але також того, що називається рівністю можливостей» [36, с. 119].

Отже, провідний у сучасному політичному житті принцип політичної свободи, який першими розробили західні країни, в процесі політичного та економічного розвитку і який, завдяки їм, досяг центральної і східної частини континенту. У підсумку діяльності провідних інтелектуалів та політичних діячів, свобода перетворюється на одне із найбільших досягнень Нового часу, адже саме вона забезпечує недоторканність особистих прав індивідів в їх відносинах з державою та, шляхом об'єднання індивідів, створює саму державну владу, завдяки чому народи постають у якості самих самодержців [186, с. 184]. Між тим, конкретно-історичні вияви свободи, яку так ревно відстоювали ліберали, у сучасному політичному просторі вкрай неоднозначні, бо у кожному випадку залежать від історичних, соціокультурних та політичних особливостей розвитку соціуму. У цьому випадку, свобода стає наближеною до демократії, яка щоразу виявляє ті аспекти, які кожне окреме суспільство змогло усвідомити в певну історичну епоху.

Висновки

- Спростовано наявні у сучасному інтелектуальному дискурсі підходи, в межах яких витоки лібералізму вбачаються у культурі та світогляді премодерну. На цьому тлі показано, що в період античності людина була повністю підпорядкована міфологічному світогляду, який, визначаючи все життя людини, не сформував підвалин для утвердження особистої свободи. Поряд із вказаним виявлено пріоритет полісу, як колективного цілого, перед окремою особистістю, цінність якої визначалася тільки її громадянською активністю в межах колективу (полісу).

- Зміна принципів колективної ідентичності у римській культурі відкрила можливість для вертикальної та горизонтальної мобільності індивіда, однак не призвела до утвердження принципів рівності та свободи індивіда, значення якого визначалося рівнем підпорядкування його власних інтересів, державі. Таким чином, людина в античному світі розглядалася тільки як

додаток до конкретного онтологічного буття, специфіка тлумачення якого визначала принципи й пріоритети життя кожної людини.

- Виявлено, що середньовічна людина не розглядається як первинний продукт соціального життя, а визначається через співпричетність Богу та соціальній групі, а тому емансипація, яка відбулася в епоху середньовіччя не призвела до постання теорій, в межах яких обґрунтовувалися концепти індивідуальної свободи чи соціальної рівності. На цьому тлі спростовано можливість вбачати витoki ліберального світогляду у період Середньовіччя.

- Показано, що перші зрушення в сторону лібералізації суспільного життя відбулися в епоху Відродження через те, що істотні економічні трансформації, які розпочалися в цей час, потребуючи нового світоглядного підґрунтя, зумовили переосмислення базових принципів християнського віровчення, у підсумку чого був відкритий безмежний творчий потенціал окремої людини, яка, звільняючись з-під влади колективного цілого, часто залишалася позбавленою конструктивної соціально-орієнтованої програми власних дій. У стихійній ренесансній інтенції до емансипації, яка ще довгий час не могла отримати свого концептуального оформлення, є всі підстави вбачати соціокультурні підвалини лібералізму. На тлі аналізу ренесансних утопій, обґрунтовано протоліберальний характер ренесансного світогляду.

- У ході історико-філософської та соціокультурної ретроспективи політичної філософії модерну, виявлено, що зародження ліберальних ідей відбулося внаслідок переосмислення протестантською теологією місця та ролі людини в світі, що у поєднанні з процесом секуляризації, сформувало підвалини для емансипації людини з-під влади соціальних та родових зв'язків, заклавши тим самим підвалини формування концепту «природного стану людини» та суспільної угоди, з метою збереження миру, добробуту та справедливості. Вказані ідеї отримали своє концептуальне оформлення у політичній філософії Т. Гоббса, який, розглядаючи людину, як творця та базовий елемент соціального простору, не вважав її тієї цінністю заради якої має працювати держава.

- Концептуалізовані Т. Гоббсом ідеї – рівність, свобода та суспільна угода тощо, набули ліберального забарвлення у творчості Дж. Локка, який позбавив людину статусу «lupus» та, поставивши її у центр власної соціальної теорії, визнав її природні права найвищою цінністю, тим самим ставши теоретиком ліберальної філософії. Остання, попри наявні у політичній філософії дискусії, головною цінністю вважала людину, а тому прагнула у залежності від конкретно-історичної, економічної, громадянської чи політичної ситуації, забезпечити її право на свободу та рівність (які, до речі, в період виникнення ліберальної філософії, були практично синонімічними й тільки сьогодні набули чіткої змістової відмінності), або ж забезпечити її право на власність.

- Показано неоднозначність ліберальних підходів до тлумачення свободи та підкреслено, що лібералізм, у період свого зародження, відстоював право на негативну свободу, яка есплікувалася не стільки як конструктивна програма розвитку соціуму, скільки як інтенція на руйнування усталеного соціального порядку. Утвердження негативної свободи в конкретно-історичному вимірі, не призвело до встановлення дійсної рівності, зумовлюючи переосмислення базових принципів лібералізму, у підсумку чого, індивідуальна свобода починає розглядатися вже не тільки крізь призму індивідуальних прав, а як головна умова добробуту спільноти.

- Чільна увага інтелектуального дискурсу до проблеми свободи, яка проглядається у синхронному та діахронному вимірі, зазвичай супроводжується істотними відмінностями у її тлумаченні. Так, на противагу древнім суспільствам, де людина була цілком і повністю підпорядкована колективному цілому, і безпосередньо реалізувала свою свободу, в сучасному світі свобода, і особливо у її ліберальному тлумаченні проявляється крізь призму індивідуальних прав на приватне життя. Водночас, підкреслюється, що реалізація політичної свободи ніколи не відбувається прямо, а тому люди зазвичай не відчувають свого політичного впливу.

- Показано, що запропоноване Д. Г'юмом функціональне пояснення механізмів соціальної взаємодії стало осердям класичної ліберальної доктрини

в основі якої лежить ідея спонтанної еволюції суспільних інститутів і розуму. Вона виключає «свідомі» революції і «конструктивістське» втручання в облаштування людського співжиття, що ґрунтується на хибних уявленнях про дистрибутивну, раз і назавжди визначену справедливість і позитивну свободу.

- Виявлено різновекторний концептуальний потенціал просвітницької філософії та показано, що в основі світського гуманізму лежить непереборна віра у необхідність звільнення людини від зовнішнього поневолення шляхом створення «ідеального суспільства» на засадах розуму.

- Ліберально орієнтовані мислителі, не були орієнтовані на формування ідеальної соціальної системи, а відтак відшукували такі суспільно-політичні принципи, які б максимально повно реалізували приватні людські інтереси. Відповідно, для питання найбільш ефективного політичного устрою тісно пов'язане із можливістю максимально повно забезпечити особистий інтерес, що може реалізуватися за будь-якого політичного режиму, за виключенням тоталітарних зразків, різновидами яких часто виступають політичні системи сформовані на світоглядному тлі «демократичної традиції». На цьому тлі спростовано вплив філософії Ж.-Ж. Руссо на розвиток ліберальної доктрини та показано відмінність між лібералізмом та демократизмом, які, в період Просвітництва, ще не мали точок дотику.

- Показано, що позірна спорідненість таких базових просвітницьких та ліберальних цінностей як індивідуалізм, егалітаризм, прогресизм не дає можливості говорити про їх світоглядну спорідненість з огляду на специфіку їх тлумачення: по-перше, Просвітництво, на противагу лібералізму, не було індивідуалістичним у вимірі соціальної атомізації; по-друге, просвітництво постулювало ідею егалітаризму, в той час як ліберали вважали нерівність головним засобом прогресу. Поміж істотні відмінності у тлумаченні цих двох принципів, Просвітництво і лібералізм внутрішньо поєднує віра у прогрес.

- Виявлено, що у класичному лібералізмі свобода, а не рівність, розглядалася як базова цінність, що забезпечується, з одного боку, завдяки представницькій демократії, а з іншого – засобами громадянського суспільства, яке дає можливість звільнити людину від опіки та впливу державних

інституцій. Інакше кажучи, ліберали розвивали принцип т. зв. «негативної свободи».

- Ліберальна думка XIX ст. характеризувалася спрямованістю поєднати свободу та рівність у підсумку чого, сформувався новий тип «демократичного лібералізму». Його теоретики, чітко усвідомлювали, що демократизація суспільних відносин зумовлює появу нових форм поневолення індивіда, а відтак шукали такі суспільно-політичні механізми, які забезпечать максимальну свободу особистості. Головним засобом вирішення цих проблем міг стати тільки розвиток громадянського суспільства, яке, руйнуючи єдину лінію ідентифікації, знижувало ризик формування «загальної волі».

РОЗДІЛ 3. ПЕРЕДУМОВИ СТАНОВЛЕННЯ ЛІБЕРАЛІЗМУ В РОСІЙСЬКІЙ ІМПЕРІЇ

3.1. Колізії розвитку лібералізму в Російській імперії у другій половині XVIII століття

Становлення ліберальної ідеології в Європі, зумовлено тими світоглядними та історичними змінами, які розпочалися в модерну епоху: розвиток капіталістичних відносин і породженими ними урбанізація, зародження науки та секуляризація, змінюють розуміння ролі та значення людини у світі. Відтепер вона розглядається не просто як автономний суб'єкт, а висхідна точка та кінцева мета політичного життя, що з необхідністю призводить до переосмислення ролі та функцій держави, яка, як показали Т. Гоббс, а згодом Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо, Вольтер, Ш. Монтеск'є та ін., відтепер розглядається не як божественне творіння, а як штучне утворення, результат цілеспрямованої діяльності людини спрямованої забезпечити права та максимальну свободу особистості.

Зауважимо, що лібералізм хоча й зароджується як індивідуалістична доктрина, в межах якої людина, а також її права та свободи, визнаються найвищою цінністю, все ж вимагає створення об'єктивного правового державного порядку, який протистояв би волі окремих людей, зв'язуючи її. Як наслідок, реалізація ліберальних ідей на практиці, завжди пов'язана із прагненням створити такі установи чи громадські форми, в межах яких окрема людина буде підпорядковуватися певному порядку і дисципліні. Водночас, як індивідуалістична доктрина в центрі якої стоїть людина, лібералізм, оцінюючи ефективність суспільних інститутів, враховує їх здатність сприяти здійсненню цілей та захищати права та інтереси окремого індивіда [105, с. 8]. Інакше кажучи, головною метою лібералізму є «добробут і навіть щастя людини, а отже, розширення можливостей для людської особистості безперешкодно розвиватися в повному своєму багатстві. У згоді з цим, – зауважує В. Леонтович, – лібералізм вважає основою громадського порядку особисту

ініціативу, підприємницький дух окремої людини» [105, с. 8]. Вказане зауваження дослідника, повною мірою підтверджуються «Декларацією прав людини й громадянина» (1789), зокрема положенням ст. 2, де сказано: «Мета будь-якого політичного союзу – збереження природних і невіддільних прав людини» [47].

Становлення ліберальної доктрини стало закономірним результатом емансипації індивіда з-під влади колективного цілого, що й породило потребу у новій світоглядній доктрині. Очевидно, що економічні, політичні та соціальні зрушення, які відбувалися у європейському суспільстві мали універсальне значення та телеологічний зміст, який виявлявся в ідеї цивілізаційного прогресу, «загальним необхідним і постійним законам якого», як зауважував свого часу Ж. Кондорсе, поступово підпорядковуються усі народи. У підсумку поступового прогресу людського розуму, продовжує свою думку мислитель, знівелюється наявна в сучасному соціокультурному бутті різних народів «різниця знань, засобів, або багатств», тобто нерівність, яку початковий прогрес суспільства збільшив і, так би мовити, створив. Усе це, мало поступися «фактичній рівності, оскільки саме вона є останньою метою соціального мистецтва». На думку Ж. Кондорсе, перетворення, зумовлені прогресом людського розуму, зменшують навіть наслідки природної нерівності у здібностях людей, залишаючи тільки ту нерівність, яка корисна для усіх, бо вона буде сприяти прогресу цивілізації, освіти, промисловості, і не зумовить залежності, приниження чи збідніння. «Одним словом, – підсумовує мислитель, – люди наблизяться до того стану, де всі будуть володіти знаннями, необхідними для того, щоб поводитися у своїх повсякденних справах згідно зі своїм власним розумом і захищати його від забобонів; де всі зможуть, завдяки розвитку своїх здібностей, розташовувати вірними засобами для задоволення своїх потреб; де, нарешті, тупоумство і злидні будуть тільки випадковостями, аж ніяк не звичайним станом частини суспільства» [94].

Попри те, що головні положення своєї теорії, Ж. Кондорсе сформулював як запитання, на які самі просвітники не могли дати однозначних відповідей, зміст «Ескізу історичної картини прогресу людського розуму» [94] дає підстави

стверджувати, що у нього, так само як і згодом у Г. Гегеля [27], не було підстав сумніватися в тому, що ті народи, які не зможуть долучитися до надбань цивілізації будуть знищені під колесом історії, або ж підпорядковані більш здатними для цього народами [27]. Ці висновки мислителя не були безпідставним теоретизуванням, навіть попри те, що базувалися переважно на досвіді Франції та її колоній, адже багато ідей висловлених просвітниками відразу ж отримали чималий резонанс далеко за межами Європи. Не стала виключенням і Російська імперія, дворянська верства якої перебувала під сильним впливом французької культури, що, як стверджує В. Ключевський, виявилось у непереборному прагненні прикрашати не тільки життя, а й передусім розум [86]. Започаткована ще за царювання Єлизавети схильність до витонченого читання французькою, за Катерини II проявилась у знайомстві з просвітницькою літературою і, особливо, політичною філософією, яка, як зазначає В. Леонтович, в цей час визначає розвиток політичного життя в Російській імперії [105; 86].

За твердження В. Ключевського, з молодих років увагу Катерини II привертала французька література та просвітницькі ідеї. Останні, за свідченням В. Леонтовича, стали своєрідним дороговказом політичної діяльності цариці. Так, приміром, загальновідомим фактом, є листування Катерини II з Вольтером, який, як відомо, різко критикував догматичне богослов'я, водночас обґрунтовуючи необхідність розмежування держави та церкви, а також принцип віротерпимості. В «Європі, – писав з цього приводу мислитель, – не знайдеться жодної освіченої людини, яка б не вважала віротерпимість обов'язком правосуддя, обов'язком, якого вимагають від нас людяність, совість, релігія; законом, необхідним для збереження миру і для процвітання держав» [20]. Очевидно, що для Катерини, яка виросла у протестантському середовищі, і, як свідчать різні історичні джерела, довго коливалася переш ніж прийняти християнство східного зразка, вказана ідея була надзвичайно близькою. Так, попри зовнішню прихильність до православ'я, у 1773 р. імператриця своїм указом, закріплює принцип віротерпимості, який водночас передавав повноваження вирішувати справи «іновірців» з-під контролю

єпархіальних архієреїв в юрисдикцію світської адміністрації. Звичайно, для українців, яких з росіянами, єднала спільна релігійна традиція, видання цього указу не мало такого доленосного значення, як, наприклад, для мусульман – їм було дозволено будувати мечеті та створювати навчальні заклади при них. Подальше впровадження принципу віротерпимості у Російській імперії, відкрило можливість для татар вступати та військову службу та отримувати офіцерські звання, а згодом і дворянство [69].

Більш помітний, і водночас згубний, вплив на розвиток української культури та української ідентичності мала секуляризаційна реформа 1764 року у підсумку якої, всі маєтки Священного Синоду, а також монастирів, парафій і єпархіальних кафедр передавалися державній Колегії економії. Всі церковні установи усувалися від управління маєтками, а також монастирями, парафіями і єпархіальними кафедрами. Для утримання церковних установ (монастирів, парафій і єпархіальних кафедр), які раніше володіли землею, Колегія економії повинна була виділяти певну суму, яка визначалася класом єпархії [144, с. 549]. Зауважимо, що спочатку секуляризаційна реформа не стосувалася українських земель, однак після 1786 року поширилася також і територію Київської, Чернігівської і Новгород-Сіверської, а згодом і Катеринославської та Харківської губернії [69]. Це, на наш погляд, мало досить негативне значення для розвитку української культури, яка, попри усі ті зрушення, що відбувалися у західноєвропейському світогляді, продовжувала розвиватися під патронатом інституалізованої церкви.

Всупереч негативним наслідкам релігійної реформи Катерини II для національного та культурного розвитку українських земель, все ж не варто забувати, що утримання значної частини духовенства за державний рахунок, формувало підвалини для формування національно своєрідного «третього стану», який став одним із рушіїв тих докорінних соціальних зрушень, які відбувалися у Європі. Очевидно, що цьому сприяла також спрямована на індустріалізацію Південної України, діяльність Катерини II, яка, хоча й здійснювалася у рамках т. зв. «Грецького проекту», та все ж мала непересічне значення для становлення «третього стану» в Україні, завдячуючи тому, що

незалежно, а інколи й всупереч планам Росії, «Україна отримала вихід до Чорного моря, і перед нею відкрився шлях до небувалого економічного розвитку» [145, с. 277]. Звичайно, розпочата імператрицею індустріалізація, не одразу призвела до істотних суспільних трансформацій – довгий час її розвиток був пов'язаний із дворянською верствою, і тільки згодом призвела до зародження нового соціального елементу – капіталістів, українського і неукраїнського походження [101, с. 256]. На наш погляд, ця обставина, істотно не змінює сутності справи, оскільки ключове значення відіграє стає сам факт появи тієї соціальної версти, яка визначила розвиток суспільної свідомості та політичної діяльності європейської цивілізації.

Як не дивно, але соціокультурні та політичні трансформації, які відбулися в південних регіонах України, стали практичним впровадження ліберально спрямованої економічної політики Катерини II, яка, як доводить В. Леонтович, була виражена у «Міркуваннях про мануфактури», авторство яких достеменно не встановлено, однак історично засвідченою «ремарками» до них, є лояльність імператриці до сформульованих у них положень. Зокрема, підкреслюючи ліберальну орієнтацію політики Катерини II, дослідник згадує наступні її вислови: «“Немає нічого небезпечнішого, як захотіти на все зробити регламентованими”. Які гілки економіки будуть розвиватися і де це буде відбуватися – залежить від потреб населення, і лише ці потреби повинні бути вирішальним фактором (п. 49)» [105, с. 27]. При цьому, зауважує В. Леонтович, імператриця не боялася надмірного розвитку окремих галузей промисловості, вважаючи, що падіння попиту на їхню продукцію, врегулює їхніх подальший розвиток, що цілком відповідає висловленим у «Дослідженні про природу і причини багатства народів» ідеям А. Сміта. У тому ж дусі написаний указ 1775 року про свободу промислової діяльності. Його основний зміст, зауважує В. Пустарнаков, зводиться до тези: «щоб промисловості залишати якомога більше простору для самовільного руху, і щоб, не втручаючись в приватні її обороти, підтримувати тільки хід цього розвитку заохоченнями, допомогою та усуненням перешкод, які можуть зустрітися на її шляху» [150, с. 93].

Керуючись свідченням наведених В. Леонтовичем документів, немає жодної підстави спростовувати ліберальну орієнтацію економічної політики Катерини II. Водночас, як свідчать історичні факти, на практиці, діяльність імператриці часто суперечила висловленим нею ідеям. Так, приміром, широко декларований Катериною II вільний розвиток промисловості в дійсності проявився не тільки в особистому контролі монарха розвитку промисловості, а й створенні «Комісії про комерцію», діяльність якої виявилася у надзвичайно жорсткій регламентації торговельних відносин та протекціонізму [150, с. 93]. На думку В. Пустарнакова, такий хід події повністю спростовує «наявність справжньої ліберальної економічної моделі» в Російській імперії за часів Катерини II і свідчить про те, що імператриця проводила фізіократичну економічну політику.

Правомірність висновків В. Пустарнакова не викликає жодних сумнівів, водночас потребує окремих зауважень. Зокрема, цілком очевидно, що Катерина II не могла повною мірою провадити ліберальну економічну політику, як мінімум через те, що навіть у Західній Європі, ліберальна ідеологія концептуально оформилася тільки на початку XIX ст. Як відомо, її становлення тісно пов'язане із виходом у світ праці А. Сміт «Розгляд природи та причин багатства народів» [175], яка побачила світ щойно у 1776 р.. Звичайно, імператриця могла і мала можливість ознайомитися із цією працею, між тим це не є підставою для ствердження впливу ідей англійського лібералізму на політику Катерини II. Адже, як було показано вище, робота А. Сміта побачила світ через рік після виходу указу імператриці про свободу промислової діяльності, що дає підстави припускати самотній характер російського лібералізму, водночас підкреслюючи його суто теоретичний характер.

Звичайно, непересічну роль у процесі поширення ідей тогочасного, передусім французького аристократичного індивідуалізму, відіграли особисті дружні стосунки Катерини II з Вольтером, що ймовірніше за все знайшло своє практичне втілення у законодавчо закріпленому принципі віротерпимості, який, на думку Вольтера, виступає єдиною можливим засобом суспільного розвитку і загального просвітництва [20]. Привертає увагу й декларативне

визнання Катериною II індивідуалізму, який розглядався просвітниками як засіб цивілізаційного поступу. Водночас із цим, спільною рисою французького та російського просвітництва й, особливо, поглядів імператриці, стало упереджене ставлення до широких народних мас. Так, усупереч Вольтеру, для якого чернь виступала масою неосвічених людей, що керуються у своєму житті релігійними забобонами й не здатні визначати цивілізаційний поступ, Катерина II своє ставлення до широких народних мас засвідчила запровадженням у 1783 році кріпацтва.

Зауважимо, упереджене ставлення до малоосвічених народних мас залишалося незмінним фактом європейського суспільного життя навіть у XIX ст. Так, приміром, німецький дослідник Д. Лангевіше, розглядаючи особливості та колізії становлення національної культури Німеччини, акцентує увагу на тому, що на «святі єдності нації «простонароддя» було небажане. Від «святкової нації», для якої «народ» був культурною нормою, а не соціальним означенням, це простонароддя якомога далі утримувала вхідна плата і ціле військо розпорядників» [103, с. 76-77].

Подібною, на думку В. Леонтовича, була ситуація й у Російській імперії другої половини XVIII ст., тобто саме за царювання Катерини II. Зокрема, дослідник вважає, що імператриця, перейнявшись ідеєю «освіченого абсолютизму» послідовно втілювала ідеали аристократичного лібералізму, що, на думку В. Леонтовича, засвідчує загальновідома «Жалувана грамота дворянству» (1785), яка закріплювала право приватної власності дворянства на землю, надаючи йому права на громадянську свободу. «Після видання Жалуваної Грамоти в 1785 році, – пише В. Леонтович, – у всій Росії з'явився соціальний стан, за яким визнавалася громадянська свобода і представники якого володіли громадянськими правами. Подальше історичне завдання полягало в тому, щоб розширити цю громадянську свободу на нові групи населення» [105, с. 30].

Позірною правомірністю висновків дослідника, на перший погляд не викликає жодних сумнівів, адже немає жодного сумніву в тому, що звільнення дворянства, мало непересічне значення для розвитку ліберальних ідей як у всій

Російській імперії, так і на теренах України. Водночас, навіть ця ліберальна тенденція, за царювання Катерини II, виглядала вкрай амбівалентною. Так, попри надання дворянству широких громадянських прав, Катерина II не планувала обмежувати власну самодержавну владу, у підсумку чого, як слушно зауважував свого часу Д. Фонвізін, російська імперія не мала нічого спільного з «освіченим абсолютизмом», який не має нічого спільного із державою, де «люди складають власність людей, де людина одного стану має право бути разом позивачем і суддею над людиною іншого стану, де кожен, слідчо, може бути завжди або тиран, або жертва; держава, в якій найповажніший з усіх станів, який повинен боронити батьківщину разом із правителем і корпусом своїм представляти націю, керуючись тільки честю, *дворянство*, уже ім'ям тільки існує і продається всілякому негідникові, який пограбував батьківщини, а де знатність, ця єдина мета благородної душі, це гідна відплата заслуг...» [190].

Із наведених вище слів, особливо показовими, на наш погляд, є зауваження Д. Фонвізіна про те, що в російській імперії, кожна людини є або тираном, або жертвою, що, на наш погляд, є важливим свідченням того, що за царювання Катерини II не відбулося істотних ліберальних зрушень. Адже, основою лібералізму, виступає свобода, яка реалізується у єдності з принципом громадянської рівності та індивідуалізму. Цілком очевидно, що ані «Жалувана грамота дворянству» (1785), ані «Жалувана грамота містам» (1785), не призвели до встановлення громадянської рівності. Навпаки, обидва документи всупереч високій лояльності імператриці до просвітницьких ідей, юридично закріпили соціальну нерівність у Російській імперії. Звичайно, в даному випадку можна припустити, що дії імператриці, стали своєрідною даниною часу та суспільно-політичним обставинам, як це робить В. Леонтович [105]. Між тим, це не спростовує самодержавного статусу імператриці, яка, узаконюючи свободу та право на власність дворянства, не була готова визнати владу закону, який йшов усупереч безроздільному самодержавству. Очевидно, саме це й стало причиною того, що на відміну від Європи, де носіями лібералізму стали представники

«третього стану», на теренах російської імперії, розвиток просвітницьких інтенцій був тісно пов'язаний із дворянством.

Логіка політичної діяльності Катерини II, на наш погляд, була зумовлена тими суперечностями, які сформувалися у Західній Європі під впливом Просвітництва, й передусім загрозами, які несла з собою Французька революція (1789). Формування «третього стану», яке мало відбутися у процесі лібералізації усіх форм життя, ставило під загрозу існування самодержавства, адже передбачало узаконення громадянських прав та встановлення конституційного устрою. Однак, як свідчить вже згаданий нами «Грецький проект», не тільки внутрішня, а зовнішня політика була надзвичайно амбітною, й, попри всі «філософські вподобання» імператриці, не передбачала демократизації життя. При цьому, як слушно зауважує російська дослідниця І. Худушина, очевидно, що імператриця розуміла, що зроблена нею ставка на дворянство, суперечила ідеї вільної економічної праці [150, с. 84], і, що на наш погляд особливо важливо, гальмувала процес розвитку капіталістичних відносин в Російській імперії, між тим привілеї цієї верстви, незважаючи на усі цивілізаційні зрушення, могли утримувати чинний лад.

Здавалось би, що схарактеризована нами політична діяльність Катерини II не має ніякого значення для розвитку ліберальних ідей в українській суспільно-політичній думці. Ще менше позитивно її діяльність можна оцінити з позиції національного відродження, адже саме завдячуючи імператриці, Україна була остаточно позбавлена власної військової сили, власних державних інституцій і власної церкви. Це, на думку О. Путро, призвело до того, що українці на тривалий час втратили перспективу національного розвитку [151]. Між тим, такий висновок, на наш погляд, не відповідає дійсності, адже попри руйнівний вплив політики Катерини II на розвиток української культури та національної свідомості, не варто ігнорувати того, що саме завдяки законодавчому оформленню прав і свобод російського дворянства, частиною якого ставала і українська козацька старшина, в політичну свідомість єдиного на той час свідомого соціального стану, приникає конституційний принцип, який об'єднує опозиційно налаштоване дворянство, яке починає активну боротьбу за

громадянські права закріплені в конституції. Свого апогею, цей рух досягнув у XIX – початку XX століть, виявившись як демократичний та федералістичний панславизм. Не менш важливою стала активна діяльність земств, представники яких займалися не тільки місцевим самоврядуванням, а, висуваючи більш амбітні політичні цілі, намагалися започаткувати конституційну реформу [66].

Крім того, не варто забувати й того, що у XVII–XVIII ст. політична свідомість привілейованих верств на теренах України, залишалася становою, обмеженою і виявлялась переважно у захисті прав і свобод козацької верстви, у підсумку чого релігійні й династичні елементи надалі продовжували відігравали важливу роль [39, с. 63]. Зважаючи на це, започаткована у Російській імперії мода на французьку культуру і передусім філософію, стала важливим чинником для знайомства, навіть істотно зросійщеної, провідної верстви з тими ліберальними ідеями, які розвивали західноєвропейські мислителі. Звичайно, це знайомство не сприяло розвитку «третього стану», між тим воно формувало підвалини для початку боротьби української козацької шляхти, спочатку за власні вольності та привілеї, а згодом і громадянські права. «Велике значення в цьому контексті відіграв національний опозиційний твір «Історія Русів», яка була написана близько 1800 року [109, с. 175]. В цій роботі, як стверджує І. Лисяк-Рудницький, «традиційна оборона козацьких прав і вільностей перехрещується з подувами європейського лібералізму доби Просвітництва» [109, с.175]. Натомість, М. Драгоманов, високо оцінюючи «Історію Русів», убачає в цьому творі перший прояв лібералізму поєднаного з демократизмом [63, с. 433].

Експліковану нами оцінку «Історії Русів» І. Лисяка-Рудницького, поділяли й інші українські дослідники, серед яких хотілося б насамперед С. Єфремов. Характеризуючи зміст цього історичного памфлету, мислитель приходив до висновку, «що “Історія Русовь” збирала і сформувала ті думки, які панували серед тогочасної інтелігенції на Україні, що автор її став ідеологом національної окремішності українського народу та його права на самостійне життя державне й культурно-національне. Хоч би яка була історична вартість цього політичного памфлета, але, як документ із громадського життя, “Історія”

має вагу величезну: вона дає цікавий образ настрою на Україні...” [68, с.214]. Продовжуючи дану думку вчений писав, що «Історія Русів» стала «пророкуванням про близьке національне відродження України» [68, с.215].

Високо оцінював «Історію Русів» і М. Драгоманов, якій у цьому творі убачав перший прояв лібералізму поєданого з демократизмом [64, с.433]. Загалом визнає непересічне значення «Історії Русів» й І. Лисяк-Рудницький, який зауважує, що в «Історії Русів» «традиційна оборона козацьких прав і вільностей перехрещується з подувами європейського лібералізму доби Просвітництва» [109, с. 175]. Однак, продовжує свою думку мислитель, при всьому вільнодумстві, автора «Історії Русів» «можна віднести тільки до числа козацьких традиціоналістів-консерваторів, для яких були неприйнятними будь-які зміни усталеної системи козацько-старшинської демократії, що набула закінченого вигляду в добу існування Гетьманщини. Цей політичний ідеал він поклав в основу своєї історичної концепції і твердо тримався його, іноді всупереч історичній правді» [159, с.143].

Загалом поділяючи високу оцінку «Історії Русів» дану провідними українськими інтелектуалами, вважаємо за необхідне вказати, що в цьому творі окреслено насамперед прагнення та амбіції української шляхти, яка в складних умовах самодержавства боролася за власні права та свободи. І саме ця особливість сприяла тому, що провідні українські інтелектуали підкреслювали наявність ліберальних інтенцій у цій роботі. Між тим, на наш погляд, така оцінка суперечить дійсності, як мінімум зважаючи на те, що телеологічний вектор даного твору спрямований не в майбутнє, а у минуле. Відстоюючи власні права і свободи, тогочасні українські шляхтичі відшукували в минулому «аргументи для оборони своїх “вольностей” та розраду у важких переживаннях. Приваблював їх героїзм давніх часів, що значно відрізнявся від сірої буденщини, в якій доводилось їм жити» [101, с.260]. Головна мета ґрунтовних історичних досліджень, що припадають на цей період, як доводить І. Лисяк-Рудницький, полягала в обґрунтуванні права української козацької старшини нижчих рангів та дрібної шляхти на дворянські вольності, які для них відкривали нові соціальні можливості [109, с.173].

Зауважимо, що чітка інтенція на минуле, й особливо період Гетьманщини, яка спостерігається в українській суспільно-політичній свідомості кінця XVIII – початку XIX ст. асоціюється із проявами лібералізму у підсумку передового характеру тогочасних суспільно-політичних відносин. Специфіка останніх давала можливість стверджувати, що соціальна революція, яка стала закономірним підсумком Національно-визвольної війни 1648-1654 рр., ліквідувала становий устрій в Україні, перетворивши тим самим українське суспільство у новітню ліберально демократичну державу, в якій усі громадяни були «братами» із рівними правами та засадничо рівними життєвими шансами [115, с. 27]. Між тим, цілком аргументовано зазначає І. Лисяк-Рудницький, цю точку зору не варто розглядати тільки як прояв національної міфології, сформованої на сторінках історичних журналів. Адже, при «тодішньому укладові економічних взаємин, при ступеневі розвитку громадських ідей не лиш в Україні, а й у всій Європі козацька держава не могла будуватися на іншій базі, як станового устрою». Звичайно, у підсумку соціальної революції були зруйновані підвалини польського шляхетського устрою, на місце якого прийшов новий становий устрій, який, однак, характеризувався істотними пом'якшеннями стосовно непривілейованих верств населення і, особливо, селянства. Таким чином, підсумовує І. Лисяк-Рудницький, «до козацької України ніяк не вільно підходити з критеріями модерної демократичної нації. Але ті елементи корпоративних і особистих вільностей, що були в козацькій державі, споріднювали її з тогочасним Заходом, та, при нормальному розвитку, дали б Україні ще на переломі 18 та 19 століть змогу перетворитися в націю в новітньому розумінні» [115, с.27].

З огляду на зроблені уточнення, приходимо до висновку, що «Історія Русів», так само як і вся інтелектуальна думка шляхетської доби (І. Лисяк-Рудницький) [109, с. 173-177], мала небагато спільного з ліберальною доктриною, як мінімум з огляду на те, що увага тогочасної інтелектуальної думки та практичної політики була зосереджена здебільшого на минулому, і саме в цьому суперечила лібералізму. Особливо чітко це проявилось у практичній політиці, де спостерігалися неодноразові спроби відродити минулу

Малоросійську велич під протекторатом чужоземних держав. В даному контексті доречно згадати проєкт В. Капніста, який намагався скористатися складною міжнародною ситуацією для реставрації Гетьманату в Україні. Не менш показовою є проукраїнська реставраційна діяльність князя Безбородька, який, за час керування колегією іноземних справ, надавав підтримку великим гайдамацьким повстанням проти поляків на Правобережжі у 80-х роках XVIII ст. [147, с. 74].

Попри проукраїнський характер шляхетської доби, її світоглядні інтенції та політичні стратегії мали досить обмежений вплив на становлення українського національного руху, піднесення та концептуалізація якого відбувалася на новому соціальному модерної української інтелігенції. Не визначили вони й розвитку космополітичного в основі своїй лібералізму. Всупереч тому, що українські патріоти кінця XVIII – початку XIX ст., як доводить І. Лисяк-Рудницький, мислили не етнічними, а історично-правними категоріями, їх головна мета полягала у поверненні «Малоросії» тих прав і вольностей, які були гарантовані Переяславською угодою [110, с. 206].

Натомість цілком лояльне до імперської влади слобідське дворянство, перебуваючи під впливом західноєвропейського Просвітництва, намагалося практично реалізувати хоча б окремі його положення. Показово, що саме під впливом цих ідей, і як слушно стверджує І. Лисяк-Рудницький, ймовірніше за все позбавлене усяких національних прагнень, слобідське дворянство започатковує діяльність спрямовану на розвиток освіти та піднесення життєвого рівня, в тому числі й простонароддя. Підсумком цієї діяльності стало заснування у 1805 р. Харківського університету, який став першим осередком модерного національного відродження в Україні, бо саме тут зароджується нова соціальна база для національного відродження України.

3.2. Ліберальні принципи в українській суспільно-політичній думці першої половини XIX століття

Розглядаючи особливості зародження ліберальної доктрини в Україні у попередньому підрозділі була експлікована думка про те, що у нас немає підстав шукати витоків українського лібералізму до початку XIX ст. Проте ми свою увагу акцентували тільки на тих змінах, які відбулися в другій половині XVIII ст. й зокрема у підсумку правління Катерини II та після неї, й особливо специфіці суспільно-політичної свідомості передусім привілейованих верст населення. Очевидно, що більшість дослідників погодиться з нашими висновками тільки в тих випадках, коли мова йде про імперську суспільно-політичну думку, носіями якої зазвичай було російське дворянство. Водночас, коли мова заходить про витoki українського лібералізму, ті ж самі дослідники намагаються показати його премодерний характер. Так, приміром, Н. Гедікова, розглядаючи становлення ліберальної доктрини в Україні, не соромлячись стверджує, що «це тисячолітній процес, який з моменту свого зародження (автор даного дослідження вважає правомірним вести відлік з часів Київської Русі, але даний процес має більш глибоке коріння), становлення і розвитку, не дивлячись на всілякі історичні умови й багатогранну систему поглядів, завжди носив безперервний, поступальний і еволюційний характер. Кожен новий його етап – продовжує свою думку дослідниця – спирався на попередні досягнення конкретної епохи, збагачувався і доповнювався, як власними накопиченими традиціями, так і досягненнями світової ліберальної думки» [29, с. 83]. Водночас, дослідниця зазначає, що як «самостійне науково-теоретичне вчення вона [ліберальна думка – уточ. Ю.С.] починає оформлюватися з середини XIX століття, набуваючи своєї істинної значимості на межі XIX–XX ст.» [29, с. 83].

Попри раціональність останнього зауваження Н. Гедікової, на наш погляд, говорити про тисячолітню традицію ліберальної думки в Україні наразі немає жодних підстав, оскільки, як було показано у попередньому підрозділі, українське суспільство розвивалося у контексті загальних тенденцій розвитку європейського соціуму, а відтак до початку модерної епохи, в нас немає жодних

підстав говорити про зародження ліберальної традиції. Звичайно, беручи до уваги зауваги Д. Чижевського щодо своєрідності української ментальності, невіддільною рисою якої, як доводить мислитель, є «індивідуалізм та стремління до «свободи» в різних розуміннях цього слова» [196], можна говорити про рецепції лібералізму як духовної настанови суспільства. Між тим, мислитель цілком справедливо акцентує увагу на тому, що «індивідуалізм може вести до самоізолювання, до конфлікту з усім та усіма, до розкладу усякої життєвої форми; разом з тим індивідуалізм може вести й веде у деяких випадках до глибоко-позитивних форм творчості й активності. Поруч з цими двома рисами, стоїть третя – неспокій і рухливість, більш психічні, ніж зовнішні, неспокій і рухливість, що є, яко зі своєю основою, зв'язані із певним «артистизмом» натури, зі стремлінням до переходу в усе нові й нові форми, але разом з тим з індивідуалізмом, що не хоче мати ніяких сталих, міцних основ поза межами індивідуума, а не може відшукати їх в ньому самім; з цією рисою зв'язані і дуже позитивні риси характеру, як здібність до прийняття нового, тенденції до психічної еволюції, але і максимально негативні сторінки української історії – «шатость», тенденція до взаємної боротьби, до руйнування власних і чужих життєвих форм, усі жорстокі та криваві сторінки української історії» [196].

Попри визнання безумовного авторитету Д. Чижевського як дослідника, на наш погляд, його твердження немає підстав вважати цілком правомірними. Зокрема, з огляду на високий рівень релігійності населення, що, як цілком резонно зауважував А. Антонович [4] та, особливо, І. Огієнко [136], проявлялася у вигляді двовір'я, на наш погляд, сумнівними є зауваження Д. Чижевського про те, що з українським індивідуалізмом була пов'язана *здібність українців до прийняття нового*. Цей висновок, на наш погляд, є надзвичайно проблематичним, особливо у випадках, коли лібералізм розглядається не як політична доктрина, а як світоглядна настанова певної спільноти. Адже, як відомо, значна частина, якщо не більшість, українського населення, що ідентифікувало себе українцями, до початку ХХ ст. проживала у

сільській місцевості, а відтак зберегла притаманну міфологічній свідомості біполярний світогляд.

Візьмемо, як приклад, західноукраїнські землі, де, як доводить І. Лисяк-Рудницький, найбільш разючою рисою національного відродження «була унікальна роля, що її відіграла Греко-Католицька (уніятська) церква. «Це єдина, – на думку мислителя, – національна церква, що не є рівночасно «схизматичною», державною церквою; єдина, що творячи частину Вселенської Церкви, все таки залишається наскрізь національна... Навіть невіруючі, – пише він, – люблять національну церкву, як свою рідну, бо розглядають її особливості, як надзвичайно ефективну пружину у політичній боротьбі» [112, с. 157].

Непересічна роль уніатства в процесі національного відродження, на думку І. Лисяка-Рудницького, яку цілком поділяємо і ми, проявилася в тому, що східний обряд «проводив чітку демаркаційну лінію, що відділяла його вірних від поляків, які належали до латинського обряду; а підлеглість Римові творила забороло проти російського впливу» [112, с. 157]. Очевидно, що організаційний зв'язок з Римом був важливим чинником формування універсалістських інтенцій уніатської церкви, і міг сприяти проникненню нових ідей у інтелектуальну та суспільно-політичну думку українців. Між тим, ідейний зв'язок з римським центром та західноєвропейською культурою проявлявся переважно на рівні тогочасної інтелігенції, яка у премодерній культурі існувала у власному, ізольованому він простонароддя світі. Інакше кажучи, попри те, що еліта в премодерній культурі могла поєднувати в собі політичну та етнічну ідентичність, що засвічує приклад С. Оріховського-Роксолана, який визначав себе «*Gente Ruthenus, natione Polonus*» («Роду руського нації польської») [116], вона існувала в космополітичному інтелектуальному світі премодерну, що тривало залишався ізольованим від широких народних мас.

Подібним чином було організоване й життя простонароддя, котре проживало у відмінному світоглядному й культурному просторі, який, як справедливо зауважував Х. Ортега-і-Гассет, характеризується органічним підпорядкуванням природному середовищу [137, с. 15–139]. Інакше кажучи,

специфіка сільської культури полягає у виразному підпорядкуванні сонячному коловороту, що проявляється у специфіці сільськогосподарських робіт, а здійснюється завдяки обрядовій практиці, у підсумку якої формується колективне «Ми», яке завжди протистоїть «Вони». Ця обставина, мала неабиякий вплив на специфіку та колізії становлення християнства східнохристиянського обряду на теренах України, зокрема, була причиною того, що «наш народ так уперто та довго боронив свою стару віру, а почасти доніс її й донині» [136, с.94]. Інакше кажучи, прояви двовір'я, які були притаманні для українського населення по обох берегах Дніпра, стали головною причиною збереження біполярної міфологічної моделі світу, в межах якої виразним залишалось протиставлення «Ми» – «Вони», де, «Ми» актуалізувалися як ті, хто поділяє східнохристиянські релігійні практики у їх двоєвірному вигляді, натомість «Вони» асоціюються з тими, релігійні практики котрих здійснюються на незрозумілій латині. Це, у свою чергу, призвело до того, що українське простонароддя протиставляло себе, як «Ми», не тільки католикам, а й зданим до сприйняття нових ідей представникам культурної еліти.

Між тим, на західноукраїнських землях, ця ситуація істотно нівелювалася завдяки тому, що освічене уніатське духовенство вело надзвичайно подібний до сільського простонароддя спосіб життя – воно було одруженим і жило поруч із простонароддям, займаючись землеробством. Це формувало відчуття нерозривної єдності між простонароддям і духовенством, даючи можливість останньому транслювати в це, консервативне у своїй основі, середовище нові світоглядні принципи та відповідні часу цінності. Особливо чітко дана тенденція проявилася у після реформ Марії-Терези та Йосифа II, у підсумку яких уніатське духовенство зрівнялося із католицьким у правах та освіті [114, с. 414].

На противагу західноукраїнським землям, де не стільки у підсумку індивідуалізму, скільки у підсумку історико-культурного розвитку та політичної приналежності цінності та норми західноєвропейського світу хоча б частково транслювалися у середовище народних мас, на території України,

підконтрольній Російській імперії ситуація істотно відрізнялася. Зокрема, після приєднання Київського патріархату до Московської митрополії у 1685-1686 рр., усі елементи притаманного українському духовенству завдяки європейській освіті вільнодумства поступово придушувалися. Більше того, як справедливо зауважують Ю. Романенко та О. Донченко, східнохристиянська релігійна традиція загалом характеризується виразним консерватизмом, який постав закономірним результатом пануючих тут архетипів вічного учня та вічного повернення [52]. У соціокультурній площині ці архетипи проявлялися не тільки у глибокому консерватизмі, а й ворожості до усього нового, що й дало можливість С. Томашівському вести мову про те, що вибір Володимира свого часу був трагічною помилкою, яка приречла українську культуру на застій, безплідність та замкнутість [113, с. 7].

Попри те, що експлікація І. Лисяка-Рудницьким поглядів С. Томашівського постає радше авторською інтерпретацією, ніж відтворенням світоглядних інтенцій творчості С. Томашівського, який вів мову передусім про необхідність подальшого розвою церковної унії в Україні, бо вона більше відповідає ментальності українського народу, ці зауваги чітко виявляють ментальну інтенцію українського індивідуалізму православного українського населення. На противагу уніатству, яке маючи організаційний зв'язок із західноєвропейським світом, православне духовенство після інкорпорації Київського патріархату до складу Московської митрополії, втратило будь-яку можливість для вільнодумства. Це, у єдності притаманною сільському населенню біполярною міфологічною моделлю світу, робило українське простонароддя нечутливим до змін і нововведень. Звичайно, саме ця обставина, як доводить Н. Кривда, мала непересічне значення для збереження в децентралізованому вигляді самобутньої української культури [100], яка, зазвичай, була представлена властивим премодерній культурі колективним «Ми», що есплікувалося, як родина, як громада, як етнографічний регіон, однак завжди у протиставленні до «Вони». Власне саме у підсумку своєрідності українського двовір'я, який виявлявся у своєрідній обрядовій практиці, як стверджує Н. Кривда, сформувався етнографічний фундамент для формування

колективного етнографічного «Ми», свідомість якого, як свідчить інтелектуальний дискурс кінця XVIII – початку XIX ст., утверджувалася під впливом антиукраїнської політики Російського уряду. Дивлячись, як традиційні життєві форми поступово зникають, етнічно свідомі представники козацької шляхти охоче збирали пам'ятки старовини – давні літописи, документи та архівні матеріали з метою зберегти на їх тлі минулу малоросійську велич [101, с.259].

Особливо виразно вплив біполярної міфологічної моделі світу, передусім, серед представників української шляхти проявився тоді, «коли російський уряд, починаючи з самої цариці Катерини II, докладав усіх зусиль, щоб не тільки назва, але навіть сама пам'ять про часи гетьманщини зникла, і щоб раз назавжди викорінився погляд, ніби українці – якийсь окремих народ од москалів» [54]. Між тим, саме в цей час починають з'являтися праці в яких обґрунтовувалася тяглість української політичної свідомості, що виразно проявилось у «Краткой летописи Малыя Россіи с 1506 по 1776 год» (В. Рубана), «Записках о Малороссіи» (Я. Марковича), вже згаданій нами «Історії Русів» (1829 р.) тощо. Однак, усі представники тогочасного інтелектуального дискурсу, як слушно наголошує О. Салтовський, «стояли на позиціях консерватизму, тобто на позиціях визнання особливих цінностей традиційного ладу, традиційних форм життя, діяльності суспільства і держави. Консерватизм став їхньою ідеологічною платформою в боротьбі за збереження національних і станових привілеїв» [159].

Звичайно, розвиток ліберальної думки в Україні істотно гальмувало й те, що становлення новітньої української еліти, із лав інтелігенції, що формувалася в університетах, відбувалося під ідейним впливом німецької філософії, й передусім вчення Й. Шада. Будучи незалежним дослідником філософії І. Канта і Й. Фіхте, мислитель висловлював глибоку прихильність і повагу до свободи та гідності людини, і в цьому відношенні, як зауважує М. Семчишин, був дуже співзвучний з традицією української інтелектуальної думки й, передусім, філософією Г. Сковороди. Між тим, на відміну від Г. Сковороди, у творчості

якого ідея свободи не набула чітко раціоналізованої форми, Й. Шад виступав різким противником «всякого насильства над свободою» [171, с. 221].

Попри рецепції лібералізму у філософії Й. Шада, на наш погляд, ця ідейна доктрина не одразу і не повністю визначила розвиток української соціогуманітної думки. Це, значною мірою було зумовлено тим, що українці на початку ХІХ ст., були свідомі не тільки власної етнічної ідентичності, а й того, що залучення до передової європейської цивілізації потребує культурного переоснащення та трансформації. «Поступово втягуючись у чужу їм цивілізацію... У своїх зусиллях утвердити себе як рівних на теренах не їхнього витвору цивілізації вони, мусили, так би мовити, вибудувати себе заново, створювати власні національні ідентичності. Нема сумніву в тому, – зауважує Дж. Пламенац, – що коли націоналізм вперше почав серед них вкорінюватися, то вони вже мали певне почуття ідентичності чи окремішності. Але було також усвідомлення того, що вміння, ідеї та звичаї, набуті від їхніх предків, є неадекватними з огляду на необхідність піднятися до рівня більш передових народів, згідно зі стандартами цивілізації» [142, с. 488-489].

Загалом визнаючи правомірність тверджень британського мислителя, хотілося б зауважити, що поширення соціальної теорії, й зокрема, теорії нації Й. Шада, а з ними запозиченої від німецьких романтиків цікавості до етнографії та фольклору, значною мірою було зумовлене спробами прирівнятися із передовими народами світу та звільнитися від російського панування і, особливо, винародовлення. Українська інтелігенція була свідомою того, що долучитися до чужої їм цивілізації, в тому числі й до імперської культури можна тільки шляхом прийняття відповідної їм культури й, особливо, мови, що безумовно призведе до знищення того, що визначає їх власну та народну культурну самобутність.

Не менше значення для сприйняття національних ідей сформованих в межах німецької філософської думки, й, передусім, творчості Й. Гедера, В. Гумбольдта та Й. Фіхте, на думку І. Лисяка-Рудницького, мало те, що стара «українська суто державницька національна свідомість ставала в умовах першої половини ХІХ ст. практично неплодюю, ставила Україну перед примарою

національної смерті. Висунення на перший план «мужицького» етнографізму замість панського політичного історизму, демократичного народництва замість аристократичного державництва під знаком «прав і привілеїв» було під той час єдиним порятунком для національної ідеї, єдиним можливим виходом з ідеологічно сліпого кута. Відкривало широкі шляхи для культурної творчості, шлях від вивчення життя мас до їх усвідомлення («просвітянство»), для всього того, що творило нові підстави майбутнього відродження державної ідеї» [110, с. 207]. Інакше кажучи, єдиним виходом для збереження української ідентичності – стало опертя політичних і культурних прагнень інтелігенції на народну масу. Апеляція української інтелігенції до народу була закономірною ще й тому, що побудувати «нову Україну можна було лише на міті селянського народу, бо масові кадри інтелігенції можна було вербувати лише у верствах, наближених до селян: сільських священників, дрібних землевласників, міщан, заможних селян козацького походження тощо» [31]. Натомість українські землевласники, і, тим паче, підприємці, були великою мірою денационалізовані, а відтак їх цікавість Україною обмежувалася тільки економічною чи політичною сферами.

У підсумку усіх окреслених чинників, у суспільній свідомості українців, досить швидко поширилася думка, згідно з якою для народу дуже важливо обстоювати свою культурну ідентичність, «бути собі вірним», «наслідувати свій природний дух» і не дозволяти іноземним звичаям себе переваблювати [142, с. 490]. Між тим, ця ідея цілком відповідала світоглядним настановам українського простонароддя, з притаманною йому відпорністю до всього чужого.

Напевно, роблені нами висновки та наведені аргументи, однозначно позитивно сприймуть далеко не всі дослідники. Так, приміром, Н. Гедікова розкриваючи історію ліберальної думки в Україні, акцентує увагу в основу українського лібералізму «були покладені традиції, створені попереднім поколінням представників українського ліберального толку, зокрема ідеологами першої половини XIX століття (Т. Шевченком, М. Костомаровим, Г. Андрузьким, П. Кулішом та ін.), що явилися тією опозиційною силою, яка

змогла протистояти режиму Миколи I (1822–1855)» [29, с. 84]. Подібні думки зустрічаємо й у творах І. Лисяка-Рудницького, який в ідеології Кирило-Мефодіївського товариства вбачає органічне поєднання трьох традицій: романтичного етнографізму й культурництва харків'ян; традиційного козацького державництва та модерних західноєвропейських ідей лібералізму та демократизму [110, с. 208]. Водночас, мислитель акцентує увагу на тому, що перша модерна українська політична програма за основу взяла ідею вільної української республіки, однак, як члена демократичної слов'янської федерації, що засвідчує в «Книзі буття українського народу» М. Костомаров.

На наш погляд, її ґрунтований аналіз відкриває можливість більш чітко визначити вплив західноєвропейського лібералізму на становлення української суспільно-політичної думки першої половини XIX ст. Зокрема, попри те, що, аналізуючи колізії українського буття в історичній ретроспективі, мислитель неодноразово апелює до необхідності максимально повної реалізації свободи, його творчість не має ліберальних тенденцій. На користь такого нашого висновку, слугує, як мінімум, запропонований М. Костомаровим аналіз змісту свободи в античній Греції. «Греки, – пише М. Костомаров, – не дізнались правдивої свободи, бо хоч одріклись царей земних, та не знали царя небесного і вимишляли собі богів; і так царей у їх не було, а боги були, тим вони вполовину стали такими, якими були б, коли б у них не було богів і знали б небесного бога. Бо хоч вони багато говорили про свободу, а свободні були не всі, а тільки одна частка народу, прочі ж були невольниками; і так, царів не було, а панство було: а то все рівно, якби у їх було багато царків» [179].

Як видно у наведеному уривку, М. Костомаров, розглядаючи феномен свободи, визнає її наявність у давніх греків. Такий висновок, можна вважати цілком резонним, між тим, коли мова йде про свободу, як ключову цінність ліберальної доктрини, в нас немає підстав виводити її з античних часів, і тим паче вести мову про наявність індивідуальної свободи у давніх греків, на чому вже неодноразово наголошувалося у попередніх підрозділах дисертаційного дослідження. На наш погляд, подібним чином тлумачить М. Костомаров зміст свободи й тоді, коли веде мову про українців. Так, приміром, пропонуючи

програму майбутньої слов'янської федерації, яка могла б цілком відповідати ліберальним принципам, М. Костомаров пише: «голос її [України – уточ. Ю. С.], голос, що звал всю Слов'янщину на свободу і братерство, розійшовся по світу слов'янському. І одізвався він, той голос України, в Польщі, коли 3 мая постановили поляки, щоб не було панів і всі були б рівні в Речі Посполитій; а того хотіла Україна за 120 літ до того» [179].

Як бачимо, М. Костомаров, розглядає свободу у єдності з рівністю, що дає підстави стверджувати, що його погляди мали республікансько-демократичне, а не ліберальне забарвлення. Наше зауваження цілком підтверджує специфіка тлумаченням мислителем проблеми рівності. В цьому контексті, особливу увагу привертає наступне твердження мислителя: «А сьому ще гірша неправда, бутсім установлено од бога, щоб одні пановали й багатились, а другі були у неволі й нищі, бо не було б сього, скоро б поприймали щире Євангеліє; пани повинні свободити своїх невольників і зробитись їм братами, а багаті повинні наділяти нищих, й нищі стали б также багаті; якби була на світі любов християнська в серцях, то так було б, бо хто любить к[о]го, той хоче, щоб тому було также хороше, як і йому» [179]. Наведене зауваження, як жодне інше чітко виявляє прихильність М. Костомарова до теорії соціальної рівності, в межах якої людина отримує громадських благ не стільки, як сама заробляє, а рівно стільки, скільки їх мають інші члени її групи. В межах такої концепції, розподіл соціальних благ набуває зрівняльного характеру, а значення людини в суспільстві визначається не у відповідності до її особистого трудового внеску, а відповідно до загального соціального статусу тієї соціальної групи, яку вона представляє.

Натомість ліберали (А. Сміт, Б. Констанс, А. де Токвіль та ін.), як було показано вище, розглядали рівність, крізь призму рівноправності, яка встановлюється за допомогою закону і спрямована забезпечити (гарантувати) кожній людині індивідуальні права та свободи. Розуміючи найважливішу роль економіки в суспільному житті людей, ліберали виступали за широкий розподіл праці, ринкову свободу і підприємницьку ініціативу. Інакше кажучи, ліберали, розглядаючи проблему рівності, зосереджувалися не на рівності кінцевого

результату, а на можливості її реалізації. Лібералів цікавив не результат, а забезпечення можливості для кожної людини отримувати відповідно до власних здібностей. Без сумніву, такий підхід у реальному житті призводить до нерівності, яка стає закономірним результатом того, що люди нерівні у своїх трудових параметрах (фізична сила, розумові здібності, освіта, накопичення тощо).

Звичайно, для М. Костомарова, який був речником тривало поневоленого народу, проблема рівноправності мала непересічне значення, адже саме завдяки їй можна було побудувати справедливую слов'янську федерацію. Між тим, у «Книзі буття українського народу» обґрунтовується християнський характер Слов'янщини, яка буде вибудована на основі любові до Ісуса Христа. Між тим, від самого початку утвердження християнства та розвитку перших християнських громад з притаманною їм рівністю, не було місця для індивідуальної свободи. Адже, перші християнські громади формувалися керуючись словами Христа «Бо де двоє чи троє в Ім'я Моє зібрані, там Я серед них» (Від Матвія 18:20), зафіксованими у Євангеліє від Матвія і були єдиною можливим способом долучитися до християнської істини, яка відкривалася людині у живій традиції співжиття у християнській громаді [90, с. 61]. Ситуація докорінно не змінилася і згодом, у підсумку чого, спільнота об'єднана навколо релігійного ядра, і, особливо, православ'я, не має простору індивідуальної свободи, оскільки в такій спільноті людина визначається крізь призму колективного «Ми». Власне, саме такий підхід спостерігаємо у М. Костомарова, який веде мову не про звільнення від соціального поневолення кожної людини, скільки про деяке колективне «Ми» – в даному конкретному випадку, з одного боку, слов'яни, тобто люди, що пов'язані своїм історичним походженням, а з іншого – українці, чехи, поляки тощо, тобто ті, що мають власну етнічну ідентичність. Остання, як справедливо зауважує С. Сторожук формується «історично, на певній території, за допомогою чинників різної природи – расових, культурних, політичних, психологічних тощо, – і визначається через спільність культурних характеристик – мови, культури,

побуту, звичаїв, традицій, способу життя та особливостями психічного складу» [181, с. 6].

Сформульоване С. Сторожук визначення привертає увагу передусім тим, що визначаючи зміст етносу, дослідниця врахує вплив расового, тобто біологічного чинника, що дає підстави припускати органічну природу етнічної спільності, а відтак і пріоритет «Ми» над «Я». Показово, що такий же органічний характер носить і сім'я та рід, тобто «сукупність кровних родичів, що походять від одного спільного предка, й відрізняються власним родовим ім'ям і пов'язані вузами крові» [132, с. 38]. Ні сім'ю, ні рід, за твердженням відомого радянського етнолога Ю. Бромля, не можна назвати самостійною формою соціальної спільності [14, с. 247]. Інакше кажучи, сім'я та рід є органічними соціальними спільнотами, які повністю підпорядковують собі окрему людину, визначаючи як її світогляд, так і функціональне призначення.

Беручи до уваги зроблені уточнення маємо всі підстави стверджувати, що М. Костомаров, говорячи про «свободу та рівність», що сформувалися на тлі дотримання «закону божого», і проявлялися в тому, що українці, як ніхто в світі молються богу, у «муж любив жону, а діти своїх родителів» [179] не брав до уваги архаїчний характер життя українського простонароддя і, особливо, його двоєвірного характеру. Адже, первісна родова спільнота, формування «Ми», що представлені як *domus*, тобто сім'я, родина, передбачало виділення Космосу із первинного Хаосу, тобто встановлення природного порядку, який би забезпечив безперервне життя родової спільноти. В межах такого Космосу, кожна людина залежно від віку та статі, посідала своє власне чітко визначене місце і виконувала покладені на неї функції. І те, і інше, було результатом встановленого «од віку» порядку, й не передбачало вільного вибору людини. З огляду на це, глибока взаємоповага в українській родині, на якій акцентували увагу багато українських мислителів, є результатом двоєвірного характеру життя українського простонароддя, яке намагалося утримати всесвітній порядок проявляючи зовнішньо соціальні функції.

Отже, наразі немає підстав говорити про рецепції лібералізму у творчості М. Костомарова, який, на наш погляд, вів мову про свободу колективу, а не

окремої особистості. На перший погляд, більш складною ситуація може видатися із багатогранною творчістю Тараса Шевченка, котрий, виступаючи духовним лідером поневолених українців, боровся проти поневолення окремої особистості, так і окремої спільноти. Між тим, якщо пригадати «І мертвим, і живим, і ненарожденним землякам моїм», то нашу увагу привертають наступні вислови Великого Кобзаря:

«Схаменіться, недолуди,
Діти юродиві!
Подивіться на рай тихий,
На свою країну,
Полюбіте щирим серцем
Велику руїну,
Розкуйтеся, братайтеся,
У чужому краю
Не шукайте, не питаєте
Того, що немає
І на небі, а не тільки
На чужому полі.
В своїй хаті своя й правда,
І сила, і воля».

А згодом додає:

«Обніміте ж, брати мої,
Найменшого брата –
Нехай мати усміхнеться,
Заплакана мати» [198].

Наведені нами слова чітко показують, що в цьому вірші, та й багатьох інших також, Т. Шевченко веде мову про деяке колективне «Ми», тобто «брати, або Ми» як «мертві, і живі, і ненарожденні», або ж ті, хто живе хаті, зі спільною «правдою, і силою, і волею» [198]. Це колективне «Ми» прослідковується й у самому зверненні Т. Шевченка до земляків, які є рівними братами у «своїй хаті», однак це зовсім не означає, що вони є вільними, оскільки в органічній

спільноті, рівні в своїй основі брати, як показав Ж. Ж. Руссо рівною мірою підпорядковані «спільній волі», або ж «одвічно встановленому порядку». Інакше кажучи, утвердження деякого колективного «Ми», в тому числі й етнічного, ще не підставою для утвердження індивідуальної свободи.

Подібними інтенціями характеризувалися й роботи П. Куліша, який, як доводить І. Лисий, розглядає індивіда через його конотацію з історичною долею спільноти. Експлікація цієї ідеї здійснюється за допомогою вчення про «народний дух», який у творчій спадщині П. Куліша, тлумачиться як індивідуальний вияв, «трансцендентної субстанційної сили; він становить первень і сутність спільноти, праснову народного буття і втілює себе символічно в предковічних цінностях народу, закодованих у його мові. Втрачаючи її, народ губить ціннісні орієнтири, визначальний для себе модус світовідношення, а отже можливості «розвитку його моральних сил». Індивід, обезмовлюючись, позбавляє себе єдиного, даного Богом, способу залучення до духовно-культурних традицій народу і нікчемніє» [106].

Очевидно, що запропонована І. Лисим характеристика творчої спадщини П. Куліша не потребує жодних додатних уточнень чи характеристик, адже в ній немає навіть натяку на ліберальні принципи. Між тим, відкритим залишається питання про те, чому ж саме провідні українські дослідники, в тому числі й Н. Гедікова, вбачають у поглядах згаданих та й не згаданих нами дослідників, рецепції лібералізму, у тих випадках, коли про них говорити не приходиться.

Відповідь на це питання отримуємо звернувшись до праць Ю. Габермаса, й, передусім, до здійсненого ним розрізнення активного стану громадянства. З одного боку, мислитель виокремлює ліберальну традицію природного права, яка веде свій початок від Дж. Локка й розвиває індивідуалістично-інструменталістське розуміння ролі громадянина, а з іншого – республіканську традицію, яка веде свій початок від вчення про державу Аристотеля, де формується комунікаційно-етичне тлумачення ролі громадянина [23, с. 348]. В першому випадку «громадянство окреслюється за зразком організаційного членства, яке встановлює правове становище людини, в іншому випадку – належністю до самовизначеної етично-культурної спільноти» [23, с. 348].

Виокремлення двох політичних традицій, дає можливість Ю. Габермасу, показати їх вплив на специфіку політичної діяльності. Зокрема, з позиції першого, тобто ліберального підходу, «окрема людина є зовнішньою стосовно держави, у відтворення якої вона робить певний внесок, скажімо, у вигляді виборчого голосу чи сплати податку, для того, щоб отримати натомість успішне функціонування структури [держави]. Відповідно до іншого тлумачення, громадяни об'єднуються в політичну спільність як частини цілого настільки, що можуть витворити свою особисту і соціальну ідентичність лише в просторі загальних процесів і визнаних політичних інституцій» [23, с. 348].

Як бачимо, в межах ліберальної політичної традиції, громадяни мало різняться від приватних осіб, які частіше за все віддають перевагу своїм неполітичним інтересам. Натомість в межах республіканської традиції громадянство реалізується в процесі колективного самовизначення, оскільки, акцентуючи увагу на приватній користі, немає можливості досягти політичної автономності. Інакше кажучи, в межах республіканської традиції, «інституції свободи, забезпечені конституційно-правовим чином, є цінністю лише настільки, наскільки звикле до політичної влади, привчене до неї населення бачить в їхньому існуванні перспективу самовизначення для себе» [23, с. 348].

Зважаючи на зауваги Ю. Габермаса, маємо підстави стверджувати, що повноцінне громадянське суспільство, за умов панування республікансько-демократичної традиції, яку започаткували Кирило-Мефодіївці, зокрема, та народники загалом, побудувати практично не можливо, адже людина самовизначається і виявляє свободу тільки в певному колективному просторі, який, завдяки деяким культурним ознакам, визнається своїм. Очевидно, що саме з цієї причини, тривалий час в українській інтелектуальній думці ліберальні ідеї не знаходили ґрунту для свого розвитку.

Попри те, що Кирило-Мефодіївці та загалом народники мали надзвичайно мало спільних із західноєвропейською ліберальною доктриною ідей, Н. Гедікова вважає, що «ліберальний рух в Україні (у цілісній територіальній її єдності), який став основною передумовою у новому процесі історичного розвитку, розвивався у стиснених двома імперськими режимами умовах, з

обмеженою соціальною базою, яка не мала гідної підтримки ні з боку уряду, ні з боку народних мас, тому багато положень класичного лібералізму були тут інтерпретовані відповідно до місцевих умов» [29, с. 84]. Очевидно, що вказане переконання має повне право на життя, між тим, на наш погляд, такі висновки є передчасними й не відповідають дійсності, як мінімум з огляду на те, що лібералізм є космополітичною ідеологією освічених представників буржуазії, яка бореться спочатку за власні політичні права, а згодом проти репресивності державного управління. Натомість українське соціальне життя першої половини XIX ст., визначалося кріпосною залежністю, яку можна назвати різновидом премодерних соціальних зв'язків з чітко вираженою ієрархічною структурою суспільства. Відповідно, суспільно-політична думка цього періоду зосередила свою увагу на питання формування народного «Ми», або ж «загальної волі» у визначенні Ж.-Ж. Руссо.

На наш погляд, перебільшеним видається й зауваження Н. Гедікової про те, що «з підготовкою і відміною кріпосного права, проведенням інших прогресивних реформ, лібералізм набув більш оформленого характеру, посилював свої ідейні позиції, став політичною течією, з якою вимушені були рахуватися» [29, с. 84]. Водночас дослідниця зазначає, що головними ідеями прихильників ліберальної доктрини стали: «політичні і громадянські свободи, культурно-просвітницька робота серед народу і ознайомлення його з європейською культурою; боротьба з імперською політикою царизму; розподіл влади; непорушність приватної власності; українське національне відродження і територіальна єдність України, її самостійність; створення громадянського суспільства і такого державного порядку, за якого усі суспільні інститути діяли би в інтересах особистості й переважної більшості тощо.

Не вдаючись до детального аналізу виокремлених Н. Гедіковою характеристик українського лібералізму першої половини XIX ст., зауважимо, що більшість з них не мають нічого спільного з ідеями класичного лібералізму, специфіка якого була детально висвітлена у попередньому підрозділі. Першою і головною суперечністю в цьому контексті, на наш погляд, є національний вимір суспільно-політичної думки першої половини XIX ст. У дисертаційному

дослідженні вже неодноразово акцентувалася увага на тому, що лібералізм – це космополітична доктрина, яка не обмежується національними рамками. Тим більше, немає підстав розглядати зв'язок ліберальної доктрини із демократичними прагненнями чи характерним для українського руху за громадянські права широких народних мас чи територіальну єдність українців. Всі ці риси дуже співзвучні ідеями Ж.-Ж. Руссо й, особливо, концептам загальної волі та суверенітету народу [157], між тим мають не дуже багато спільного з ліберальною ідеєю свободи, яка, як справедливо зауважував А. де Токвіль, породжує тиранію спільноти, яка завжди намагається встановити дійсну рівність. Інакше кажучи, колективне самовизначення призводить до добровільного поневолення індивіда, який долучаючись до колективного «Ми» втрачає частину свободи.

Висновки

- На відміну від Європи, де становлення ліберальної доктрини стало результатом закономірного розвитку європейського суспільства у напрямку емансипації індивіда, в Російській імперії ця тенденція сформувалася у підсумку гостро визрілої потреби докорінної реформації суспільних відносин, яка сформувалася під впливом ідей Просвітництва. Виявлено, що протоліберальні інтенції у внутрішній політиці Російської імперії розпочинаються за царювання Катерини II, яка, захопившись концептом «освіченого абсолютизму», започаткувала реформи спрямовані лібералізацією суспільного буття, які, однак, провадилися вкрай вибірково та ситуативно, не зумовивши докорінної трансформації політичного устрою.

- У підсумку протоліберальних реформ Катерини II в Російській імперії сформувалися підвалини для розвитку лібералізму, соціальною базою стало дворянство, якому імператриця надала широкі громадянські права та право власності на землю. Попри зміни, які відбулися в Російській імперії в другій половині XVIII ст., в нас немає підстав говорити про зародки лібералізму, в основі якого лежить індивідуалізм та влада закону, який руйнує підвалини самодержавства.

- Виявлено, що започаткована Катериною II лібералізація суспільного буття мала досить амбівалентне значення для розвитку національного руху на теренах України, оскільки, з одного боку, зруйнувала залишки політичної окремішності українського народу, а з іншого – відкрила шлях для проникнення у суспільну свідомість привілейованих верств населення ідей лібералізму, тим самим сформувавши соціокультурні підвалини зародження нової провідної верстви, що постала із представників «третього стану», які, поступово знайомлячись з ідеалами та цінностями західноєвропейської цивілізації, заклали фундамент новітньої хвилі національного відродження.

- Виявлено, що етнічно свідоме українське дворянство, яке саме в період правління Катерини II розпочало активну діяльність спрямовану обґрунтувати право українців на автономію не мало ліберальних інтенцій – українська козацька шляхта, висуваючи політичні вимоги апелювала до минулого та не мала космополітичних інтенцій, що суперечило базовим інтенціям класичного лібералізму. Окреслена тенденція дуже чітко проявилася в межах історичної свідомості, де Хмельниччина актуалізувалася в образі «золотого віку», що формувало свого роду прірву між світоглядом української шляхти та лібералізмом, який був орієнтований на стихійний суспільний розвиток.

- Маргіналізація базових принципів лібералізму в українській суспільно-політичній першій половині XIX ст., була зумовлена, з одного боку, специфікою соціокультурного буття українського народу, а з іншого – «неісторичністю» (І. Лисяк-Рудиницький) українців, культура яких поступово зникла під натиском цивілізаційних змін, що сприяло активізації етнічної свідомості, представленій в образі «Ми», що постав на основі цілого комплексу об'єктивних ознак, на тлі яких формувалося почуття інтуїтивної та незмінної єдності спільноти в якій розмивалася конкретна людина.

- Висвітлено специфіку прояву притаманного українській ментальності індивідуалізму та прагнення до свободи та показано, що більшість українців завдяки двоєвірному характеру релігійності зберігали біполярну міфологічну модель світу, в межах якої окремий індивід цілком і повністю розчинявся у

колективному «Ми». Поряд іншим обґрунтовано думку про те, що у випадках, коли індивідуалізм все ж таки проявлявся, він завжди був орієнтований на внутрішній світ людини, а відтак мав мало спільного з орієнтаціями на майбутнє, що суперечить базовим принципам лібералізму.

- Український інтелектуальний дискурс першої половини ХІХ ст., обґрунтувавши етнічну самобутність українського народу та його право на політичне самовизначення, не зумів актуалізувати проблеми окремої особистості, цінність якої визначалася крізь призму національної спільноти, що, у свою чергу, гальмувало утвердження в суспільній свідомості вчення про самоцінності людини. Для націоналізму, й особливо етнічного зразка, свобода нації завжди виступає більш цінною, ніж свобода окремої особистості, що й породило суперечність між націоналізмом і лібералізмом, яка проглядається в українській суспільно-політичній думці від початку ХІХ ст. до наших днів.

- Попри виразну суперечність принципів лібералізму та націоналізму в українській суспільно-політичній думці, ці доктрини не має підстав розглядати як полярні, що засвідчує історичний та політичний досвід західноєвропейських держав, національна єдність яких забезпечувалася спільною телеологічною метою, яка стала результатом раціонального вибору кожного громадянина.

РОЗДІЛ 4. КОНЦЕПТУАЛЬНІ ПІДВАЛИНИ УКРАЇНСЬКОЇ ЛІБЕРАЛЬНОЇ ДУМКИ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ

4.1. Федералізм як концептуальне тло розвитку української ліберальної думки ХІХ – початку ХХ століття

Загальне націоналістичне спрямування української суспільно-політичної думки першої половини ХІХ ст. супроводжувалося невизначеними інтенціями лібералізму, що проявлявся у поширеному в цей час федералізмі. Зауважимо, що він постав не стільки як результат розвитку ліберальної теорії в українській суспільно-політичній думці, скільки як наслідок суспільно-політичної ситуації в краї. У першій половині ХІХ ст. українська територія перебувала у складі Російської та Австро-Угорської імперій, які були великими поліетнічними державами, в межах яких свідомі українці у підсумку тривалого політичного зв'язку, зазвичай, не почувалися чужими. Між тим «прийняття імперії, що здавалася всеохопною і непохитною могло співпадати й співпадало, – як цілком резонно зауважує І. Лисяк-Рудинський, – у свідомості українців із почуттям української національної відрубності та вірності особливим політичним і культурним інтересам своєї батьківщини» [111, с. 476].

Очевидно, що саме таку позицію поділяє й сучасний український історик І. Гирич, який зауважує, що постулат «самостійності вимагав наукової легітимації, спочатку серед вчених своїх і чужих, а згодом й у політиків та верхнього суспільного прошарку. Полякам не треба було нікому доводити, що вони мали державу, а отже заслуговують на її відродження. Довести це українцям, коли дискусійною була сама тема про існування окремої української нації, було просто неможливо у короткому часі, без відповідних просвітньо-наукових зусиль у несприятливій для цього суспільній атмосфері» [31]. Інакше кажучи, поширення принципу федералізму стало цілком закономірним наслідком рівня розвитку національної свідомості тогочасних українців, які вимагали соціальної рівності та права на вільний розвиток власної самобутньої культури, в межах наявних державних утворень.

На наш погляд, універсалізм, який проглядався у федералістичній доктрині мав надзвичайно мало спільного із тими цінностями, які розвивали тогочасні ліберали. Адже, як уже неодноразово зазначалося, доктрина лібералізму була повністю позбавлена соціалістичних чи націоналістичних інтенцій. Це, на наш погляд, було зумовлено тим, що зародження лібералізму відбулося в буржуазному середовищі «старих націй» (Г. Сетон-Вотсон). Започаткована тут індустріалізація, супроводжувалася докорінними змінами соціокультурного буття, які виявилися у формуванні національних мов та національних культур, прилучення до яких відбувалося завдяки освіті й без виразного етніциду інших народів. Інакше кажучи, ліберальна доктрина, з притаманним для неї індивідуалізмом, постала як злободенна потреба у розширенні прав та можливостей представників «третього стану» в межах наявних політичних кордонів. Це, у свою чергу, породило найбільш чітко експліковану А. Смітом вимогу щодо обмеження функцій держави в суспільстві та негативне ставленням мислителя (і всіх просвітників) до монархічних держав преємодерної доби – вони істотно обмежували свободу життєдіяльності буржуазії. Водночас, ліберали досить позитивно оцінювали ті новітні форми державності, які, забезпечуючи свободу економічної діяльності, водночас були здатні захистити «суспільство від насильства та втручання інших незалежних суспільств; по-друге, обов'язок якомога краще захищати кожного члена суспільства від несправедливості та утисків з боку будь-якого іншого члена суспільства, або обов'язок утвердити несхитне дотримання правосуддя» [176, с. 647]. Інакше кажучи, в межах ліберальної доктрини головним питанням стало питання особистої свободи, яке, зазвичай, супроводжувалася загальною лібералізацією суспільних відносин у підсумку поступової десакралізації світу, що зумовлювала руйнування традиційних спільнот та властивих їм форм ідентичності.

На противагу Європі, у Російській імперії та, безпосередньо, в Україні спостерігаються зовсім інші форми суспільних відносин. У період проникнення сюди ідей просвітництва та лібералізму, суспільно-політичні та економічні відносини були досить примітивними: станова нерівність, кріпацтво та

самодержавство, поєднувалися з виразними етнонаціональними утисками, що стосувалися як привілейованих, так і непривілейованих верств українського населення. Поступово, запровадженні Катериною II реформи, зумовили русифікацію української шляхти, що в результаті зумовило «неісторичність української нації» (І. Лисяк-Рудницький). Водночас, під тиском тих же протоліберальних реформ Катерини II, свідомо українська громадськість знайомиться із ліберальними, а частіше з просвітницькими ідеями. Звичайно, це знайомство мало сприяло розвитку «третього стану», між тим воно формувало підвалини для початку боротьби української козацької шляхти, спочатку за власні вольності та привілеї, а згодом і громадянські права.

Соціальна визначеність українського просвітництва, переважно дворянською верствою, призвела до того, що наші патріоти кінця XVIII – початку XIX ст. мислили не етнічними, а історично-правними, їх головне прагнення було звернене на повернення «Малоросії» тих прав і вольностей, які були гарантовані Переяславською угодою [110, с. 206]. Інакше кажучи, найбільш свідомі представники українського руху, борючись за свободу, вбачали її тільки у козацьких вольностях, які частіше за все супроводжувалися вірою у необхідність збереження станового суспільства та повернення колишньої автономії. Фактично, суспільна свідомість цього свідомого прошарку населення була повернута у минуле, що, на наш погляд, дає всі підстави спростовувати її світоглядних зв'язок із західноєвропейською ліберальною традицією.

На противагу старій козацькій шляхті, погляди якої були повернуті у давнє минуле, слобідське дворянство відзначається високим рівнем лояльності до імперської влади. Такий стан справ був зумовлений тим, що «чинність Переяславської угоди не поширювалася на Слобожанщину, яка ніколи не входила до складу держави війська Запорозького... Слобожанщина від самого початку належала до Московського царства» [110, с. 206]. Відповідно, місцева інтелігенція, попри своє українське походження, великою мірою була помосковлена [192, с. 424], у підсумку чого, як стверджував І. Франко, їй значно ближчими були політичні програми на кшталт федералізму, оскільки вони

могли повною мірою забезпечити вільний розвиток української культури. Не менш важливе значення в світогляді тогочасного українського національного проводу посідала й проблема соціального гноблення, й, передусім, кріпацтва. Місцева інтелігенція, відзначає І. Лисяк-Рудницький, «почувала своє покликання в служінні справі емансипації селянства, яке тільки в 1961 році було визволене від кріпацтва, та у праці над піднесенням його соціального та культурного стану» [109, с. 179].

Таким чином, слобідське дворянство та місцева інтелігенція, перебуваючи під впливом Західноєвропейського Просвітництва, намагалися практично реалізувати хоча б окремі його положення, тим самим започатковуючи діяльність спрямовану на розвиток освіти та піднесення життєвого рівня, в тому числі й простонароддя. Підсумком цієї діяльності стає заснування у 1805 р. Харківського університету, де й розпочинається позбавлена будь-яких політичних вимог та прагнень етнографічна діяльність, завдяки якій тематизується самотутній український культурний простір. Особливо значущою у цьому контексті стала робота М. Костомарова «Дві руські народності» [98], якою було започатковано вивчення етнопсихологічних відмінностей українців та росіян і, тим самим, чи не вперше показано, що «крім панівної в зовнішньому світі руської народності, є ще інша, котра домагається рівних громадянських прав у галузі слова і думки» [98].

Наведене вище уточнення, на наш погляд, є досить показовим, оскільки тут доволі чітко експлікується основна вимога мислителя – «свобода слова і думки» для «південноруського племені», однак аж ніяк для кожної людини. Не має підстав вбачати ліберальних інтенцій й у своєрідності запропонованої М. Костомаровим характеристики «південноукраїнського племені», яке, за твердженням мислителя, мало відмітним своїм характером перевагу особистої свободи», на противагу російському, яке характеризувалося перевагою загальності [98]. «На корінний погляд Українця, – пише М. Костомаров, – спільна згода зв'язує людей, а незгода розлучає; Великоруси прямували завести неминучість і нероздільність раз заведеного зв'язку, і саму причину такого заводу звернути на божу волю й тим то відгородити її від людської критики. В

однакових стихіях громадського життя перші засвоювали собі духа його, останні дбали дати йому тіло; в політичній сфері Українці здібні були створити поміж собою добровільні товариства, зв'язані не більш, як того вимагала щоденна потреба, й міцні настільки, наскільки існування їх не шкодило незмінному праву особистої волі; Великоруси старалися спорудити на вікових підвалинах міцне загальне тіло, проникнуте єдиним духом. Перше прямування вело до федерації, але не вдало довести її до кінця; друге вело до одновладця й до міцної монархії» [98].

З огляду на вище наведені зауваги М. Костомарова, маємо всі підстави стверджувати, що він розглядав лібералізм як духовну настанову українського народу, яка має надзвичайно мало спільного із ліберальною доктриною. Адже, як показано у попередніх розділах, ліберальне прагнення свободи на Заході супроводжувалося спротивом премодерному суспільному устрою, на противагу якому висувалася вимога правового принципу регулювання суспільних відносин. Натомість любов до свободи серед українців, на думку багатьох дослідників етнопсихології, в тому числі й М. Костомарова, сформувалася на тлі специфіки географічного становища. Таку думку поділяють і українські вчені О. Донченко та Ю. Романенко, які зауважують, що «плідний ґрунт завжди тут [в Україні – уточ. Ю.С.] був у достатній кількості, що виключало конкурентну боротьбу за розподіл земельних ресурсів» [52, с. 208]. Це зумовлювало розвиток таких індивідуалізованих груп, які не потребують якогось специфічного устрою чи впорядкованого законом, як приміром у Давній Греції, соціального середовища, яке впорядковане свідомо встановленими законами. Навпаки, сприятливі умови ведення сільського господарства, як справедливо зауважують О. Донченко та Ю. Романенко, не призвели, як на Заході, до жорсткої конкретної боротьби «за розподіл земельних ресурсів і формування замкнених соціальних груп із протилежними інтересами – класів» [52, с. 208]. Між тим, саме специфіка господарювання та розподілу ресурсів, істотно знижували потребу у формуванні спеціально організованої та законодавчо впорядкованої соціальної організації, даючи можливість кожній окремій людині концентрувати увагу на внутрішньому світі,

емоціях та переживаннях. Саме на цій основі, формується виокремлений Д. Чижевським ліризм української вдачі [196], який сприяє ізолюванню людини від суспільства та формуванню егоцентризму.

Специфіку українського індивідуалізму визначили особливості формування колективної та індивідуальної ідентичності, яка, на соціокультурному рівні, проявлялася крізь призму бінарних опозицій «Ми-Вони», «Свій-Чужий», «Я – не-Я» тощо [52, с. 208]. Очевидно, що за умов такого самовизначення, конструктивна суспільна взаємодія реалізується тільки в межах «Ми», тобто найближчого соціального оточення, натомість як «не-Ми», сприймається або ж як «Інший», «не-Ми», але ще не вороги, або ж «Вони», які не мають щодо нас статусу рівного. Окреслений егоцентризм, на думку В. Яніва, «веде до браку дисципліни, до оплюгавлювання власних авторитетів» [200, с. 36].

Наведені нами уточнення, у супереч завагам М. Костомарова, дають можливість визначити рівень споріднення українського індивідуалізму та прагнення до свободи з вимогами лібералів. Особливо плідним у даному контексті видається зауваження В. Яніва з приводу «браку дисципліни» та «оплюгавлювання власних авторитетів», в тому числі й законодавства, що, на наш погляд, суперечить вимогами, що висували ліберали. Між тим, саме цей індивідуалізм і «брак дисципліни», на думку М. Костомарова, став головною причиною нездатності українців «до державного життя» [98], у підсумку чого вони мають жити в одній федеративній державі з росіянами, взаємодоповнюючи один одного.

Нездатність українців до самостійного політичного життя на тій же світоглядній основі доводив і В. Антонович. З цього приводу він пише: «південноруський народ внаслідок етнографічного складу свого народного характеру не був здатний створити незалежну державу. Для того, щоб створити, народ повинен володіти значною частиною самообладання, уміти утримуватися від щохвилинних дій, спричинених впливом безпосередніх вражень для майбутніх спільних вигод; повинен вміти пожертвувати частиною, часом доволі

значною, особистої волі і особистих побажань на користь влади, яка покликана для організації суспільства і керівництва державними цілями» [6, с. 192].

На думку В. Антоновича, наявні в українській історії спроби вельми талановитими й обдарованими його представниками створити державу «закінчувались невдачами, розбиваючись об байдужість або протести народної маси; південноруський народ завжди готовий був пристати до готової держави, щиро підкоритися його владі, підтримувати й дорожити її авторитетом» [6, с. 192].

Попри те, що українці ніколи не прагнули до політичного самовизначення, за твердженням В. Антоновича, вони цінували власний громадський побут і особливо, місцеву обласну автономію, яка, «повинна була складатися під верховною опікою глибоко їм поважної влади можновладців» [6, с. 192]. При цьому, як зауважує мислитель, від верховної влади українці вимагали «рівноправності всіх громадян перед законом, знищення станового суспільства, кріпосного права і економічного зрівняння шляхом рівномірного розподілу земельної власності. Не менш важливе значення відігравало прагнення «вільного розумового і духовного розвитку» [6, с. 193].

Зауважимо, що у творчості В. Антоновича, на відміну від М. Костомарова, мова йде не про федералізм, а автономію, яка забезпечить децентралізацію влади, тим самим формуючи підвалини для утвердження вільного розвитку українців, як спільноти. Звичайно, вимога громадянських прав та рівноправності могла б стати вагомим чинником зародження ліберальної доктрини в українській суспільно-політичній думці, між тим більшість тогочасних мислителів, внаслідок специфіки економічного та політичного становища українців передусім в Російській імперії, вважали пріоритетними демократичні, а не ліберальні цінності, що, без сумніву формувало пріоритет колективу над особистістю. На наш погляд, такий підхід був зумовлений ще й тим, що, прагнучи до культурного, чи тим паче політичного самовизначення, тогочасна українська інтелігенція брала до уваги рівень розвитку суспільної свідомості українців, які, продовжуючи жити в премодерних соціальних спільнотах, самовизначалися крізь призму колективного «Ми». Непрохідною ж

прірвою між українською інтелектуальною думкою XIX ст. та західноєвропейською ліберальною доктриною стали соціалістичні вимоги українського руху.

Попри те, що федералізм займав провідне значення в українській інтелектуальній думці першої половини XIX ст., його ідейний зв'язок з доктриною лібералізму був рудиментарний. Основою суспільно-політичної думки стала вимога вільного розвитку українців, як соціальної групи, в межах якої індивід продовжував займати підвладне становище, що, без сумніву, мало сприяло розвитку індивідуальної свободи. Домагання останньої чи не вперше в українському інтелектуальному дискурсі чітко проявилось у творчості М. Драгоманова, якого, цілком справедливо, можна називати провісником українського лібералізму. Адже, на противагу більшості тогочасних мислителів, М. Драгоманов у своїх працях відстоював думку про те, що «для кожної особи недоторканість її індивідуальних прав набагато істотніша, ніж право її впливати навіть прямо, а особливо опосередковано, на хід державних справ» [56]. Між тим, саме ця та інші подібні думки наскрізно пронизують праці «Переднє слово до громади» та «Лібералізм і земство в Росії», яскраво засвідчуючи, що для мислителя свобода і гідність людини є найвищими цінностями. Інакше кажучи, так само як і у західноєвропейському лібералізмі, ключовим принципом політичної філософії мислителя був пріоритет особистості перед державою.

Ліберальне осердя суспільно-політичних поглядів мислителя, не зумовило нездоланної прірви М. Драгоманова з тогочасною суспільно-політичною думкою. Подібно до своїх сучасників, в центрі уваги мислителя лежало національне питання, вирішення якого, на думку М. Драгоманова, потребувало не тільки розвитку етнічної свідомості та формування етнічної ідентичності, а й докорінних суспільних трансформацій. У своїх працях, мислитель доводив, що суспільство має дійти до того, «щоб спілки людські, великі й малі, склалися з таких вільних людей, котрі по поволі походилися б для вільної праці й помочі у власні товариства, – це, – пише мислитель, – й єсть та ціль, до котрої добиваються люде і котра зовсім не подібна до теперішніх держав, своїх,

чи чужих, виборних чи невиборних. Ціль ця зветься безначальство: своя воля кожному й вільне громадянство й товариство людей і товариств» [56, с. 115].

Як бачимо, на думку М. Драгоманова, вільний розвиток особистості можливий тільки у сформованому для спільної співпраці товаристві вільних людей. При чім, такий цілком ліберальний погляд, не суперечить визнанню національної особистості українців. Навпаки, мислитель акцентує увагу на тому, що «напроти всяких поділів українських людей між різними державами – українська порода (національність) держиться як тіло осібне, дуже однакове у всіх частинах, з однаковими звичаями, однаковими споминами, любов'ю, ненавистю» [58, с. 9]. Між тим, аналізуючи національне питання, мислитель не виходить за межі різко критикованого ним «національства» і розглядає націю як «сукупність усіх класів певного племені» [60, с. 423]. Водночас, М. Драгоманов акцентує увагу на тому, що основу нації зазвичай складає plebs («чернь»), зайнятий у матеріальному виробництві. Натомість мозком нації є її інтелігенція, або представники «вільних мистецтв».

На перший погляд, уточнення М. Драгоманова щодо соціальної диференціації нації є цілком очевидними, особливо з позиції нашого часу. Між для української суспільно-політичної думки ХІХ ст. такі зауваги були досить новаторськими, оскільки М. Драгоманов, усупереч своїм попередникам, розглядав етнічну спільність не тільки як соціально недиференційоване «Ми», з чітко визначеним характером, а здійснив спробу показати причини української бездержавності. Зокрема, мислитель, подібно іншим тогочасним мислителям, акцентував увагу на тому, що українці як «осібна порода» «не люблять і панування над собою чужих держав, – та тільки не мають думки про свою державу. Це не було дивне, коли згадаємо, що про свою державу думають майже в усякій породі найбільш писемні й найбагатші люди, – котрим дістається до рук уряд в їх стороні, як вони виженуть чужинців, – а мужики майже скрізь до таких справ байдужіші: їм чужий уряд допіка не так, як чужий, а так як начальство, панство та багатирство взагалі, котре зостається звичайно і в своїх рідних державах» [61, с. 13]. Біда українців, підсумовує М. Драгоманов у тому, що «освічені люди на Україні перестали бути українцями» [61, с. 121].

Підкреслюючи перманентну денационалізацію української провідної верстви чужоземними урядами, насамперед, засобами освіти, М. Драгоманов неодноразово акцентує увагу на збереженні української ідентичності серед простонароддя, яке, навіть попри підданство чужоземному уряду, зберігало свою ідентичність шляхом формування національних спілок, об'єднаних між собою федеративним зв'язком. Звичайно, М. Драгоманов цілком свідомий того, що внутрішній зв'язок національних (очевидно у мислителя мова йшла про етнографічні групи) спілок, не суперечив їх органічному «зчепленню» з чужими землями у підсумку чого українці, особливо інтелігенція, частіше за все не відчували себе цілком чужими. І тільки у ХІХ ст., коли слов'янські народи були «роздражені німецьким пануванням», «українці поновили в себе хиби німецького національства і навіть деякі просто навчилися думкам у німецьких націоналістів» [62, с. 453]. Особливо ж бентежать мислителя такі суперечливі, або ж, якщо бути більш точними, «темні», феномени, як «національна вдача», «національний характер і дух», крізь призму яких «дражливе національство» намагалося обґрунтувати претензію на власну державу.

Очевидно, що з позиції нашого часу, надана М. Драгомановим оцінка тогочасного українського національного руху є цілком закономірною. Між тим в умовах ХІХ ст., концепти «національний характер», «народний дух» тощо, попри спіритуалізм мали важливе етнотворче значення, оскільки саме завдяки їм конструювалося українська етнічна ідентичність, «українська порода», яка у другій половині ХІХ ст., вже стала самоочевидним фактом.

Розглядаючи «українську породу», як даність, що тривало зберігалася завдяки притаманному свободолюбивим українцям прагненню до вільного об'єднання у товариства, М. Драгоманов неодноразово акцентував увагу на тому, що саме такий спосіб суспільної організації найбільш повно забезпечує особисту свободу. З огляду на це переконання, мислитель не зводить національний рух до боротьби за об'єднання людей однієї породи у одній незалежній державі: «національність сама по собі, – зауважує він, – це одне, а державна єднота національності – друге» [62, с. 467]. Такий висновок мислителя, ґрунтується на тлі тих історичних прикладів, коли співжиття різних

національностей в одній державі, забезпечувало більшу свободу як для цілої громади, так і окремої особистості, ніж самостійна держава. Саме на тлі відомих історичних прикладів, серед яких чільне місце займають підкорені німцями Ельзас і Лотарингія, М. Драгоманов робить висновок про те, що «національна єднота в одній державі незавше може вести до більшої вільності, і що думка про національність може бути причиною і насилування людей і великої неправди» [62, с. 469].

Загалом у питанні націє- та державотворення М. Драгоманов був надзвичайно послідовний і зважливий, а зроблені ним висновки опиралися на історичний досвід у підсумку чого характеризувалися високим евристичним потенціалом. Дана особливість повною мірою проявилася в обґрунтованім ним принципі федералізму, який у тогочасних умовах був єдино можливим шляхом соціального й національного звільнення українського народу, котре мало відбутися у підсумку обмеження самодержавства та централізованої влади в Російській імперії. Зауважимо, що пріоритет федералізму перед самостійництвом, мислитель пояснює наступним чином: «Ми, звичайно, не будемо заперечувати й права кожної з ... національностей на повне відділення від державних рамок Росії. Тільки не завадило б пам'ятати, що всі нинішні держави дуже дражливі у питанні сепаратизмів, і що вони набагато більш противляться відділенню провінції, ніж свободі їхніх жителів і навіть їхній деякій автономії, так що для здійснення права на відділення якої-небудь частини теперішніх держав потрібна дуже велика сила. А тому тут питання не стільки в праві, скільки в здійсненні сепаратизму» [65, с. 866]. Водночас із цим, М. Драгоманов цілком свідомий того, що «своя держава... була і досі єсть для людей спілкою задля оборони себе від чужих і задля впорядкування своїх справ на своїй землі по своїй волі... Але повстання проти Австрії і Росії, таке як робили за свою державну спільність італійці за поміччю Франції – для нас річ неможлива... далеко можливіше для українців добитись в тих державах, під котрими вони тепер, усякої громадської волі за поміччю других пород, котрі теж піддані тим державам» [59, с. 102].

Як бачимо, М. Драгоманов не заперечує права кожної нації на власну державу, оскільки таке право має навіть кожне село. Між тим, він не визнає ніяких «обов'язкових історично-національних святощів» і, особливо, притаманної націоналістичним рухам ненависті до інших національностей. На його думку, єдиною провідною ниткою «безхибного людського поступу» виступає приборкання «централізованого, заборчого» «національства» та сепаратизму, під яким М. Драгоманов розуміє «стремління до державної окремішності, котре проявилось і без усякої етнічно-національної барви» [60, с. 470], рецепції якого чітко проявлялися свого часу у громадянській політиці Польщі, Угорщини, Росії.

Критикуючи сепаратизм, або точніше сказати асиміляторську політику пануючих держав, М. Драгоманов водночас різко критикує «український сепаратизм», який проявляється як намагання «виділити російську Україну в особну від Росії державу», вважаючи це прагнення пустими розмовами, «котрі не мають під собою ніякого ґрунту» [60, с. 471]. Більш плідним для звільнення, як у національному, так і особистісному вимірі, на думку мислителя, є автономізм. З цього приводу мислитель пише: «завше був і єсть прихильником політичної автономії українців у формі автономії земської: громад, повітів і країн, в котрій... найліпше може виявитися і автономія національна» [60, с. 471].

Констатуючи пріоритет автономізму над сепаратизмом, М. Драгоманов, ймовірно сам того не усвідомлюючи, веде мову вже не стільки про «національну породу», скільки про громаду сформовану за територіальною ознакою. Такий висновок є цілком закономірним з огляду на ліберальне осердя суспільно-політичних поглядів мислителя, і в цілому не суперечить головній лінії тлумачення ним національного питання. Очевидно, що запропонована мислителем характеристика різних «національних пород» постала як теоретичне тло політичних вимог М. Драгоманова, який виявляючи глибоку прихильність до децентралізації та автономізму, був цілком свідомий того, що великороси мають «централістичні звичаї», а тому не можуть стати рушійною силою докорінної реформації суспільно-політичного устрою Російської імперії.

З огляду на це, на думку мислителя, саме свободолюбиві українці мають зосередити більше уваги на проблемі децентралізації та формування земського управління, ніж національного визволення. При цьому, українці мають припинити акцентувати увагу на ненависному їм «російському централізовові», тим самим зменшити напругу у співпраці двох народів. Адже, за твердим переконанням мислителя, боротьба із політично-адміністративною централізацією не суперечить громадянським інтересам великоросів, а тому може отримати резонанс серед розумних і мислячих людей.

На думку М. Драгоманова, налагодити співпрацю із великоросами можна у тому випадку, коли суспільно-політична думка буде оминати дискусійні питання, на зразок рівноправності української літератури, чи національної особистості українців водночас акцентуючи увагу на спільних для обох народів проблемах прав і свобод особистості (свободи слова, друку та об'єднань, правого захисту тощо) та децентралізації, яка забезпечить розвиток особистості й громади завдяки самоуправлінню. Таким чином, підсумовує дослідник, українство «національне неперемінно мусить боротися з централістичними привичками не тільки великоросів, а ще, може, більше повеликорусених українців, а також з несвідомістю і рутинною самих українських мас» [62, с. 547]. Саме в такий спосіб, зауважує М. Драгоманов, українці можуть заспокоїти російський уряд у «страхах українського сепаратизму» і тим самим домогтися неабияких результатів на шляху до вільного розвитку особистості й колективу.

Таким чином, гостро критикуючи російський централізм і український національний сепаратизм, М. Драгоманов стверджує, що основною одиницею і підвалиною» суспільно-політичної організації автономну громаду, яка перебуває з іншими громадами у федеративній злуці», що має давню традицію, оскільки ще в княжі час «увесь край од Карпат до Волги був у живих федеративних взаєминах, а потім став централізуватись у два тіла політичні, з котрих одно, західне, прийняло у себе не тільки малоруське, а й білоруське плем'я, близьке до малоруського, а й до великоруського, у котрого формації воно прийняло немалу долю» [60, с. 103]. З огляду на це, мислитель у «Проекті засад статуту українського товариства «Вольный Союз» – «Вільна Спілка» на

підстав географічних, економічних і етнічних особливостей пропонує розділити Російську імперію на 20 самостійних областей:

- «1. Північна: губернії Архангельська і Вологодська.
2. Озерна: губ. Олонецька, С. Петербурзька, Псковська, Новгородська і Тверська.
3. Балтійська : губ. Естляндська, Ліфляндська, латиські повіти (Люцинський, Річицький і Динабурзький) Вітебської губернії і Курляндська.
4. Литовська : губ. Ковенська, Сувалківська на північ від м. Сувалки, північно- західна половина Віденської губернії.
5. Польська : губернії Царства Польського, крім литовської частини Сувалківської і східних частин Сідлецької і Люблінської (колишня уніатська Холмська єпархія) і західні частини повітів Гродненського і Білостоцького Гродн.губ.
6. Білоруська: губ. Вітебська (крім латиських повітів), західна частина Смоленської губ., Могильовська губ., Мінська, краю Пінського і Мозирського повітів, і губ. Гродненська, крім південних повітів (Бельського, Пружанського, Брестського і Кобринського).
7. Поліська: східні частини Седлецької і Люблінської губ., південні повіти Гродненської, Пінський і Мозирський повіти Мінської губ. і Волинська губ., крім південно-східної частини (повітів Житомирського і Новоград-Волинського по р. Случ).
8. Київська: південно-східна частина Волинської губ., Київська губернія, Чернігівська і Полтавська без південно-східної частини (повітів Константиноградського, Полтавського, Кобеляцького і сх. частини Кременчуцького).
9. Одеська: губ. Подільська, Бессарабська, Херсонська, західна частина Катеринославської (по р. Дніпро) і Таврійська губ., крім повітів Мелітопольського і Бердянського.
10. Харківська: Мелітопольський і Бердянський повіти Таврійської губ., східна частина Катеринославської губ., південно-східні повіти Полтавської

губ., Харківська губ., та південні, Слобідськоукраїнські, повіти Курської та Воронежської.

11. Московська : північні повіти Курської губ., губ. Орловська, Тульська, Калузька, Смоленська (крім білоруських повітів), Московська і Рязанська.

12. Нижньоновгородська: губ. Ярославська, Костромська, Володимирська і Нижньоновгородська.

13. Казанська : губ. Вятська, Казанська, Симбірська і Самарська, крім південних повітів (Миколаївського і Новоузенського).

14. Приуральська : губ. Пермська, Уфимська й Оренбурзька.

15. Саратовська : північно-східні повіти Воронежської губ., губ. Тамбовська, Пензенська, Миколаївський і Новоузенський повіти Самарської губ. та Астраханська губ.

16. Кавказька: Закавказзя зі Ставропольською губ. (тимчасово).

17. Західний Сибір.

18. Східний Сибір.

19. Землі Козацькі (Донська, Кубанська, Терська й Уральська) повинні залишатися як особливі області але до перетворення козацької військової служби й всього устрою цих земель на засадах загальностановості, після чого Земля Уральських козаків примкне, ймовірно, до області Саратовської, а перші три складуть з губернією Ставропольською одну область, зі збереженням місцевих відмінностей.

20. Области Середньоазіатські як надто різноманітні за своїм населенням і недавно ще приєднані, повинні управлятися за особливим положенням з можливим застосуванням начал самоврядування» [55].

Не вдаючись до детального аналізу запропонованої М. Драгомановим децентралізації зацентруємо увагу тільки на тому, що здійснений ним поділ в окремих випадках суперечив етнографічній своєрідності населення, а тому у питаннях національного розвитку міг породжувати серйозні розбіжності. Між тим, очевидно, що таке питання не виникало у М. Драгоманова через його глибоке ліберально орієнтоване переконання в тому, що забезпечення особистих прав і свобод людини знівелює окремі розбіжності у баченні

національних та етнографічних відмінностей. Цьому сприятиме й високий рівень децентралізації соціуму, який, в межах окреслених областей, буде розпорошений у широкому спектрі громадянських організацій.

Попри те, що запропонований М. Драгомановим поділ Російської імперії на області в період його життя, та й ще довго після того, міг ставати предметом гострих дискусій через порушення етнографічних меж, з позиції нашого часу він є цілком раціональним, що цілком підтверджує теорія конфлікту Л. Козера. Зокрема, розглядаючи конфлікт як необхідну частину суспільного життя, дослідник акцентує увагу на тому, що жорсткі системи, різновидом яких є сучасні тоталітарні суспільства, можуть породжувати ксенофобію та різке протиставлення себе представникам групи, яка розглядається як загроза наявній ідентичності [89, с. 103]. За таким же самим принципом діє й історично сформована етнографічна група – у свідомості її представників, «Вони», тобто «Інші» – це, зазвичай, ті, хто розмовляють іншою мовою (в тому числі й мають власний діалект), мають відмінну культуру (в тому числі й побуту), своєрідну обрядову практику тощо. Між тим, у випадках коли ідентичність розсіяна у великій кількості соціальних груп, сформувані єдину лінію розриву, або ж, говорячи іншими словами, актуалізувати конфлікт стає надзвичайно складно [89, с. 102].

Беручи до уваги зауваження Л. Козера щодо умов і чинників виникнення конфлікту, маємо всі підстави стверджувати, що запропонована М. Драгомановим децентралізація Російської імперії, була надзвичайно перспективною для тогочасних держав, оскільки вона, з одного боку, сприяла сегментації ідентичності за членством у безлічі асоціацій та груп, а з іншого – знижувала рівень загрози тогочасним багатонаціональним імперіям, з боку етнічно забарвленого сепаратизму.

Головною ж особливістю конституційного проекту «Вільної спілки» «Вольный Союз» – «Вільна Спілка» було її ліберальне забарвлення. Адже, децентралізація, відмова від сепаратизму та критика «національства» у творчості М. Драгоманова підпорядковувалася єдиній меті – розширити, а якщо говорити точніше, забезпечити права людини. З огляду на це, головним

національним інтересом, на думку мислителя, має стати забезпечення прав і свобод особистості, а саме:

- «а) Недоторканість тіла для принизливих покарань і смертної кари;
- б) Недоторканість особи й житла для поліції без судової постанови.
- в) Недоторканість приватних листів і телеграм.
- г) Свобода вибору місця проживання і занять.
- д) Недоторканість національності (мови) у приватному і публічному житті.
- е) Свобода совісті (віри або безвір'я) та будь-якого публічного богослужіння й обрядів, що не суперечать громадській моралі.
- є) Свобода слова, друку, театрів і навчання.
- ж) Свобода зборів, петицій і заяв зовнішніми знаками (малюнкам», прапорами, процесіями та ін.) без порушення зовнішнього порядку і безпеки у населених місцях.
- з) Свобода товариств і об'єднань.
- и) Право носіння зброї й військових вправ без порушення зовнішнього порядку- і безпеки в населених місцях.
- і) Право цивільного і кримінального позову проти службових осіб і установ за незаконне порушення інтересів особи.
- ї) Право опору незаконним діям урядовців.
- й) Рівність усіх у громадянських правах і обов'язках» [55].

Зважаючи на інтенції конституційного проекту М. Драгоманова, приходимо до висновку, що обґрунтований у творах мислителя федералізм, постав своєрідною відповіддю на політичні та соціокультурні умови буття українського народу у ХІХ ст. Подіяючи ключові світоглядні підвалини західноєвропейської ліберальної теорії, М. Драгоманов прагнув показати, що українці – це не якась «гуртова одиниця», як згодом буде стверджувати Д. Донцов [51], а кожна конкретна людина, звільнення якої відбувається у результаті децентралізації влади, яка може відбутися і без здобуття державної незалежності. І саме ця позиція відкриває можливість говорити про те, що

М. Драгоманов цілком і повністю поділяв принципи західноєвропейського лібералізму.

Попри попередньо зроблений висновок та ліберальне осердя суспільно-політичних поглядів М. Драгоманова, все ж не варто забувати того, що його світоглядна позиція характеризувалася деякою непослідовністю. Це проявляється у соціалістичній спрямованості поглядів М. Драгоманова, який доводив необхідність запровадження колективного права на землю та засоби виробництва. В цьому контексті мислитель був повноцінним народником, який вимагав повернення до традиційних форм суспільно-політичного життя на кшталт тих, що спостерігалися у Київській Русі. В цей час, за твердженням мислителя, головною формою суспільного життя була децентралізована громада з високим рівнем самоуправлінням.

Попри прогресивність багатьох положень філософської спадщини М. Драгоманова, і передусім обґрунтованої ним необхідності розвивати індивідуальні свободи та права особистості, погляди вченого не отримали широкого резонансу в тогочасному інтелектуальному середовищі. На думку І. Франка така оцінка була цілком закономірною, оскільки у «його [М. Драгоманова – уточ. Ю.С.] духовім арсеналі не було поняття нації як чогось органічного, нерозривного і вищого над усяку територіальну організацію, чого не заступимо ніякою не опертою на ній автономією» [192, с. 438]. На думку І. Франка та інших представників тогочасного українського національного руху, практична реалізація запропонованої М. Драгомановим програми призведе до занепаду української нації через те, що сусідні їй, водночас, пануючі народи не бажають визнавати етнографічної окремішності українців.

Всупереч різкій і часто справедливій критиці окремих аспектів суспільно-політичних поглядів М. Драгоманова, все ж не варто ігнорувати того, що його програма була доволі прогресивною для свого часу й знайшла багато прихильників на вітчизняних теренах. Так, приміром, Т. Зіньківський переконаний у тому, що національне життя народу «можна погодити з чужою державою, і російська держава у Києві може стояти поруч з українським національним життям» [74, с. 108-109]. «Українці своїми громадськими

змаганнями, – продовжує мислитель, – федералісти й автономісти чистої води й радо підпиратимуть федералістичну партію [російську – Ю. С.], а також різні народи в їх демократично-федеративних змаганнях» [140, с.118]. Між тим, мислитель не погоджується із федералістичним проектом М. Драгоманова, оскільки той взяв за основу обласний, а не національний принцип [140, с. LXIX].

Розкриваючи практичну спроможність реалізації федералізму в Російській імперії, Т. Зіньківський акцентував увагу на тому, що росіяни надзвичайно подібні до французів, як у своєму централізмі, так і властивому їм реалізмі. «Московити, – пише з цього приводу мислитель, – все хочуть вивести з Москви, хоч факти голосно свідчать інше» [140, с. LXI-LXII]. Російська імперія через власний централізм не дозволить українцям вільно розвивати свою культуру подібно до того, як це зробили українці «під захистом австрійців». Саме тому, підсумовує дослідник саме Галичина стала культурним П'ємонтом, а не підросійська Україна [140, с. LVIII].

Як бачимо, Т. Зіньківський в цілому підтримує федералістичний принцип, розглядає його не як теоретичний конструкт, а крізь призму реальних політичних і соціокультурних обставин, навіть попри глибоке переконання у тому, що федерація – це «єдино можлива підвалина суспільного і культурного поступу» [141, с. 5]. Попри це, мислитель неодноразово акцентує увагу на тому, що жодна «конституція не змінить обставин громадського життя москалів», а тому проти федерації виступить «загал російської громади».

Попри правомірність висновків та раціональність аргументів Т. Зіньківського, наразі немає підстав вбачати у його суспільно-політичних поглядах якесь ліберальне ядро. Навпаки, подібно більшості його сучасників, Т. Зіньківський розглядає «національність як колективну одиницю», яка, «до того ще й природжена, а не штучна, твір історії, а не волі одиниць (як юридичні спілки, товариства, а тому твір об'єктивних початків, а не суб'єктивної волі)» [141, с. 105]. З огляду на це, він не тільки виводить право на життя спільноти із права на життя одиниці, надаючи zarazом пріоритету спільноті, яка виступає підвалиною вселюдського поступу.

На противагу Т. Зіньківському, у творах І. Франка вже проглядаються ліберальні інтенції. Адже, на думку мислителя, «ідеал – життя індивідуального – треба прийняти головним двигачем у сфері матеріальної продукції, тим, що попихає людей до відкрить, пошукувань, надсильної праці, служби, спілок і т.д., то не менше, а ще більше значіння має ідеал у сфері суспільного і політичного життя. А тут, – зауважує І. Франко, – синтезом усіх ідеальних змагань, будовою до якої повинні йти всі цеглини, буде ідеал повного, нічим не зв'язаного і не обмежуваного (крім добровільних концесій, яких вимагає дружнє життя з сусідами) життя і розвою нації» [191, с. 439]. На основі зроблених зауважень, можна припустити, що І. Франко намагається одночасно констатувати важливість індивідуальної і колективної свободи. Між тим, такий висновок, з огляду на зроблені мислителем уточнення, не можна вважати раціональним. Адже, мислитель чітко і однозначно заявляє, що все, «що йде поза рами нації, се або фарисейство людей, що інтернаціональними ідеалами раді би прикрити свої змагання до панування одної нації над другою, або хворобливий сентименталізм фантастів, що раді б «вселюдськими» фразами покрити своє духовне відчуження від рідної нації» [191, с. 439].

Не очікує І. Франко істотних зрушень і у підсумку недалеких, на його думку, змін у Російській імперії, оскільки на зміну абсолютизму і деспотизму прийде «лібералізм капіталістичного складу. Се, – пише мислитель, – буде ліберальний, по-європейськи освічений російський дідич, польський шляхтич, багатий фабрикант, купець, адвокат, професор, журналіст, лікар і в якійсь невеликій мірі інтелігентний пролетарій» [191, с. 441]. На перший погляд, зауваги І. Франка, постають як свого роду очікування довгожданих ліберальних змін, на кшталт тих, що спостерігалися в усій Європі. Між тим мислитель, застерігаючи від зайвих ілюзій українській соціум, акцентує увагу на тому, що «російський лібералізм виявляє вже тепер і виявить по своїм запануванні інші, так само небезпечні прикмети. Він, – підкреслює І. Франко, – сильно доктринерський, а доктринери, навіть ліберальні, все і всюди бували найгіршими політиками. Доктрина – се формула, супроти якої уступають на задній план живі люди й живі інтереси» [191, с. 441]. Таким чином, неначе

підсумовує І. Франко, європейська ліберальна доктрина має всі підстави зростися з ліберальними вимогами конституціоналізму, не позбавившись при цьому властивого російській інтелектуальній думці доктринерства та зневаги до усього неросійського.

Загалом, на думку І. Франка, українці не мають можливості самовизначитися у рамках іншої держави, а тому місцева інтелігенція має «витворити з величезної етнічної маси українського народу українську націю, суцільний культурний організм, здібний до самостійного культурного і політичного життя, відпорний на асиміляторську роботу інших націй, відки б вона не йшла, та при тім податний на присвоєння собі в якнайширшій мірі і в якнайшвидшій темпі загальнолюдських культурних здобутків, без яких сьогодні жодна нація жодна хоч і сильна держава не може остоятися» [191, с. 442]. Наведене нами висловлювання є надзвичайно важливим, оскільки тут повною мірою представлена специфіка суспільно-політичних поглядів І. Франка. З одного боку, мислитель розглядає націю «як культурний організм», який повністю підпорядковує собі волю і прагнення кожної окремої людини. Більше того, за такого підходу людина здатна самовизначитися тільки крізь призму спільноти. Однак, з іншого боку, І. Франко веде мову про «загальнолюдські культурні здобутки», серед яких, як показано у попередніх розділах роботи, чільне місце посідала ліберальна демократія, яка в той час розглядалася як найбільш ефективний засіб забезпечення «повноти горожанської і політичної свободи» [191, с. 446].

Суспільно-політична спадщина І. Франка, на наш погляд, є одним із найбільш показових прикладів своєрідності української політичної свідомості – її альфою й омегою була проблема політичної свободи. Між тим, ця свобода актуалізувалася як колективна свобода, чи «загальна воля» (Ж. Ж. Руссо), яка підкорювала собі індивіда та усі його інтереси. Звичайно, у творах І. Франка спостерігають рецепції лібералізму, оскільки, на його думку, реалізація колективної свободи є основою для реалізації громадянських прав і свобод.

4.2. Розвиток ліберальної доктрини в суспільному світогляді українців другої половини XIX – початку XX століття

Тривалий час у Російській імперії, в тому числі й на теренах України, не склалося сприятливих умов для розвитку лібералізму. Попри це, пануючий самодержавний режим, як у підсумку цивілізаційних змін, так і внутрішніх політичних чинників, поступово втрачав свої позиції. Особливо чітко це проявилось після поразки Російської імперії, й зокрема, Миколи I у Кримській війні (1853–1856), що знаменувало початок політичної кризи у державі. Саме ці обставини породили внутрішню необхідність докорінних політичних реформ, початок яких, як слушно зауважував М. Драгоманов, активізувався спочатку у вигляді «кабінетного лібералізму», однак згодом набув інституалізованої форми у вигляді земств [66, с. 1]. Описуючи початок інституалізації лібералізму в Російській імперії, мислитель наводить згадки А. Кошелева: «20 ф. 1855 р. в Москві стало відомо про смерть Миколи Павловича і про сходження на престол імператора Олександра II. Це повідомлення не багатьох засмутило; бо нелегким було для Росії тридцятилітнє царювання, однак особливо задушливим воно було з 1848 р. Тут підозрливості й сваволі адміністрації не було меж. В той же вечір, одразу після присяги, Хомяков, Ів. Кірієвський і ще кілька приятелів зібралися в нас, і ми з надіями випили за здоров'я нового імператора і від душі побажали, щоб його царювання відбулося звільнення кріпаків і скликання загальної земської Думи» [66, с. 2].

Наведена М. Драгомановим згадка, надзвичайно красномовно описує той настрій, які панував серед російського дворянства (в тому числі й тих, хто мав свідомість української крайової ідентичності). Адже, сваволя, що досягла за царювання Миколи I небувало до цього часу розмаху, суперечила цивілізаційним нормам, з якими були знайомі привілейовані прошарки населення в Російській імперії, і з якими були пов'язані внутрішні сподівання. Особливо ж гостро відчувалася потреба судової реформи, свободи друку, громадського контролю. При цьому в суспільній свідомості чітко проявлялося розуміння, що вказані реформи не можливі без реформи адміністрації та поліції.

Зародження лібералізму особливо чітко проявилось у крайових колективних дворянських збірках до імператора, в яких пропонувалася докорінна адміністративно-політична реформа, що передбачала наступні пункти:

1. Чітке розділення влади: адміністративна, судова і поліцейська.
2. Управління спільне для усіх станів.
3. Господарчо-розпорядча Управа для всіх станів і відповідальна тільки перед судом і суспільством; виборні особи затверджуються не адміністративною владою, а виборчим шляхом.
4. Поліцейське управління, яке діє в рамках закону і має тільки охоронну функцію.
5. Кероване законом і гласне цивільне судочинство, гласний по совісті й закону суд присяжних у випадках кримінального судочинства.
6. Безпосередня відповідальність усіх і кожного перед судом.
7. Особиста відповідальність всіх посадовців за невиконання ними своїх обов'язків без права апелювати до розпоряджень вищого керівництва.
8. Запровадження нових, «міцних» і суворих заходів щодо підтримки приватного та державного кредитування [66, с. 3].

Як бачимо, вимоги російського дворянства мали чітко виражену ліберальну орієнтацію і передбачали лібералізацію суспільних відносин. Попри це, як слушно зауважує О. Моргун, у середовищі демократів сформувалася досить тенденційна оцінка цього руху. На думку дослідника, вона стала результатом поширення неправдивої інформації, через чітко виражений класовий характер інституалізованого лібералізму, в тому числі й на теренах України [133, с. 56]. В демократичному середовищі швидко утвердилася думка про те, що земство – це «панська установа, в земстві сидять дворяни-землевласники й розмовляють по-російському» – така трафаретна наліпка і таке «клясово витримане» тавро наперед вирішували, якого погляду на земство потрібно триматися правовірним марксистам і демократам; – природно, негативного, зневажливого або ворожого, тай усе!» [133, с. 56].

Зазвичай оминають вивчення земського самоврядування й ідеологи національного руху в Україні. Цей прошарок дослідників вважає, що інституалізований земський рух, був повністю позбавлений національних інтенцій, виражаючи очікування денационалізованого дворянства. Між тим, така точка зору зовсім не задовольняє О. Могуна, який акцентує увагу на тому, що у «земстві поруч з поміщиками-дворянами репрезентовані були також селяни-хлібороби й т. зв. «різничинці», представництво яких становило мало не половину цілого складу земських гласних, ще забезпечувало народний напрямок діяльності земств, завдяки тому, що дворянська курія не була одноманітна щодо національних і соціально-політичних поглядів» [133, с. 56-57]. Окрім того, продовжує свою думку дослідник, не варто ігнорувати й того, що українські дворяни не були світоглядно одностайними, а інколи навіть мали прямо протилежні суспільно-політичні погляди. Так, наприклад, поряд із денационалізованими представниками зросійщеного українського дворянства, зустрічаємо і революціонерів-народовців, серед яких, за твердженням О. Моргуна, особливо впливовими були родини Присецьких, Горбачевських, Селіхових, Богомольців та ін. [133, с. 57]. Всі вони, узагальнює дослідник, добре розуміли, що тільки «дружнім співробітництвом усіх станів і класів, всіх творчих конструктивних сил нашого народу», можна віднайти «придатних форм і засобів для поновлення і розвитку України» [133, с. 56].

Подібну О. Моргуну оцінку земського самоврядування зустрічаємо й у Д. Дорошенка, який, аналізуючи політичну ситуацію в підросійській Україні на початку ХХ ст., неодноразово акцентує увагу на тому, що земства в цей час набули націоналістичних інтенцій, зокрема, досить чіткою була їхня позиція у мовному питанні. В цьому контексті мислитель наводить приклад Золотоносського земства на Полтавщині, яке у 1915 р. «ухвалило клопотатись перед губерніяльною земською управою про допущення української мови в народні школи. В кінці 1916 р. ухвали про потребу української школи винесли повітові миргородські й роменські земські збори» [53, с. 35].

В цілому поділяє вказану позицію і М. Попович, який, досліджуючи соціокультурне значення земського руху з перспективи нашого часу, зауважує,

що після 1863 року «найважливішим елементом громадського життя дедалі більше ставав земський рух, у якому сполучалися реальна суспільно-корисна робота та творення форм громадянського суспільства, що є справжньою базою демократизму» [146, с. 78]. Водночас, український вчений наводить свідчення князя Б. Мещерського про те, що «прийнятий 1864 року закон про земства міністр внутрішніх справ Валуєв задумував як засіб зайняти уми господарськими турботами й «відволікти від політичних мріянь у загальній, так би мовити, сфері» [146, с. 78] і вважає, що ініційований міністром П. Валуєвим указ, вже в час його прийняття передбачав «можливість залучення представників земських з'їздів до законодавчої роботи» [146, с. 78]. Між тим, як зауважує В. Леонтович, П. Валуєв розглядав запровадження органів самоврядування як противагу конституційним прагненням, оскільки повністю підтримував самодержавну владу у єдності із ліберальною програмою [105, с. 236].

Попри те, що ліберальна програма, на яку орієнтувався російський уряд, суперечила заувагам Дж. Локка щодо необхідності розподілу влади, основою якої є конституція, зародження органів самоврядування в Російській імперії стало важливим кроком на шляху розвитку громадянського суспільства. Між тим, подібно до західного лібералізму кінця XVIII – початку XIX ст., дворянство, в Російській імперії, тривалий час побоювалося демократизації суспільного життя, яке, на їх думку призвело до тих суспільно-політичних трансформацій, які розпочалися у європейському суспільстві починаючи від «весни народів» 1848 року. У підсумку цього, подібно до європейських лібералів, провідні російські мислителі миколаївського періоду, загалом поділяючи основні принципи європейської доктрини лібералізму, кінцевою метою історичного розвитку вважали створення моральної й освіченої людської особистості та суспільства, яке максимально відповідає потребам особистості. Так, приміром російський історик Т. Грановський рішуче спростовував притаманну не тільки для російського, а й європейського суспільств, схильність приносити окрему людину в жертву загальній ідеї – соціалістичній, націоналістичній тощо. З цього приводу, у своїх лекціях він неодноразово

зауважував: «Ідеї не індійські божества, яких возять в урочистих процесіях і які тиснуть шанувальників своїх, які кидаються під їх колісниці» [105, с. 237]. Ця, цілком резонна заувага, стосувалася передусім притаманної інтелектуалам ХІХ ст. схильності розглядати пріоритет абстрактної ідеї перед окремою людиною. Очевидно, що це зауваження стосувалося, з одного боку, слов'янофілів, які на думку Т. Грановського люблять не стільки живу *Русь*, скільки вшановують створеного їх власною уявою привида, а з іншого – націоналістичного руху, що після 1848 року набрав небувалих до цього часу обертів не тільки в окремих частинах Російської імперії, а й усій Європі. Спостерігаючи за цим процесом, мислитель писав: «можливо торжество має стане загибеллю кращих плодів цивілізації..., – і водночас із засторогою запитував, – Чи не зруйнує сучасну цивілізацію перемога пролетарів так само як вторгнення варварів зруйнувало цивілізацію античну?» [105, с. 237].

Пріоритет особистості перед державою обґрунтовували й інші представники російського лібералізму. Так, приміром, М. Катков у тогочасній впливовій газеті «Московські Відомості» пише: «Життя наше сповнене було гнилих плодів і зловживань. Причиною тому був, звичайно, не надлишок самостійного розвитку різних життєвих сил, а навпаки придушення їх усіх однією єдиною. Наука? – Чи не було науки, на місці її була бюрократія. Право приватної власності? – Його не було, на місці його панувала бюрократія. Закон і суд? – Суду не було, на місці його була бюрократія. Навіть церква була бюрократизована. Бюрократія має свою сферу, в якій вона безперечно може діяти, приносячи велику користь. Але там, де вона стає на місце інших сил, вона не створює нічого, крім привидів і шкідливих явищ. Так наприклад, – пише далі М. Катков, – наука може процвітати лише там, де вона шанована і користується незалежністю і самостійністю» [105, с. 146].

Інакше кажучи, тогочасні російські ліберали, подібно західним мислителям, висували вимогу лібералізації життя шляхом створення вільних від впливу держави громадських організацій, які забезпечать вільний розвиток, а з ним і процвітання багатьох сфер суспільного життя. З огляду на це, основою започаткованих у 1864 році органів земського самоврядування стала принцип

громадянського суспільства, а не ідея децентралізації державного суверенітету шляхом поділу влади. Поміж тим, земства стали важливим чинником лібералізації суспільного життя, адже покладений в основу виборчої системи становий принцип, як доводить М. Попович, забезпечив представництво різних верст населення [146, с. 79], навіть попри істотні обмеження зумовлені майновим цензом, оскільки представництво у земстві певної групи не могло перевищувати половини.

Розглядаючи земства як різновид громадських організацій, завдяки яким розпочалася лібералізація громадського життя в Російській імперії другої половини XIX ст., все ж не варто ігнорувати того, що земства виконували цілий ряд адміністративних функцій, однак були повністю позбавленні повноважень виконавчої влади. Відповідно, у випадках, коли вони не мали можливості практично реалізувати свої вимоги та постанови, їх представники зверталися до органів влади, що, без сумніву, зумовлювало труднощі у їх діяльності, а відтак породжувало нові вимоги [105, с. 241]. Між тим, у кінці XIX ст., після розпочатої Олександром III реформи самоврядування, вплив дворянства всередині земства істотно зріс, а земства поступово набули адміністративного виміру завдяки притаманній Росії формі «приїтності» губернатора, віце-губернатора, державного прокурора, голови фінансового відомства, голови губернської земської управи тощо. У таких випадках, рішення земств частково прирівнюються до рішень державної влади, у підсумку чого усі прийняті ними постанови стали обов'язковими до виконання.

Зауважимо, що ще до цієї реформи в 1890 році по суті з самого початку свого існування, земства були тими місцями, де прогресивні сили намагалися зорганізуватися і починали працювати на користь лібералізації Росії. Ці елементи ні в якому разі не можна назвати революційними. Навпаки, це були ліберали консервативних тенденцій, прихильники поступового розвитку Росії в ліберальному напрямку, і багато хто з них як раз дуже стримано ставилися до можливості введення конституції в Росії. Реформа дев'яностих років теж не змінила дух земства, в ньому і далі зберігалися ліберальні прогресивні тенденції. Це пояснюється тим, що в рядах земства ліберальні інтенції зазвичай

представлені були дворянами, а оскільки новий закон збільшив якраз участь дворянства в земстві, він ніяк не міг перемогти прогресивних ідей і настроїв, придушити дух незалежності і заглушити переважаючі в земському середовищі ліберальні тенденції. Уряд міг тепер розраховувати лише на призначених їм самим представників селянства як на вірну собі опору в рядах земства, але ці представники були невеликою меншістю і не мали істотного впливу. Таким чином, ліберальні тенденції та й вся взагалі робота земства і саме його існування розглядалися як переддень конституційного ладу [105, с. 242].

Акцентуючи увагу на розвиткові земського руху в Україні, не можна оминати увагою того, що земства були створені тільки на Лівобережній Україні, навіть попри те, що в західній частині Російської імперії, зокрема, у середовищі польського дворянства, ліберальні інтенції проявлялися більш чітко. Поміж тим, у їхньому світогляді були повністю відсутні демократичні інтенції, натомість виразно проявлявся сепаратизм і конституціоналізм, який і став гальмівним чинником розвитку земського самоврядування у західній частині Російської імперії [66, с. 6-8]. Особливо чітко, як зауважує М. Драгоманов, конституційні вимоги з боку польського дворянства проявилися у 1861 р., й передусім в адресованому до російського уряду зверненні, в якому йшлося про те, що поляки позбавлені «всякого легального органу, через який народ міг би безпосередньо звертатися до трону і заявляти свої побажання і потреби» [66, с. 7]. Між тим, продовжує М. Драгоманов, в цьому зверненні поляки відокремили себе від інших недержавних народів Російською імперії заувагою про те, що в «спільноті народів європейських тільки один польський народ позбавлений вільних закладів» [66, с. 7]. Очевидно, що вказане звернення не знайшло підтримки серед свідомих представників інших народів російської імперії, навіть попри те, що російський уряд запровадив для поляків виборні міські ради, губернські ради тощо. Однак, продовжує мислитель, вказані поступки не задовольняли польського дворянства, в середовищі якого продовжували розвиватися сепаратистські інтенції.

Попри усі названі нами особливості, на перших порах, як зауважує М. Драгоманов, польський національно-ліберальний рух, став свого роду джерелом розвитку ліберальної доктрини в Російській імперії. І тільки згодом, у підсумку зростання його сепаратистських інтенцій, розпочалася ідейний розкол в ліберальному русі Російської імперії [66, с. 8]. Очевидно, що саме з цього часу можна говорити про зародження українського лібералізму, який, як вже зауважувалося, був інституалізований у земському самоврядуванні. Наш висновок суголосний зауваженню М. Поповича про те, що саме українські земства показали себе політично найактивнішими. Як приклад, мислитель наводить Харківське земство, представники якого започаткували політизацію земського руху і звернулися до царя з проханням дати народіві конституцію [146, с. 79]. Натомість Чернігівське земство, продовжує свою думку дослідник, характеризувалося українофільськими настроями. Саме його представники увійшли до всеросійського Союзу «Освобождение», котрий намагався розробити заходи для обмеження самодержавства, шляхом розробки та прийняття Конституції [146, с. 79]. Подібні настрої спостерігалися й у Полтавському земстві, провідні представники якого (Ф. Лизогуб, В. Лесевич), сприяли відкриттю першої української школи у селі Денисівці, Крім того, українофільські інтенції представників Полтавського земства проявилися у започаткуванні культурного розвитку краю, а саме: відкритті українських шкіл, організації книгарень, дослідженні української старовини, видавництві книжок українською мовою та загальному культивуванні українського мистецтва [133, с.62].

Етно- та культуротворчі інтенції земського руху в Україні, сприяли постанню цілої плеяди суспільно-політичних постатей, діяльність котрих мала непересічний вплив на розвиток української суспільно-політичної свідомості, а в окремих випадках набувала загальноєвропейського значення. Так, приміром, представником Полтавського земства був відомий український вчений М. Туган-Барановський, який, під впливом робіт економічного лібералізму, сформував власну теорію економічного розвитку. Не вдаючись у її деталі, зацентруємо увагу тільки на тому, що мислитель був цілком і повністю

переконаний у тому, що ключовою «ідеєю сучасної свідомості є сформульована Кантом ідея верховної цінності і, як висновок – рівноцінності людської особистості. Будь-яка особистість, – писав М. Туган-Барановський, – є верховна мета у собі, через що всі люди рівні, як носії святині людської особистості. Це і визначає верховний практичний інтерес, з точки зору якого може бути побудована єдина політична економія: інтерес не робітника, капіталіста або землевласника, а людини взагалі, незалежно від його належності до того чи іншого класу» [37, с. 21.]. Виходячи з цього, соціальним ідеалом мислителя став анархічний комунізм, під яким він розумів устрій, в якому не відбувається поневолення меншості більшістю. Між тим, устрій повністю вільних людей – це, на думку мислителя, ідеал майбутнього до якого людство може ніколи й не прийти, хоча це не підстава для того, щоб не брати його за основу економічної діяльності [13].

Окреслений нами ідеал майбутнього суспільного устрою, на думку М. Тугана-Барановського важливий тим, що, попри істотні відмінності інтересів різних суспільних класів, він стає своєрідною точкою опори у пошуку можливостей «піднятися над цією відмінністю інтересів, знайти таку точку зору, з якої практичні висновки науки повинні бути обов'язковими для всіх суспільних груп, незалежно від їх приватних інтересів» [37, с. 21]. В найближчому часі, найбільш ефективним, на думку М. Тугана-Барановського, може стати досягнення соціалізму, якому притаманний синкретизм державного і синдикального (синдикати – професійні спілки) управління, який зможе примирити свободу особистості із панування спільноти» [13].

Ліберальне осердя зрілих економічних пошуків М. Туган-Барановського, як доводить Т. Бондур, істотно нівелюється у працях останніх років, оскільки в цей час мислитель обґрунтовує «переваги централізованого планового керівництва господарством у поєднанні з свободою кооперативної форми організації виробництва» [13]. Інакше кажучи, в останні роки свого життя, М. Туган-Барановський обстоює думку про те, що у випадках, коли держава є власником і розпорядником всіх суспільних «капітальних благ», однак передає їх частину в тимчасове користування трудових спілок, вона отримує найбільш

ефективне виробництво – трудові колективи зацікавлення виробити якнайбільше суспільних благ, оскільки це забезпечить збільшення частки того продукту, який залишиться після виплати державі, для задоволення власних потреб і на розвиток [13]. На нашу думку, вказана інтенція наукової спадщини вченого була зумовлена специфікою тогочасного суспільно-економічного середовища, яке стало емпіричним тлом економічної теорії мислителя. Окрім того, саме такий підхід забезпечував можливість максимально поєднати народницько-демократичні інтенції української суспільно-політичної думки із вимогами та запитамі часу.

Загалом економічна теорія М. Тугана-Барановського є важливим етапом на шляху формування самобутньої української ліберальної доктрини, основні положення якої можуть стати прийнятними для різних суспільних верств. Важливе концептуальне значення в даному контексті мала й розроблена вченим структура особистісної мотивації, невіддільною складовою якої, як доводить мислитель, є потреби негосподарського походження, серед яких, на думку М. Тугана-Барановського, чи не головне значення посідають релігія і патріотизм. Так, приклад, у роботі «Психологічні фактори суспільного розвитку» мислитель зауважував, що національність «часто є крайньою межею для симптоматичних почуттів сучасної людини», а релігія «була і залишається до нинішнього часу одною з наймогутніших історичних сил» [75, с. 264-265]. Інакше кажучи, український вчений, на противагу своїм європейським попередникам, доводив непересічне значення колективної ідентичності в мотиваційній сфері людини, що з необхідністю відображалось і у її господарській діяльності.

Суб'єктивістська орієнтація в світогляді ліберально орієнтованої української інтелігенції, навіть попри українофільські настрої, зумовлювала світоглядний розрив багатьох дослідників із орієнтованими на сепарацію українських вчених. Так, приміром, на противагу М. Тугану-Барановському, ліберальне осердя світогляду якого мало точки дотику із національно орієнтованими мислителями, що дало йому можливість проявитися у суспільно-політичній практиці, як генеральному секретарю фінансів, а згодом

прийняти активну участь у створенні Українського Товариства Економістів, ВУАН тощо, М. Ковалевський, будучи чи не першим класичним українсько-російським лібералом, приклав чимало зусиль для лібералізації суспільно-політичних відносин у Російській імперії й, попри знайомство з багатьма провідними українськими суспільно-політичними діячами, й передусім М. Туганом-Барановським, М. Грушевським, зосередив свої сили на проблемі децентралізації державного суверенітету шляхом запровадження конституції та поділу влади. Ця інтенція стала закономірним результатом розвитку земського самоврядування, сила та вплив якого на початку ХХ ст. істотно зросли, а в окремих випадках набули радикального виміру, як наприклад Союз «Освобождения», у підсумку чого у 1905 році на порядок денний суспільного життя у Російській імперії було поставлене питання конституції, оцінку проекту якої, посеред інших мислителів, й передусім П. Мілюкава, здійснював М. Ковалевський [105, с. 353]. Між тим, зроблені ним, та іншими вченими та суспільно-політичними діячами, зауваги, зокрема, вимога щодо чіткого розділення законодавчої, виконавчої та судової влади, а також необхідність співвіднесення дій монарха із вимогами законодавства, так і не були прийняті.

Не полишав М. Ковалевський і вирішення національного питання. Так, приміром, з 1907 року, будучи представником Державної Думи, М. Ковалевський домагається проведення адміністративної реформи в Російській імперії, за якої недержавні народи отримають автономію. Окрім того, мислитель співпрацює з українською фракцією в Думі, водночас очолюючи редакційну колегію енциклопедичного видання «Український народ в минулому та майбутньому» [16].

Будучи знайомим як з провідними західноєвропейськими мислителями, так і панівними у західноєвропейському інтелектуальному дискурсі ідеями, мислитель, попри дружні відносини з М. Грушевським, відстоював пріоритет особистості не тільки перед державою, а й будь-якими історичними надособистісними силами на зразок класу, нації чи етнічної спільноти. Він вважає, що єдиною і первинною реальністю у соціальному житті є індивід із його пристрастями, прагненнями, невдачами та страхами. З огляду на це,

М. Ковалевський переосмислює базові принципи європейського лібералізму і зауважує, що «... про цілі держави нема потреби говорити, але є необхідність говорити про межі державного втручання. І не важко показати, що з цього питання безумовних істин вивести не можна. Те, що було добрим на певному рівні розвитку культури, стало поганим на іншому рівні розвитку. Разом з процесом розвитку суспільства змінювалося відношення держави до того, які сфери суспільства та особистого життя громадян підлягають її втручанням і які не підлягають» [87, с. 184-185]. Інакше кажучи, мислитель, використовуючи історично-порівняльний метод, на наш погляд, цілком резонно акцентує увагу на тому, що межі впливу держави визначаються особливостями розвитку суспільства. Поміж вказаним, дослідник акцентує увагу на тому, що сфера впливу держави визначається не тільки історично сформованими особливостями внутрішньої політики, а й впливом міжнародних інституцій та права. «Хоча самовизначеність і складає суттєву ознаку державної влади, – пише з цього приводу мислитель, – але є деякий контроль і за цією самовизначуваною владою, контроль зі сторони міжнародного союзу... Міжнародні інтереси вимагають, щоб ця самовизначеність, хоча б до певної міри була звужена» [87, с. 121-122].

Загалом поділяючи ключові ідеї західноєвропейського лібералізму щодо специфіки взаємовідносин між державою та індивідом, М. Ковалевський водночас акцентує увагу ще на одному, цікавому, на наш погляд, моменті. Зокрема, мислитель доводить, що «розширення функцій держави не мало завжди своїм наслідком скорочення сфери автономії особистості, але поряд і всюди мало своїм наслідком скорочення сфери втручання в особисту свободу таких союзів, як сім'я, таких союзів, як рід, таких союзів, як община, таких союзів, як стани, цехи тощо» [87, с. 183]. Погодьтеся, зауважує дослідник, що коли «ви зустрінетесь з виданням закону, за яким священник, втративши свою дружину, не повинен залишатися вдівцем чи поступати в монастир, а може завести другу жінку, знову ви будете мати справу з розширенням сфери свободи особистості, хоч і не послідує скорочення сфери державного втручання» [87, с. 184]. Цей, та багато інших прикладів, приводять мислителя до думки про те,

що тільки «шляхом скорочення сфери втручання інших, конкуруючих з державою союзів, може бути розширена сфера автономії особистості» [87, с. 184].

Зроблені М. Ковалевським зауваження не були голосливим теоретизуванням, а ставали важливим базисом для обґрунтування думки про важливе соціальне значення держави, яка має опікуватися проблемами забезпечення права людини на працю, на освіту та й усю гуманітарну сферу загалом. Ці висновки, цілком суголосні загальним позитивістським інтенціям наукової спадщини М. Ковалевського й, зокрема, заувагам А. Сміта щодо ролі та значення держави [176, с. 648]. Подібні роздуми зустрічаємо і в працях одного із найбільш ліберально налаштованих представників української суспільно-політичної думки кінця ХІХ – початку ХХ ст. Б. Кістяківського. Подібно до інших українських дослідників, його світогляд формувався під впливом робіт тих провідних європейських та українських (зокрема, М. Драгоманова) мислителів, котрі зосереджували увагу на проблемі звільнення особистості з-під тиску держави. Перебуваючи тривалий час за кордоном, Б. Кістяківський спостерігав за тим, як самодержавні монархічні форми держави, які, на його думку, є пережитком феодальних відносин зникають з політичної арени світу, поступаючись місцем державам, функція яких полягає у забезпеченні спокою та добробуту своїх громадян. З огляду на це, мислитель прийшов до висновку, що «основу міцного правопорядку повинна становити свобода особистості і її недоторканність» [83, с. 256]. Адже, попри те, що окремо взята людина, «видається незначною величиною в порівнянні з державою, насправді виявляється найбільш сильною для неї противагою. Пояснюється це тим, що окрема людина є, з певного погляду, єдиною цілком реальною підставою усякого суспільного і державного життя» [85, с. 283]. Вказаний принцип, на думку Б. Кістяківського, є тим незмінним імперативом, на якому вибудовується уся система суспільно-політичних та правових відносин.

Розглядаючи особистість як основу та останню мету політико-правової діяльності, Б. Кістяківський доводив необхідність обмеження повноважень

держави, функції якої мають бути зведені до забезпечення максимального добробуту та прав громадян «У правовій державі, – пише з цього приводу мислитель, – влада має визначені межі, яких вона не повинна і правовим чином не може переступати. Обмеженість влади в правовій державі створюється визнанням за особистістю невіддільних, непорушних і недоторканих прав» [85, с. 328]. Іншими словами, на думку Б. Кістяківського, модерна держава має позбутися деспотичної форми завдяки прийняттю Конституції, яка окреслить сферу самовизначення особистості шляхом забезпечення базових прав громадянина.

Порівнюючи абсолютизм з республікою і конституційною монархією, Б. Кістяківський, надає рішучу перевагу останнім. Це й не дивно, адже, на його думку, саме необмеженість влади, формує, детально висвітлену Т. Гоббсом, звірину зовнішності владних структур. Іншими словами, абсолютизм призводить до політичного безправ'я та адміністративного свавілля. Поліцейська держава, проголошуючи своєю метою забезпечення громадського порядку і спокою, робить нестерпним життя людей. Обмежуючи свободу індивіда, вона вбиває будь-яку особисту і суспільну ініціативу і самостійність, замінюючи їх формальною і дріб'язковою регламентацією. Абсолютистська влада бореться з проявами невдоволення, з боку громадян і не допускає при цьому незалежних спілок та організацій. Тим самим в суспільстві сіється дезорганізація. Поліцейська держава терпить крах в спробах насадити законність, оскільки, як стверджує мислитель, при загальній політичній безправності, законність – це ілюзія. Її здійснення можливе лише завдячуючи свободі критики будь-яких дій влади та суворого контролю за ними, що неможливо без надання громадянам політичних прав і свобод. Такий державний устрій, виносить вердикт вчений-ліберал, не може бути довговічним – неминуче встановлення демократичного ладу, який створюється в результаті народної революції.

Зауважимо, що загальна негативна оцінка насильницьких шляхів реалізації політичних прагнень, у творчості Б. Кістяківського, поєднувалася з тверезою оцінкою тогочасної ситуації. Зокрема, мислитель в боротьбі між класами й

соціальними групами вбачав головний фактор суспільного розвитку. Так, перехід від феодального абсолютизму до буржуазного демократизму він розумів як процес поступового підпорядкування держави праву. Між тим, Б. Кістяківський неодноразово акцентував увагу на тому, що конституційні держави, розвиток і утвердження яких він спостерігав на тогочасній політичній арені світу, як правило, не відразу стають правовими, тобто погоджують свою діяльність з проголошеними принципами. Правова держава, де населенню дійсно забезпечені основні права, обіцяні конституціями й деклараціями – це, зазвичай, найвищий ступінь розвитку конституційної держави.

Розшифровуючи поняття правової держави, Б. Кістяківський наголошував на співвідношенні інтересів суспільства та індивіда, вважаючи цю проблему похідною від проблеми співвідношення права і держави. На думку мислителя, перехід суверенної влади до народу сам по собі не захищає інтереси особистості. З метою забезпечення індивідуальних прав необхідно домогтися також обмеження сфери діяльності держави, що і досягається у правовій державі. Тут верховна влада, навіть якщо вона цілком належить народу, не абсолютна, а певним чином обмежена в тому сенсі, що не може зазіхати на невіддільні права і свободи громадян.

Дещо дивно, але першим і найбільш важливим правом, яке має гарантуватися державою, на думку Б. Кістяківського є свобода совісті або ж релігійна свобода. «Серед цих невіддільних, безпосередньо властивих людині прав, на першому місці, – зауважує вчений, – стоїть свобода совісті. Вся сфера думок, переконань і вірувань повинна стати недоторканою для держави. Звідси виникає визнання релігійної свободи, тобто свободи вірити й не вірити, змінювати релігію, створювати свою власну релігію і оголошувати себе не належним до жодного віросповідання; сюди ж треба віднести свободу культів, тобто право для всіх віросповідань відправляти своє богослужіння» [85, с. 328]. Свобода совісті пов'язана не тільки з внутрішнім світом особистості, а й із свободою зовнішніх проявів релігійних уподобань. Таким чином, право на свободу совісті реалізується завдяки гарантуванню державою права на свободу слова. «Людина, – пише мислитель, – має право не тільки думати, як їй

завгодно, і вірити, у що їй завгодно, вона має також право вільно висловлювати свої думки та переконання, проповідувати свої вірування, відстоювати й поширювати їх шляхом усного та друкованого слова» [85, с. 328]. Водночас, свобода слова, продовжує свою думку Б. Кістяківський, межує із недоторканністю права на свободу зібрань і свободу спілок або організацій. «Без свободи спілкування, – пише він, – не може відбуватися навіть простий обмін думок і поглядів. Тому серед невіддільних прав особистості, визнаних в правовій або конституційній державі, одним з найістотніших прав є свобода спілок і свобода зібрань» [85, с. 328].

Недоторканність прав людини, на думку Б. Кістяківського, полягає в тому, що «державна не має права обмежувати або порушувати суб'єктивні публічні права своїх громадян: так звані цивільні права та свободи особистості й всі витікаючі з них громадські свободи непорушні для держави, й не можуть обмежуватися ніяк інакше, ніж через суд» [85, с. 285]. При цьому, зауважує мислитель, система винятків із загального принципу недоторканності прав людини повинна бути чітко визначена в законодавстві, а єдиною достатньою підставою для такого обмеження хоча б деяких прав людини, може бути тільки право іншої людини.

Як бачимо, за Б. Кістяківським, єдиною надійною гарантією свободи особистості є «обмеження самої влади, тобто знищення абсолютності і необмеженості її», встановлення «відомих принципів і правових відносин, яких державна влада не може порушувати» [85, с. 285]. Водночас, мислитель доводить, що обмеження державної влади позитивно позначається на її здатності приймати зважені, продумані рішення через зменшення сфери регулювання. Більш того, юридичне обмеження влади часто надає їй в сприйнятті народу більший авторитет і силу, адже людина набагато більше схильна довіряти державі, яка володіє обмеженою владою, що часто призводить до добровільного дотримання законів та інших вимог. Відповідно, сама держава може отримати переваги з факту обмеженості власної влади правами людини.

Обґрунтовуючи базові права людини, мислитель, водночас, дистанціюється від висвітлення проблеми рівності усіх громадян, що, на наш

погляд, стало даниною часу та своєрідністю соціальної бази ліберального руху в Російській імперії. Між тим, іманентно ця проблема присутня в творчості мислителя, зокрема, у його спробі поєднати ліберальні та соціальні принципи, що виразно проявляється у спробі обґрунтувати право людини на достатній життєвий рівень, включаючи забезпечення їжею, одягом і житлом. На думку мислителя, соціальні права виступають економічними гарантіями людської свободи. «Поряд з громадянськими та політичними правами, – пише він, – повинні бути поставлені права соціальні, поряд зі свободою від втручання держави у відому сферу особистого та суспільного життя, і з правом на участь в організації та напрямки державної діяльності має бути поставлене право кожного громадянина вимагати від держави забезпечення йому нормальних умов економічного і духовного існування» [85, с. 288]. Показово, що забезпечення гідного життя населення, мислитель покладає на державу, яка зобов'язана не тільки забезпечити громадянам свободу від свого втручання, а й надавати їм активну допомогу.

Необхідність цілеспрямованої діяльності уряду на забезпечення достатнього життєвого рівня громадян, за твердженням самого Б. Кістяківського є логічним результатом ліберальних поглядів – держава зобов'язана створити умови для вільного, гармонійного розвитку своїх громадян, не перешкоджати їх становленню і вдосконаленню, що, як відомо, не можливо зробити без забезпечення відповідного життєвого рівня. На практиці ж будь-яке втручання держави в приватне життя і ринкову економіку, навіть заради встановлення загального блага, призводить до встановлення над громадянами опіки та виховання, державна влада все більше вважає себе вправі визначати, що шкідливо і що корисно для людини, і встановлювати все більше обмежень для її вільного вибору.

Тривалий час розробляючи правові аспекти лібералізації суспільно-політичних відносин, в тому числі й Російській імперії, Б. Кістяківський не оминув своєю увагою українське питання. Зокрема, на протипагу ряду представників російського лібералізму, мислитель неодноразово наголошує на тому, що асиміляційна політика російського уряду, у єдності зі спільністю

релігійного життя, не призвели до культурної єдності українського та російського народів. «Залишається визнати, – писав він, – що народу українському властива особлива воля чи якась містична сила, що спонукає його відстоювати свою самобутню національну індивідуальність. Ця воля і виявляється в окремих представників українського народу у різній формі – та в одних з більшою, в інших з меншою силою. Визнавши це, ми, звичайно, не роз'яснюємо цю культурно-історичну загадку, а лише інакше формуємо її. Отже, якщо прагнення України до своєї самобутньої культури є Божою справою, то жодні земні сили його не поборють. ...Всякий істинно культурний рух є вияв Духу Божого у людині й тому він святий, а насилля над ним є гріх» [187, с. 146].

Визнання права українського народу на самобутній розвиток культурної своєрідності, у свідомості Б. Кістяковського тривало поєднувалося із наднаціональними ліберальними принципами, реалізація яких могла і мала забезпечити вільний і всесторонній розвиток кожної особистості та солідарних інтересів людей [82]. Між тим, після проголошення Центральною Радою створення Української Народної Республіки, Б. Кістяківський переїжджає з Москви до Києва, де активно включається у розбудову української державності.

Підсумовуючи, необхідно зазначити, що суспільно-політичні та правові погляди Б. Кістяківського сформувалися під впливом політичних реалій в Російській імперії ХІХ ст. та тих цивілізаційних змін, які відбувалися у тогочасній Європі. Між тим, навіть через століття вони залишаються актуальними для української суспільно-політичної думки, де, на жаль, пріоритет особистості перед суспільством і тим паче державою так і не став категоричним імперативом. Ймовірно саме тому, перманентні політичні, правові та соціальні реформи, досі не змогли зумовити докорінних соціокультурних трансформацій. Крім того, більшість сучасного українського населення залишається позбавленою права та можливості реалізувати або навіть захистити свої власні права, а з ними й своє право на самореалізацію.

Висновки

- Актуалізація принципу федералізму в українській суспільно-політичній думці XIX ст., була зумовлена специфікою тогочасної української історичної свідомості, і, попри універсалістський характер федералізму, мала мало спільного із ліберальною доктриною, а була визначена орієнтаціями національного руху – в часи тематизації українського питання, надзвичайно гостро стояло питання про те, що українці не мають схильності до розбудови власної держави. З огляду на це, федерація, в межах якої можливий вільний розвиток української культури, видавалася оптимальним варіантом політичного розвитку.

- Показано, що підсумку тематизації самобутнього українського культурного простору, яка здійснювалася крізь призму обґрунтування етнопсихологічних відмінностей українців, в інтелектуальному дискурсі XIX – початку XX ст., утвердилася думка, що лібералізм, як духовна настанова, став невіддільною рисою української ментальності. Між тим, у дисертаційному дослідженні аргументовано доведено, що, з огляду на премодерний характер суспільно-політичного життя українців, їхній індивідуалізм та схильність до свободи проявлялася так само як і в інших премодерних суспільствах, тобто у вигляді індивідуалізованих груп, які повністю поглинули окрему особистість, а відтак її свобода проявлялася тільки в контексті певного визначеного «Ми». На цьому тлі підкреслено, що головною духовною настановою українців став не лібералізм, а консерватизм, який істотно підкріплював двоєвірний характер української релігійності.

- Виявлено, що в інтелектуальному дискурсі першої половини XIX ст. чітко проглядається пріоритет спільноти над особистістю, що, як показано у дисертації, стало закономірним результатом, з одного боку, суспільно-політичного буття українського народу, а з іншого – націоналістичних інтенцій суспільно-політичної думки цього періоду.

- Ліберальні інтенції в українській суспільно-політичній думці XIX ст. вперше проявляються у творчості М. Драгоманова, який обґрунтовує пріоритет

особистості над спільнотою, не відсторонюючись при цьому від національних проблем. Зокрема, на противагу своїм попередникам, мислитель доводив, що головною причиною української бездержавності були не стільки особливості ментальності, як денаціоналізація еліти, що, однак не призвело до втрати української ідентичності серед простонароддя, яке було соціальним тлом української нації.

- Утвердження принципу федералізму у творчості М. Драгоманова стало закономірним результатом притаманних його філософії ліберальних орієнтацій, які поєднувалися з критикою суперечливих, на його погляд, концептів «національного характеру», «народна вдача», через які людина поневолювалася більше, ніж за умови децентралізованої суспільно-політичної організації в межах чужої держави. Водночас, виявлено, що М. Драгоманов не спростовує права кожної нації на самостійне політичне існування за умови якщо така держава не гальмує розвитку окремої особистості.

- На тлі ліберально орієнтованої суспільно-політичної думки М. Драгоманова, виявлено, що ліберальна доктрина, попри свої універсалістські інтенції, не суперечить національному принципу у тому випадку, коли нація розглядається як територіальна спільнота, представники якої вільно об'єднуються для реалізації спільних інтересів. Натомість пріоритет етнічного принципу в національному питанні сприяє високому рівню централізації спільноти навколо певних наперед заданих цінностей, тим самим нівелюючи можливість вільного розвитку окремої особистості, з чим не міг погодитися мислитель.

- Показано, що порушення етнографічного принципу у запропонованому М. Драгомановим проекті децентралізації Російської імперії є досить перспективним для тогочасних держав, оскільки вона, з одного боку, сприяла сегментації ідентичності за членством у безлічі асоціацій та груп, а з іншого – знижувала рівень загрози тогочасним багатонаціональним імперіям з боку етнічно забарвленого сепаратизму.

- Попри прогресивний характер поглядів М. Драгоманова вони не отримали належної підтримки серед його сучасників, які акцентуючи увагу

специфіці російської політичної традиції, ключовою рисою якої був централізм, доводили утопічність його політичної програми, водночас погоджуючись із тим, що вільний розвиток культури можливий в межах чужої держави.

- Попри несприятливі суспільно-політичні умови Російської імперії, у другій половині ХІ ст. розпочалася інституалізація ліберального руху спочатку у вигляді дворянських зібрань, які вимагали докорінної адміністративно-політичної реформи й, що важливо, конституції, а згодом – земського руху, який на теренах України не був позбавлений національних інтенцій і проявився в активній діяльності спрямований на розвиток української освіти та збереження української культури.

- Виявлено, що властиве українському земському руху українофільство не стало підвалиною для демократизації суспільства з огляду на домінування станового принципу його формування – привілейовані верстви населення російської імперії, так само як і у Західній Європі побоювалися того, що демократизація суспільства, призведе до того, що на зміну самодержавству прийде тиранія більшості, яка зруйнує усі здобутки цивілізації.

- Своєрідність російсько-українського земського лібералізму ХІХ ст. полягає в тому, що ліберали прагнули лібералізувати усі сфери життя шляхом створення вільних від впливу держави громадських організацій, які забезпечать вільний розвиток, а з ним і процвітання багатьох сфер суспільного життя. Між тим, на противагу західному лібералізму, на теренах російської імперії, розвиток громадянського суспільства шляхом децентралізації влади не передбачав децентралізації державного суверенітету шляхом поділу влади.

- Український земський рух став світоглядним та інституційним тлом для постання цілої плеяди українських інтелектуалів та суспільно-політичних діячів, які відповідаючи злободенні проблеми, намагалися задовольнити інтереси усіх класів і прошарків населення не тільки на світоглядному, а й суспільно-політичному рівнях завдяки забезпеченню максимальної особистої свободи. На цьому тлі розкрито зміст економічного лібералізму М. Тугана-Барановського, який, за умови практичного впровадження, міг знівелювати класове протистояння, заклавши водночас підвалини для розвитку держави

«загального блага». Поряд з іншим виявлено, що економічний лібералізм М. Тугана-Барановського став вдалою спробою поєднати народницько-демократичні інтенції української суспільно-політичної думки з вимогами та запитами часу

- Унікальним та самобутнім проявом українсько-російського лібералізму стала соціально-філософське вчення М. Ковалевського, який, підкреслюючи пріоритет індивіда перед спільнотою, акцентував увагу не тільки на репресивності держави, а й ряду інших суспільних інститутів, які поневолюють окрему особистість більше, ніж держава. З огляду на це, мислитель обґрунтовував, з одного боку, необхідність конституційної реформи, яка обмежить свавілля держави, а з іншого – необхідність з боку держави обмежити сферу впливу суспільних інститутів та забезпечити соціальні гарантії для кожної людини.

- Виявлено, що від початку ХХ ст. в україно-російській ліберальній думці актуалізується питання конституції та прав людини, які розглядаються як запорука і найвищий ступінь розвитку правової держави, в межах якої, як показав Б. Кістяківський, природні права і свободи громадян є тим необхідним тлом, на якому формуються суспільні відносини. Реалізація цього проекту можлива тільки за умови обмеження сфери діяльності держави, особливо в тому випадку, коли влада цілком і повністю належить народу. Поряд з іншим показано, що в межах російського лібералізму зберігалось упереджене ставлення до влади народу, яка породжує жорсткі форми тиранії, в той час як конституційна монархія, шляхом децентралізації влади здатна гарантувати їх повною мірою.

ВИСНОВКИ

- Виявлено, що в сучасному українському інтелектуальному дискурсі спостерігається дефіцит праць присвячених вивченню історії та теорії лібералізму та підкреслено, що така ситуація зумовлена, з одного боку, збереженням радянських національних стратегій та практик у суспільно-політичному житті, а з іншого – відсутністю належної символічної політики, яка б дала змогу ознайомити широкий український загал з суспільно-політичними доктринами, які забезпечили стабільність та добробут європейського соціуму.

- Вихід з перманентної соціальної, політичної та мілітарної кризи українського суспільства за умов низького економічного розвитку можливий завдяки формуванню такої символічної політики, яка забезпечить консолідацію українського соціуму і разом визначить вектор цивілізаційного розвитку українського соціуму у підсумку формування відповідної часу аксіологічної сітки. На цьому тлі показано актуальність і своєчасність вивчення своєрідності тих політичних ідеологій, які визначили добробут європейського суспільства та можливості їх розвитку на теренах України.

- Спростовано наявні у сучасному інтелектуальному дискурсі підходи, в межах яких витоки лібералізму вбачаються у культурі та світогляді премодерну. На цьому тлі показано, що в античний період людина була повністю підпорядкована міфологічному світогляду, який, визначаючи все життя людини, не сформував підвалин для утвердження особистої свободи. Поряд із вказаним виявлено пріоритет полісу, як колективного цілого, перед окремою особистістю, цінність якої визначалася тільки її громадянською активністю в межах колективу (полісу).

- Зміна принципів колективної ідентичності у римській культурі відкрила можливість для вертикальної та горизонтальної мобільності індивіда, однак не призвела до утвердження принципів рівності та свободи індивіда, значення якого визначалося рівнем підпорядкування його власних інтересів, державі. Таким чином, людина в античному світі розглядалася тільки як

додаток до конкретного онтологічного буття, специфіка тлумачення якого визначала принципи й пріоритети життя кожної людини.

- Виявлено, що середньовічна людина не розглядається як первинний продукт соціального життя, а визначається через співпричетність Богу та соціальній групі, а тому емансипація, яка відбулася в епоху середньовіччя не призвела до постання теорій, в межах яких обґрунтовувалися концепти індивідуальної свободи чи соціальної рівності. На цьому тлі спростовано можливість вбачати витoki ліберального світогляду у період Середньовіччя.

- Показано, що перші зрушення в сторону лібералізації суспільного життя відбулися в епоху Відродження через те, що істотні економічні трансформації, які розпочалися в цей час, потребуючи нового світоглядного підґрунтя, зумовили переосмислення базових принципів християнського віровчення, у підсумку чого був відкритий безмежний творчий потенціал окремої людини, яка, звільняючись з-під влади колективного цілого, часто залишалася позбавленою конструктивної соціально-орієнтованої програми власних дій. У стихійній ренесансній інтенції до емансипації, яка ще довгий час не могла отримати свого концептуального оформлення, є всі підстави вбачати соціокультурні підвалини лібералізму. На тлі аналізу ренесансних утопій, обґрунтовано протоліберальний характер ренесансного світогляду.

- У ході історико-філософської та соціокультурної ретроспективи політичної філософії модерну, виявлено, що зародження ліберальних ідей відбулося внаслідок переосмислення протестантською теологією місця та ролі людини в світі, що, у поєднанні з процесом секуляризації, сформувало підвалини для емансипації людини з-під влади соціальних та родових зв'язків, заклавши тим самим підвалини формування концепту «природного стану людини» та суспільної угоди, з метою збереження миру, добробуту та справедливості. Вказані ідеї отримали своє концептуальне оформлення у політичній філософії Т. Гоббса, який, розглядаючи людину, як творця та базовий елемент соціального простору, не вважав її тієї цінністю заради якої має працювати держава.

- Концептуалізовані Т. Гоббсом ідеї – рівність, свобода та суспільна угода тощо, набули ліберального забарвлення у творчості Дж. Локка, який позбавив людину статусу «lupus» та, поставивши її у центр власної соціальної теорії, визнав її природні права найвищою цінністю, тим самим ставши теоретиком ліберальної філософії. Остання, попри наявні у політичній філософії дискусії, головною цінністю вважала людину, а тому прагнула у залежності від конкретно-історичної, економічної, громадянської чи політичної ситуації, забезпечити її право на свободу та рівність (які, до речі, в період виникнення ліберальної філософії, були практично синонімічними й тільки сьогодні набули чіткої змістової відмінності), або ж забезпечити її право на власність.

- Показано неоднозначність ліберальних підходів до тлумачення свободи та підкреслено, що лібералізм, у період свого зародження, відстоював право на негативну свободу, яка есплікувалася не стільки як конструктивна програма розвитку соціуму, скільки як інтенція на руйнування усталеного соціального порядку. Утвердження негативної свободи в конкретно-історичному вимірі, не призвело до встановлення дійсної рівності, зумовлюючи переосмислення базових принципів лібералізму, у підсумку чого, індивідуальна свобода починає розглядатися вже не тільки крізь призму індивідуальних прав, а як головна умова добробуту спільноти.

- Чільна увага інтелектуального дискурсу до проблеми свободи, яка проглядається у синхронному та діахронному вимірі, зазвичай супроводжується істотними відмінностями у її тлумаченні. Так, на противагу древнім суспільствам, де людина була цілком і повністю підпорядкована колективному цілому, і безпосередньо реалізувала свою свободу, в сучасному світі свобода, і особливо у її ліберальному тлумаченні проявляється крізь призму індивідуальних прав на приватне життя. Водночас, підкреслюється, що реалізація політичної свободи ніколи не відбувається прямо, а тому люди зазвичай не відчувають свого політичного впливу.

- Показано, що запропоноване Д. Г'юмом функціональне пояснення механізмів соціальної взаємодії стало осердям класичної ліберальної доктрини

в основі якої лежить ідея спонтанної еволюції суспільних інститутів і розуму. Вона виключає «свідомі» революції і «конструктивістське» втручання в облаштування людського співжиття, що ґрунтується на хибних уявленнях про дистрибутивну, раз і назавжди визначену справедливість і позитивну свободу.

- Виявлено різновекторний концептуальний потенціал просвітницької філософії та показано, що в основі світського гуманізму лежить непереборна віра у необхідність звільнення людини від зовнішнього поневолення шляхом створення «ідеального суспільства» на засадах розуму.

- Ліберально орієнтовані мислителі, не були орієнтовані на формування ідеальної соціальної системи, а відтак відшукували такі суспільно-політичні принципи, які б максимально повно реалізували приватні людські інтереси. Відповідно, для питання найбільш ефективного політичного устрою тісно пов'язане із можливістю максимально повно забезпечити особистий інтерес, що може реалізуватися за будь-якого політичного режиму, за виключенням тоталітарних зразків, різновидами яких часто виступають політичні системи сформовані на світоглядному тлі «демократичної традиції». На цьому тлі спростовано вплив філософії Ж.-Ж. Руссо на розвиток ліберальної доктрини та показано відмінність між лібералізмом та демократизмом, які, в період Просвітництва, ще не мали точок дотику.

- Показано, що позірна спорідненість таких базових просвітницьких та ліберальних цінностей як індивідуалізм, егалітаризм, прогресизм не дає можливості говорити про їх світоглядну спорідненість з огляду на специфіку їх тлумачення: по-перше, Просвітництво, на протигагу лібералізму, не було індивідуалістичним у вимірі соціальної атомізації; по-друге, Просвітництво постулювало ідею егалітаризму, в той час як ліберали вважали нерівність головним засобом прогресу. Поміж істотні відмінності у тлумаченні цих двох принципів, Просвітництво і лібералізм внутрішньо поєднує віра у прогрес.

- Виявлено, що у класичному лібералізмі свобода, а не рівність, розглядалася як базова цінність, що забезпечується, з одного боку, завдяки представницькій демократії, а з іншого – засобами громадянського суспільства, яке дає можливість звільнити людину від опіки та впливу державних

інституцій. Інакше кажучи, ліберали розвивали принцип т. зв. «негативної свободи».

- Ліберальна думка XIX ст. характеризувалася спрямованістю поєднати свободу та рівність у підсумку чого, сформувався новий тип «демократичного лібералізму». Його теоретики, чітко усвідомлювали, що демократизація суспільних відносин зумовлює появу нових форм поневолення індивіда, а відтак шукали такі суспільно-політичні механізми, які забезпечать максимальну свободу особистості. Головним засобом вирішення цих проблем міг стати тільки розвиток громадянського суспільства, яке, руйнуючи єдину лінію ідентифікації, знижувало ризик формування «загальної волі».

- На відміну від Європи, де становлення ліберальної доктрини стало результатом закономірного розвитку європейського суспільства у напрямку емансипації індивіда, в Російській імперії ця тенденція сформувалася у підсумку гостро визрілої потреби докорінної реформації суспільних відносин, яка сформувалася під впливом ідей Просвітництва. Виявлено, що протоліберальні інтенції у внутрішній політиці Російської імперії розпочинаються за царювання Катерини II, яка, захопившись концептом «освіченого абсолютизму», започаткувала реформи спрямовані лібералізацією суспільного буття, які, однак, провадилися вкрай вибірково та ситуативно, не зумовивши докорінної трансформації політичного устрою.

- У підсумку протоліберальних реформ Катерини II в Російській імперії сформувалися підвалини для розвитку лібералізму, соціальною базою стало дворянство, якому імператриця надала широкі громадянські права та право власності на землю. Попри зміни, які відбулися в Російській імперії в другій половині XVIII ст., в нас немає підстав говорити про зародки лібералізму, в основі якого лежить індивідуалізм та влада закону, який руйнує підвалини самодержавства.

- Виявлено, що започаткована Катериною II лібералізація суспільного буття мала досить амбівалентне значення для розвитку національного руху на теренах України, оскільки, з одного боку, зруйнувала залишки політичної окремішності українського народу, а з іншого – відкрила шлях для проникнення

у суспільну свідомість привілейованих верств населення ідей лібералізму, тим самим сформувавши соціокультурні підвалини зародження нової провідної верстви, що постала із представників «третього стану», які, поступово знайомлячись з ідеалами та цінностями західноєвропейської цивілізації, заклали фундамент новітньої хвилі національного відродження.

- Виявлено, що етнічно свідоме українське дворянство, яке саме в період правління Катерини II розпочало активну діяльність спрямовану обґрунтувати право українців на автономію не мало ліберальних інтенцій – українська козацька шляхта, висуваючи політичні вимоги апелювала до минулого та не мала космополітичних інтенцій, що суперечило базовим інтенціям класичного лібералізму. Окреслена тенденція дуже чітко проявилася в межах історичної свідомості, де Хмельниччина актуалізувалася в образі «золотого віку», що формувало свого роду прірву між світоглядом української шляхти та лібералізмом, який був орієнтований на стихійний суспільний розвиток.

- Маргіналізація базових принципів лібералізму в українській суспільно-політичній першій половині XIX ст., була зумовлена, з одного боку, специфікою соціокультурного буття українського народу, а з іншого – «неісторичністю» (І. Лисяк-Рудиницький) українців, культура яких поступово зникла під натиском цивілізаційних змін, що сприяло активізації етнічної свідомості, представленій в образі «Ми», що постав на основі цілого комплексу об'єктивних ознак, на тлі яких формувалося почуття інтуїтивної та незмінної єдності спільноти в якій розмивалася конкретна людина.

- Висвітлено специфіку прояву притаманного українській ментальності індивідуалізму та прагнення до свободи та показано, що більшість українців завдяки двоєвірному характеру релігійності зберігали біполярну міфологічну модель світу, в межах якої окремий індивід цілком і повністю розчинявся у колективному «Ми». Поряд іншим обґрунтовано думку про те, що у випадках, коли індивідуалізм все ж таки проявлявся, він завжди був орієнтований на внутрішній світ людини, а відтак мав мало спільного з орієнтаціями на майбутнє, що суперечить базовим принципам лібералізму.

- Український інтелектуальний дискурс першої половини XIX ст., обґрунтувавши етнічну самобутність українського народу та його право на політичне самовизначення, не зумів актуалізувати проблеми окремої особистості, цінність якої визначалася крізь призму національної спільноти, що, у свою чергу, гальмувало утвердження в суспільній свідомості вчення про самоцінності людини. Для націоналізму, й особливо етнічного зразка, свобода нації завжди виступає більш цінною, ніж свобода окремої особистості, що й породило суперечність між націоналізмом і лібералізмом, яка проглядається в українській суспільно-політичній думці від початку XIX ст. до наших днів.

- Попри виразну суперечність принципів лібералізму та націоналізму в українській суспільно-політичній думці, ці доктрини не має підстав розглядати як полярні, що засвідчує історичний та політичний досвід західноєвропейських держав, національна єдність яких забезпечувалася спільною телеологічною метою, яка стала результатом раціонального вибору кожного громадянина.

- Актуалізація принципу федералізму в українській суспільно-політичній думці XIX ст., була зумовлена специфікою тогочасної української історичної свідомості, і, попри універсалістський характер федералізму мала не багато спільного з ліберальною доктриною, а була визначена орієнтаціями національного руху – в часи тематизації українського питання, надзвичайно гостро стояло питання про те, що українці не мають схильності до розбудови власної держави. З огляду на це, федерація, в межах якої можливий вільний розвиток української культури, видавалася оптимальним варіантом політичного розвитку.

- Показано, що підсумку тематизації самобутнього українського культурного простору, яка здійснювалася крізь призму обґрунтування етнопсихологічних відмінностей українців, в інтелектуальному дискурсі XIX – початку XX ст., утвердилася думка, що лібералізм як духовна настанова став невіддільною рисою української ментальності. Між тим, у дисертаційному дослідженні аргументовано доведено, що, з огляду на премодерний характер суспільно-політичного життя українців, їхній індивідуалізм та схильність до свободи проявлялася так само, як і в інших премодерних суспільствах, тобто

крізь призму вигляді індивідуалізованих груп, які повністю поглинали окрему особистість, а відтак її свобода проявлялася тільки в контексті певного визначеного «Ми». На цьому тлі підкреслено, що головною духовною настановою українців став не лібералізм, а консерватизм, який істотно підкріплював двоєвірний характер української релігійності.

- Виявлено, що в інтелектуальному дискурсі першої половини ХІХ ст. чітко проглядається пріоритет спільноти над особистістю, що, як показано у дисертації, стало закономірним результатом, з одного боку, суспільно-політичного буття українського народу, а з іншого – націоналістичних інтенцій суспільно-політичної думки цього періоду.

- Ліберальні інтенції в українській суспільно-політичній думці ХІХ ст. вперше проявляються у творчості М. Драгоманова, який обґрунтовує пріоритет особистості над спільнотою, не відсторонюючись при цьому від національних проблем. Зокрема, на противагу своїм попередникам, мислитель доводив, що головною причиною української бездержавності були не стільки і не стільки особливості ментальності, як денационалізація еліти, що, однак не призвело до втрати української ідентичності серед простонароддя, яке й склало соціальну основу української нації.

- Утвердження принципу федералізму у творчості М. Драгоманова стало закономірним результатом притаманних його філософії ліберальним орієнтаціям, які поєднувалися з критикою суперечливих на його погляд концептів «національних характер», «народна вдача», через які людина поневолювалася більше, ніж за умови децентралізованої суспільно-політичної організації в межах чужої держави. Водночас, виявлено, що М. Драгоманов не спростовує права кожної нації на самостійне політичне існування за умови якщо така держава не гальмує розвиток окремої особистості.

- На тлі ліберально орієнтованої суспільно-політичної думки М. Драгоманова виявлено, що ліберальна доктрина, попри свої універсалістські інтенції, не суперечить національному принципу у тому випадку, коли нація розглядається як територіальна спільнота, представники якої вільно об'єднуються для реалізації спільних інтересів. Натомість пріоритет етнічного

принципу в національному питанні сприяє високому рівню централізації спільноти навколо певних наперед заданих цінностей, тим самим нівелюючи можливість вільного розвитку окремої особистості, з чим не міг погодитися мислитель.

- Показано, що порушення етнографічного принципу у запропонованому М. Драгомановим проекті децентралізації Російської імперії є досить перспективним для тогочасних держав, оскільки такий підхід, з одного боку, сприяв сегментації ідентичності за членством у безлічі асоціацій та груп, а з іншого – знижував рівень загрози тогочасним багатонаціональним імперіям з боку етнічно забарвленого сепаратизму.

- Попри прогресивний характер поглядів М. Драгоманова вони не отримали належної підтримки серед його сучасників, які, акцентуючи увагу на специфіці російської політичної традиції, й, особливо, притаманного їй централізму, доводили утопічність його політичної програми, водночас погоджуючись із тим, що вільний розвиток культури можливим і в межах чужої держави.

- Попри несприятливі суспільно-політичні умови Російської імперії, у другій половині ХІ ст. розпочалася інституалізація ліберального руху спочатку у вигляді дворянських зібрань, які вимагали докорінної адміністративно-політичної реформи й, що важливо, конституції, а згодом – земського руху, який на теренах України не був позбавлений національних інтенцій і проявився в активній діяльності спрямований на розвиток української освіти та збереження української культури.

- Виявлено, що властиве українському земському руху українофільство не стало підвалиною для демократизації суспільства з огляду на становий принцип їх формування – привілейовані верстви населення російської імперії, так само, як і у Західній Європі побоювалися того, що демократизація суспільства, призведе до того, що на зміну самодержавству прийде тиранія більшості, яка зруйнує усі здобутки цивілізації.

- Своєрідність російсько-українського земського руху ХІХ ст. полягає у прагненні лібералізувати усі сфери життя шляхом створення вільних від

впливу держави громадських організацій, які забезпечать вільний розвиток, а з ним і процвітання багатьох сфер суспільного життя. Між тим, на противагу західному лібералізму, на теренах російської імперії, розвиток громадянського суспільства шляхом децентралізації влади не передбачав децентралізації державного суверенітету шляхом поділу влади.

- Український земський рух став світоглядним та інституційним тлом для постання цілої плеяди українських інтелектуалів та суспільно-політичних діячів, які відповідаючи на злободенні проблеми, намагалися задовольнити інтереси усіх класів і прошарків населення не тільки на світоглядному, а й суспільно-політичному рівнях шляхом забезпечення максимальної особистої свободи. На цьому тлі розкрито економічний лібералізм М. Тугана-Барановського, який, у підсумку докорінних економічних реформ, міг знівелювати класове протистояння, заклавши водночас підвалини для розвитку держави «загального блага».

- Унікальним та самобутнім проявом українсько-російського лібералізму стала соціально-філософське вчення М. Ковалевського, який підкреслюючи пріоритет індивіда перед спільнотою акцентував увагу не тільки на репресивності держави, а й ряду інших суспільних інститутів, які поневолюють окрему особистість більше, ні держава. З огляду на це, мислитель обґрунтовував, з одного боку, необхідність конституційної реформи, яка обмежить свавілля держави, а з іншого – необхідність з боку держави обмежити сферу впливу суспільних інститутів та забезпечити соціальні гарантії для кожної людини.

- Виявлено, що від початку ХХ ст., в україно-російській ліберальній думці, актуалізується питання конституції та прав людини, які розглядаються як запорука в найвищій ступінь розвитку правової держави, в межах якої, як показав Б. Кістяківський, природні права і свободи громадян є тим невіддільним тлом на якому формуються суспільні відносини. Реалізація цього проекту можлива тільки за умови обмеження сфери діяльності держави, особливо в тому випадку, коли влада цілком і повністю належить народу. Поряд з іншим показано, що в межах російського лібералізму зберігалось упереджене

ставлення до влади народу, яка породжує жорсткі форми тиранії, в той час як конституційна монархія, шляхом децентралізації влади здатна гарантувати їх повною мірою.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абрамов М.А. Проблема свободы и свобод в Британской философии века Просвещения [Электронный ресурс] / М. Абрамов. – Режим доступа: <http://krotov.info/history/17/1690/1690abra.html>
2. Августин Аврелий (блаженный) О граде Божьем [Электронный ресурс] / Августин Аврелий. – Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-grade-bozhem/11
3. Анри М. Идея государства. Критический опыт истории социальных и политических теорий во Франции со времени революции [Электронный ресурс] / Мишель Анри. – Режим доступа: http://velib.com/read_book/mishel_anri/ideja_gosudarstva_kriticheskijj_opyt_i_storii_socialnykh_i_politicheskikh_teorijj_vo_francii_so_vremeni_revoljucii/
4. Антонович В. Три національні типи народні [Електронний ресурс] / В. Антонович. – Режим доступа: <http://litopys.org.ua/anton/ant03.htm>
5. Антонович В. Моя сповідь : вибрані іст. та публіцист. твори [Електронний ресурс] / В. Антонович. – К. : Либідь, 1995. – Режим доступа: <http://litopys.org.ua/anton/ant.htm>
6. Антонович В. Характеристика деятельности Богдана Хмельницького [Електронний ресурс] / В. Антонович // Антонович В. Моя сповідь : вибрані іст. та публіцист. твори. – К. : Либідь, 1995. – Режим доступа: <http://litopys.org.ua/anton/ant11.htm>
7. Ареопагит Дионисий О божественный именах [Электронный ресурс] / Дионисий Ареопагит. – Режим доступа: <http://www.hesychasm.ru/library/dar/tname.htm#g11>
8. Аристотель Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1983. – 830 с.
9. Асмус В. Жан-Жак Руссо (К 250-летию со дня рождения) / В. Асмус. – М.: Знание, 1962. – 48 с.
10. Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства / И. Бентам. – М.: РОССПЭН, 1998. – 416с.

11. Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры / П. Бицилли. – СПб.: Мифрил, 1995. – XXVIII + 244 с.
12. Богомоллов А. С. Английская буржуазная философия XX века / А. Богомоллов. – М.: «Мысль», 1973. – С. 57-60.
13. Бондур Т. О. Деякі аспекти розвитку економічної теорії у працях М. І. Туган-Барановського / Т. О. Бондур. // Історія науки і біографістика. – 2015. – № 1. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/INB_Title_2015_1_2
14. Бромлей Ю. Очерки теории этноса / Ю. Бромлей. – М. : Издательство «Наука», 1983. – 413 с.
15. Брубейкер Р. Громадянська та етнічна нації у Франції та Німеччині / Р. Брубейкер // Націоналізм : [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий; літ.ред. Л. Білик]. – [2-ге вид. перероб. і доп.] – К. : Смолоскип, 2000. – С. 311-316.
16. Верник О. І. Проблематика меж державної влади в науковій спадщині М. М. Ковалевського / О. І. Верник // Вісник Хмельницького інституту регіонального управління та права. – 2003. – № 3-4. – С. 46-50.
17. Веселовский Б. Б. История земства за сорок лет / Б. Веселовский. – Санкт-Петербург : Изд-во О. Н. Поповой, 1911. – Т. 4. – 696, 104, XXIX, XXVI с.
18. Вилков В. Ю. Западная националогия XX столетия: концептуальные портреты / В. Вилков. – К.: Видавець Вадим Карпенко, 2008. – 424 с.
19. Волдрон Дж. Теоретичні засади лібералізму / Дж. Волдрон // Лібералізм. Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Локка до Джона Роулза [Текст] : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; Наукове товариство ім. Вячеслава Липинського. – 2-ге вид., перероб. – К. : Простір ; К. : Смолоскип, 2009. – С. 68–88.
20. Вольтер Трактат о веротерпимости (написанный по поводу казни Жана Каласа в 1763 году) [Электронный ресурс] / Вольтер. – Режим доступа: http://www.antimilitary.narod.ru/antology/voltaire/voltaire_calas.htm
21. Всеобщая декларация прав человека [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995_015

22. Г'юм Д. Трактат про людську природу: Спроба запровадження експеримент.методу міркувань про об'єкти моралі / Д. Г'юм / За ред. та з передм. Е. Мосснера; Зангл. пер. П. Насада. – К.: Вид. дім «Всесвіт», 2003. – 552 с.
23. Габермас Ю. Громадянство і національна ідентичність / Ю. Габермас // Націоналізм : [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; літ.ред. Л. Білик]. – [2-ге вид. перероб. і доп.] – К. : Смолоскип, 2000. – С. 343-359.
24. Гаєк Ф. Шлях до кріпацтва / Ф. фон Гаєк. – Київ ГО «Ціна держави», 2016. – 55 с.
25. Гаєк Ф.А. Принципи ліберального соціального порядку / Ф.А. Гаєк // Лібералізм. Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Локка до Джона Роулза [Текст] : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; Наукове товариство ім. Вячеслава Липинського. – 2-ге вид., перероб. – К. : Простір ; К. : Смолоскип, 2009. – С.20-35.
26. Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения / Э. Гарэн. – М.: Прогресс, 1986. – 396 с.
27. Гегель Г. В. Ф.Лекции по истории философии [Электронный ресурс] / Г. Гегель // Электронная библиотека RoyalLib.com. – Режим доступа: http://royallib.com/read/gegel_georg_vilgelm_fridrih/lektcii_po_istorii_filosofii_i_kniga_pervaya.html#0
28. Гегель Г. В. Ф. Философия истории / Г. В. Ф. Гегель // Сочинения в 14-ти тт. – Т. 8. – М. ; Л.: Соцэкгиз, 1935. – 470 с.
29. Гедікова Н. П. Ідейні та політико-правові засади лібералізму: світовий досвід та українська практика (політологічний аспект) : монографія / Н. П. Гедікова ; Одеський національний ун-т ім. І.І.Мечникова. – О. : Оптімум, 2009. – 330 с.
30. Гелнер Е. Нації та націоналізм / Е. Гелнер // Націоналізм : [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; літ.ред. Л. Білик]. – [2-ге вид. перероб. і доп.] – К. : Смолоскип, 2000. – С. 156-169.
31. Гирич І. Знакова стаття Омеляна Прицака [Електронний ресурс] / І. Гирич. – Режим доступу: <http://www.i-hyrych.name/Hrushevsky/>

32. Гирич І. Михайло Драгоманов – політизатор української історичної пам’яті [Електронний ресурс] / І. Гирич. – Режим доступу: <http://www.i-hyrych.name/Vyklad/HistMemory/Drahomanov.html>
33. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского [Электронный ресурс] / Т. Гоббс. – Режим доступа: http://royallib.com/read/tomas_gobbs/leviafan_ili_materiya_forma_i_vlast_gosudarstva_tserkovnogo_i_gragdanskogo.html#0
34. Гобгауз Л.Т. Апологія свободи / Л.Т. Гобгауз // Лібералізм. Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Локка до Джона Роулза [Текст] : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; Наукове товариство ім. Вячеслава Липинського. – 2-ге вид., перероб. – К. : Простір ; К. : Смолоскип, 2009. – С. 423–435.
35. Гобсон Дж. А. Эволюция современного капитализма / Дж. Гобсон. – СПб.:Издание О. Н. Поповой, 1898. – 460 с.
36. Гобхауз Л. Либерализм / Л. Гобхауз // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (1-я половина XX века). – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 83–182.
37. Горкін Л. П. Михайло Туган-Барановський – вислитель, вчений, громадянин // Туган-Барановський М. І. Політична економія. – К.: «Наукова думка», 1994.
38. Гринів О. Українська націологія: ХІХ – початок ХХ століття. Історичні нариси / Олег Гринів. – Львів: Світ, 2005. – 288 с.
39. Грицак Я. Нарис історії України: формування модерної української нації ХІХ-ХХ ст. :[навч. посібник] / Я. Грицак/ – [2.вид.]. – К.: Генеза, 2000. – 356 с.
40. Грушевський М. С. Очерк истории украинского народа / М. Грушевський. – К.: Либідь, 1990. – 397 с.
41. Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть / Михайло Грушевський. – К.: Т-во «Знання в Україні», 1991. – 240 с.

42. Гуковский М. А. Итальянское Возрождение. 2-е изд., испр. и доп. / М. Гуковский; Под ред. А. Немилова и А. Кантор-Гуковской. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1990. – 624 с.
43. Гуревич А. Личность в контексте культуры [Электронный ресурс] / А. Гуревич // Развитие личности. – Режим доступа: <http://rl-online.ru/articles/1-03/69.html>
44. Даль Р. О демократии / Р. Даль. – М.: Аспект Пресс, 2000. – 208 с.
45. Дарендорф Р. Элементы теории социального конфликта // Социологические исследования. – 1994. – № 5. – С. 142-147.
46. Дворкин Р. Либеральна концепція рівності / Р. Дворкин // Лібералізм. Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Локка до Джона Роулза [Текст] : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; Наукове товариство ім. Вячеслава Липинського. – 2-ге вид., перероб. – К. : Простір ; К. : Смолоскип, 2009. – С.825–848.
47. Декларация прав человека и гражданина (принята депутатами Генеральных штатов 24 августа 1789 года) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.agitclub.ru/museum/revolution1/1789/declaration.htm>
48. Диктат папы [Электронный ресурс] // Словарь по христианству. – Режим доступа: <http://religiocivilis.ru/hristianstvo/christ-d/5308-diktat-papy.html>
49. Длугач Т.Б. Три портрета эпохи Просвещения. Монтескьё. Вольтер. Руссо (от концепции просвещенного абсолютизма к теориям гражданского общества) / Т. Длугач. – М., 2006. – 256 с.
50. Довгаль О. А. Протекціонізм і лібералізм у зовнішньоторговельних відносинах у процесі глобалізації економіки [Текст] : автореф. дис... д-ра екон. наук: 08.01.01 / Довгаль Олена Андріївна ; Харківський національний ун-т ім. В.Н.Каразіна. – Х., 2006. – 32 с.
51. Донцов Д. Націоналізм [Електронний ресурс] / Д. Донцов. – [3-те вид.] // Украинские страницы. – Режим доступа к работе: http://ukrstor.com/ukrstor/donzow_nationalism.htm

52. Донченко О. Архетипи соціального життя і політики : (глибинні регулятиви психополіт. повсякдення) / О. Донченко. – Київ : Либідь, 2001. – 334 с.
53. Дорошенко Д. І. Історія України, 1917-1923. В 2-х т.: Документально-наукове видання/Упоряд.: К.Ю.Галушко. - К.: Темпора, 2002. – Т.1. – 320 с.
54. Дорошенко Д. Розвиток науки українознавства у ХІХ – на початку ХХ ст. та її досягнення [Електронний ресурс] / Д. Дорошенко // Українська культура : лекції за редакцією Д. Антоновича. – К., 1993. – 592 с. – (Пам'ятки історичної думки України) – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/>
55. Драгоманов М. «Вільна спілка» — «Вольный союз» спроба української політико-соціальної програми / М. Драгоманов. – Режим доступу: <http://www.ditext.com/drahomanov/union/free-union.html>
56. Драгоманов М. «Переднє слово» [до «Громади» 1878 р.] [Електронний ресурс] / М. Драгоманов. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/drag/drag11.htm>
57. Драгоманов М. «Переднє слово» до «Громади» [Електронний ресурс] / М. Драгоманов. – Режим доступу: <http://www.ditext.com/rudnytsky/essays/first-political.html>
58. Драгоманов М. Историческая Польша и великорусская демократія / М. Драгоманов. – Женева : Типографія «Работника» и «Громада», 1881. – 520 с.
59. Драгоманов М. П. Чудацькі думки про українську народну справу [Електронний ресурс] / М. Драгоманов // Драгоманов М. Вибрані праці : [За виданням: Драгоманов М. Вибране – К.: Либідь, 1991. – 688 с.]. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/drag/drag19.htm>
60. Драгоманов М. П. Літературно-публіцистичні праці: У 2-х т. / Упоряд. І. С. Романченко; Гол. ред. О. Є. Засенко. — К.: Наукова думка, 1970. –Т. 1.

61. Драгоманов М. П. Нові українські пісні про громадські справи (1764-1880). / М. Драгоманов. – Женева: Печатня «Работника» и «Громады», 1881. – 132 с.
62. Драгоманов М.П. Вибране («...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні») / Упоряд, та авт. іст.-біогр. нарису Р.С. Міщук; Приміт. Р.С. Міщука, В.С. Шандри.— К.: Либідь, 1991.— 688 с.
63. Драгоманов М.П. Листи на Наддніпрянську Україну // Драгоманов М. Літературно-публіцистичні праці: У 2 т. (Упорядкування, приміт. і вступ. стаття «Михайло Драгоманов – літ. критик і публіцист», с. 5-36, І. С. Романченка. Ред. колегія: О. Є. Масенко (голова) та інші) – К., «Наукова думка», 1970. – Т. 1. – С. 428-483.
64. Драгоманов М.П. Листи на Наддніпрянську Україну // Драгоманов М. Літературно-публіцистичні праці: У 2 т. (Упорядкування, приміт. і вступ. стаття “Михайло Драгоманов – літ. критик і публіцист”, с. 5-36, І.С.Романченка. Ред. колегія: О.Є.Масенко (голова) та інші) – К., “Наукова думка”, 1970. - Т. 1. – С. 428-483.
65. Драгоманов М.П. К вопросу о национальностях в России (1889) / М. Драгоманов // Собрание политических сочинений. Т. 2. – Париж, 1906. – С. 864 – 869.
66. Драгоманов, М.П. Либерализм и земство в России : 1. Земский либерализм в России (1858-1883). 2. Самодержавие, местное самоуправление и независимый суд / [Соч.] М. Драгоманова. - Genève : M. Elpidine, 1889. – 64 с.
67. Дьюи Д. Либерализм и социальное действие / Дж. Дьюи // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (1-я половина XX века). – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 331–384.
68. Єфремов С.О. Історія українського письменства. – К.: Femina, 1995. – 688с.
69. Екатерина П Алексеевна [Электронный ресурс] // Православная Энциклопедия. – Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/189613.html>
70. Заблоцький В. П. Лібералізм: Ідея, ідеал, ідеологія / В. Заблоцький . – Донецьк : Янтра, 2001 . – 367 с.

71. Заблоцький В. П. Лібералізм: ідея, ідеал, ідеологія / В. П. Заблоцький. – Донецьк : Янтра, 2001. – 366 с.
72. Захарова Є. Лібералізм як методологічна концепція громадянського виховання США / Є. Захарова // Наукові записки [Кіровоградського державного педагогічного університету імені Володимира Винниченка]. Сер. : Педагогічні науки. – 2012. – Вип. 112. – С. 189-198.
73. Зізіулас Й. Буття як спілкування. Дослідження особистісності і Церкви / Й. Зізіулас ; пер. англ. В. Верлока, М. Козуб ; передм. Й. Меєндорф. – К. : Дух і літера, 2005. – 276 с.
74. Зіньківський Т. Молода Україна, її становище і шлях/ Т. Зіньківський // Писання Трохима Зіньківського / Зредагував Василь Чайченко. – Львів: Друкарня НТШ, 1896. – Кн. 2. – С.81-119.
75. Злупко С. Персоналії і теорії української економічної думки. – Л. : Євросвіт, 2002. – 528 с.
76. И. Кант Метафизика нравов Введение в метафизику нравов [Электронный ресурс] / И.Кант. – Режим доступа:
http://www.civisbook.ru/files/File/Kant.Metaphisika_1.pdf
77. История политических и правовых учений [Электронный ресурс] / Под ред. О. Э. Лейста. – М.: Юридическая литература, 1997. – Режим доступа:
http://lawdiss.org.ua/books/229.doc.html#_Toc59187324
78. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения [Электронный ресурс] / И. Кант. – Режим доступа:
<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000507/>
79. Капустин Б. Критика современной политической философии [Электронный ресурс] / Б. Карустин. – Режим доступа:
<https://profilib.com/chtenie/158347/boris-kapustin-kritika-politicheskoy-filosofii-izbrannye-esse-135.php>
80. Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии) / Ф. Кессиди. – М.: Мысль, 1972. – 312 с.

81. Кистьяковский Б. А. Избранное: в 2-х ч. – Ч. 2 / Б. А. Кистьяковский; [сост., автор вступ. ст. и коммент. А. Н. Медушевский] – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 376 с.
82. Кистьяковский Б. А. Государство правовое и социалистическое [Электронный ресурс] / Б. Кистьяковский. – Режим доступа: http://library.nlu.edu.ua/POLN_TEXT/KOMPLEKS/KURS_1/kurs/10/20_1.htm
83. Кистьяковский, Б.А. В защиту права / Б.А. Кистьяковский // Конституционный вестник. – 2010. – № 2 [20]. – С. 252-271.
84. Кистьяковский, Б.А. В защиту права / Б.А. Кистьяковский // Конституционный вестник. – 2010. – № 2 [20]. – С. 252-271.
85. Кистьяковский, Б.А. Философия и социология права / Б.А. Кистьяковский. – СПб. : РХГУ, 1998. – 800 с.
86. Ключевский В.О. Курс русской истории [Электронный ресурс] / Ключевский, лекция LXXXI. – Режим доступа: <http://www.kulichki.com/inkwell/text/special/history/kluch/kluch81.htm>
87. Ковалевский М. М. Общее учение о государстве. Спб.: Изд. Кассы взаимопомощи студентов Политехнического института, 1909. – 214 с.(машинопись)
88. Кожин Д. Личность в средневековой Европе [Электронный ресурс] / Д. Кожин. – Режим доступа: http://culturolog.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=21&Itemid=5
89. Козер Л. Функции социального конфликта / Л. Козер. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. – 208 с.
90. Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм / П. Козловски. – М.: Республика, 1998. – 368 с.
91. Кокс Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте [Электронный ресурс] / Х. Кокс. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Cox/01.php

92. Колодій А. Демократичний націоналізм і лібералізм про права нації і права особи / А.Колодій // Українські варіанти. – 1997. – № 2. – С. 46-61.
93. Кон Г. Західний і східний націоналізм / Г. Кон // Націоналізм : [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; літ.ред. Л. Білик]. – [2-ге вид. перероб. і доп.] – К. : Смолоскип, 2000. – С. 479-482.
94. Кондорсе Ж.А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума [Электронный ресурс] / Ж. А. Кондорсе. – Режим доступа: <http://larevolution.ru/books/Condorcet-5.html>
95. Констан Б. О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей (Лекция, произнесенная в Королевском атенеуме. Париж, 1819 г.) [Электронный ресурс] / Б. Констан. – режим доступа: <http://www.inliberty.ru/library/99-o-svobode-u-drevnih-vnbspeenbspravnenii-so-svobodoy-u-sovremennyh-lyudey->
96. Констан Б. Про свободу древніх у її порівнянні зі свободою сучасних людей / Б. Констан // Лібералізм. Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Локка до Джона Роулза [Текст] : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; Наукове товариство ім. Вячеслава Липинського. – 2-ге вид., перероб. – К. : Простір ; К. : Смолоскип, 2009. – С. 423–435.
97. Костомаров М.І. Закон Божий (Книга буття українського народу) / М. Костомаров. – К.: Вид-во «Либідь», 1991. – 40 с.
98. Костомаров Н. Две русские народности / М. Костомаров // Основа. – СПб., 1861. – №3. – С. 33-80.
99. Костомаров Н.И. Исторические произведения. Автобиография / М. Костомаров ; Сост. и авт. В. Замлинский. – К.: Изд-во при КГУ, 1989. – 735 с.
100. Кривда Н.Ю. Ікона як один із чинників формування української етнічної ідентичності / Н. Кривда // Вісник Черкаського університету. Серія Філософія. – Черкаси, БЦ Черкаського національного університету імені Б. Хмельницького, 2017. – № 1. – С. 3-11
101. Крип'якевич І. Історія України / І. Крип'якевич. – Львів: Світ, 1990. – 520 с.

102. Лалетин Д. Культурология [Электронный ресурс] / Д. Лалетин // Библиотека Гумер. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/lalet/08.php
103. Лангевіше Д. Нація, націоналізм, національна держава в Німеччині і в Європі / Д. Лангевіше : [переклад з нім. О. Логвиненко] – К.: «К.І.С.», 2008. – 240 с.
104. Лекторский В. А. Христианские ценности, либерализм, тоталитаризм, постмодернизм / В. Лекторский // Вопросы философии. – М.: Наука, 2001. – №4. – С. 6-9.
105. Леонтович В.В. История либерализма в России (1762-1914) / В. Леонтович. – М.: Русский путь, 1995 – 444 с.
106. Лисий І. Куліш [Електронний ресурс] / І. Лисий // Філософська думка в Україні: Біобібліографічний словник. — К., 2002. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/fdm/fdm32.htm>
107. Лисяк-Рудницький І. Драгоманов як політичний теоретик / І. Лисяк-Рудницький // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : в 2 т / [пер. з англ. М. Базік, У. Гавришків, Я. Грицака та ін.]. – Т.1. – К.: Основи, 1994. – С. 299-347.
108. Лисяк-Рудницький І. Іван Франко у своїх німецьких писаннях // Між історією і політикою. – Мюнхен, 1973. – С. 121–132.
109. Лисяк-Рудницький І. Інтелектуальні початки нової України / І. Лисяк-Рудницький // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : в 2 т / [пер. з англ. М. Базік, У. Гавришків, Я. Грицака та ін.]. – Т.1. – К.: Основи, 1994. – С. 173- 191.
110. Лисяк-Рудницький І. Каразин і початки українського національного відродження / І. Лисяк-Рудницький // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : в 2 т / [пер. з англ. М. Базік, У. Гавришків, Я. Грицака та ін.]. – Т.1. – К.: Основи, 1994. – С. 203–220.
111. Лисяк-Рудницький І. Напрями української політичної думки // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. В 2 т. – Т. 2. / Пер. з англ. У.Гавришків, Я.Грицака. – К.: Основи, 1994. – С. 59-89.

112. Лисяк-Рудницький І. Роля України в новітній історії / І. Лисяк-Рудницький // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : в 2 т / [пер. з англ. М. Базік, У. Гавришків, Я. Грицака та ін.]. – Т.1. – К.: Основи, 1994. – С. 145-172.
113. Лисяк-Рудницький І. Україна між Заходом і Сходом / І. Лисяк-Рудницький // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : в 2 т / [пер. з англ. М. Базік, У. Гавришків, Я. Грицака та ін.]. – Т.1. – К.: Основи, 1994. – С. 1-9.
114. Лисяк-Рудницький І. Українці в Галичині під Австрійським пануванням / І. Лисяк-Рудницький // Лисяк-Рудницький І. Історичні есе : в 2 т / [пер. з англ. М. Базік, У. Гавришків, Я. Грицака та ін.]. – Т.1. – К.: Основи, 1994. – С. 413-450.
115. Лисяк-Рудницький І. Формування українського народу та нації (методологічні зауваги) Історичні есе в 2 т. Пер. з англ. М. Базік, У. Гавришків, Я. Грицака та ін. Т. I – К., «Основи», 1994. – С. 11-40.
116. Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні [Електронний ресурс] / В. Литвинов. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/lytv/lyt.htm>
117. Лібералізм. Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Локка до Джона Роулза [Текст] : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; Наукове товариство ім. Вячеслава Липинського. – 2-ге вид., перероб. – К. : Простір ; К. : Смолоскип, 2009. – XXXII, 1123 с.
118. Лібералізм. Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Локка до Джона Роулза [Текст] : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; Наукове товариство ім. Вячеслава Липинського. – 2-ге вид., перероб. – К. : Простір ; К. : Смолоскип, 2009. – XXXII, 1123 с.
119. Лісовий В. Що таке національна (українська) ідея? / В. Лісовий // Націоналізм : [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; літ.ред. Л. Білик]. – [2-ге вид. перероб. і доп.] – К. : Смолоскип, 2000. – С. 453–476.
120. Локк Дж. Два трактата о правлении [Электронный ресурс] / Джон Локк. – Режим доступа: <http://grachev62.narod.ru/lock/content.html>
121. Локк Дж. Мысли о воспитании [Электронный ресурс] / Джон Локк. – Режим доступа:

http://jorigami.ru/PP_corner/Classics/Locke/Locke_John_Thought_concerning_education.htm

122. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении / Дж. Локк // Дж. Локк Сочинения: В 3-х т. Т. 1 / Под ред. И. С. Нарского. – М.: Мысль, 1985. – 623 с.
123. Лютер М. О рабстве воли [Электронный ресурс] / М. Лютер. – Режим доступа: <http://www.reformed.org.ua/2/204/5/Luther>
124. Лютер М. О светской власти [Электронный ресурс] / М. Лютер. – Режим доступа: <http://www.reformed.org.ua/2/347/Luther>
125. Маслак О. Ліберальний тоталітаризм / О.Маслак. – Режим доступу: <https://www.ar25.org/article/liberalnyy-totalitaryzm.html>
126. Медведчук В. Український вибір: федералізм як концепт і модель суспільно-державного розвитку / В. Медведчук // Публічне право. – Ужгород, 2012. – № 3 (7). – С. 6-14
127. Мізес Л. Лібералізм у класичній традиції / Людвіг фон Мізес / Лібералізм. Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Локка до Джона Роулза [Текст] : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; Наукове товариство ім. Вячеслава Липинського. – 2-ге вид., перероб. – К. : Простір ; К. : Смолоскип, 2009. – С. 3-20.
128. Міл Дж. С. Про свободу: Есе [Електронний ресурс] / Дж. С. Міл. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/mill/mill.htm>
129. Монтескьє Ш. Л. О духе законов / Ш. Монтескьє. – М.: Мысль, 1999. – 674 с.
130. Монтескьє Ш. Размышления о причинах величия и падения римлян [Электронный ресурс] / Ш. Монтескьє. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Montesk/09.php
131. Мор Т. Утопия [Электронный ресурс] / Т. Мор. – Режим доступа: <http://lib.ru/INOOLD/MOR/utopia.txt>
132. Морган Л. Древнее общество / Л. Морган. – Л. : Издательство института народов Севера ЦИК СССР, 1935. – 350 с.

133. Моргун О. Українські діячі в земствах / О. Моргун // Український історик / Гол. ред.: Любомир Винар. – Вип. 1–3 (21–23). – Нью-Йорк; Мюнхен, 1969. – С. 56–64.
134. Морозов Д. О. Теорії федералізму в східнослов'янській історіографії другої половини ХІХ ст.: автореф. дис. ... канд. іст. наук : 07.00.06 / Д. О. Морозов; Миколаїв. держ. ун-т ім. В.О. Сухомлинського. - Миколаїв, 2010. – 20 с.
135. Науманн, Ф. Срединная Европа (Mitteleurope)] / Ф. Науманн ; предисл. Б. Нольде. – Пг. : Огни, 1918. – ХVІ, 136 с.
136. Огієнко І. Українська церква: Нариси з історії Української Православної Церкви: У 2 т.: Т. 1 / І. Огієнко (архієпископ Холмський і Підляський). – Прага, Вид.-во Ю. Тищенко, 1942. – 236 с.
137. Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас [Електронний ресурс] / Х. Ортега-і-Гасет ; Перек. В. Бурггардта // Ортега-і-Гасет, Х. Вибрані твори. – К.: Основи, 1994. – (424 с.). – С. 15-139. Режим доступу: http://www.ae-lib.org.ua/texts/ortega-y-gaset_masa_ua.htm
138. Панкевич О. З. Лібералізм і комунітаризм: до питання про дві парадигми сучасної політико-правової філософії [Електронний ресурс] / О. З. Панкевич // Право і громадянське суспільство. – 2013. – № 3. – Режим доступу: <http://lslaw.knu.ua/index.php/arkhiv-nomeriv/3-4-2013/item/130-liberalizmi-komunitaryzm-do-pytannia-pro-dvi-paradyhmy-suchasnoipolityko-pravovoi-filosofii-pankevych-o-z>. – Назва з екрана.
139. Пико делла Мирандола Дж. Речть о достоинстве человека [Электронный ресурс] / Дж. Пико делла Мирандола. – Режим доступа: http://psylib.org.ua/books/_pikodel.htm
140. Писання Трохима Зіньківського [Електронний ресурс] / Зредагував Василь Чайченко. – Львів: Друкарня НТШ, 1896. – Кн. 1. – Режим доступу: <http://zinkivsky.ucoz.ua/>
141. Писання Трохима Зіньківського [Електронний ресурс] / Зредагував Василь Чайченко. – Львів: Друкарня НТШ, 1896. – Кн. 2. – Режим доступу: <http://zinkivsky.ucoz.ua/>

142. Пламенац Дж. Два типи націоналізму / Дж. Пламенац // Націоналізм : [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; літ.ред. Л. Білик]. – [2-ге вид. перероб. і доп.] – К. : Смолоскип, 2000. – С. 483-494
143. Платон. Держава [Електронний ресурс] / Платон. – К.: Основи, 2000. – 355 с. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/plato/plat.htm>
144. Полное собрание законов Российской империи с 1649 года (в 55 томах): Т. XVI.: С 26 июня 1762 по 1765. – Печатано в Типографии II Отделения Собственной ее Императорского Величия Канцелярии. – 1830. – 1120 с.
145. Полонська-Василенко Н. Історія України: У 2 т. Т. 2. Від середини XVII століття до 1923 року – 3-тє вид. / Н. Полонська-Василенко. – К.: Либідь, 1995. – 608 с.
146. Попович М. Українські ліберали: [Філософ.- іст. аспекти] / М. Попович, А. Фінько // Сучасність. – 1993. – № 11. – С. 71-87.
147. Потульницький В.А. Український консерватизм як ідеологічна і соціально-політична передумова становлення 2-го українського Гетьманату: основні напрямки і концепції (1789-1914) // Український консерватизм і гетьманський рух: історія, ідеологія політика / Ю.Терещенко (ред.) / Вісник Київського державного лінгвістичного університету. Серія «Історія, економіка, філософія». – К., 2000.- Вип. 4. – С. 68-118.
148. Прицак О. Історіософія Михайла Грушевського [Електронний ресурс] / О. Прицак. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/hrushrus/iur11003.htm>
149. Прунак М. Виклик лібералізму: критика, але не заперечення / М. Прунак // Соціогуманітарні проблеми людини. – 2005. – № 1. – С. 60-67.
150. Пустарнаков В. Ф. Либерализм в России / В.Ф. Пустарнаков, И.Ф. Худушина. – М.: ИФ РАН, 1996. – 451 с.
151. Путро О.І. Катерина II Олексіївна та її політика стосовно України [Електронний ресурс] // Енциклопедія історії України: Т. 4: Ка-Ком / Редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. НАН України. Інститут історії України. – К.: В-во «Наукова думка», 2007. – 528 с.: іл. – Режим доступу: http://www.history.org.ua/?termin=Kateryna_II

152. Ребет Л. Теорія нації / Лев Ребет. – Мюнхен, В-во «Сучасна Україна», 1955. – 199 с.
153. Ролз Д. Теория справедливости [Электронный ресурс] / Д. Ролз. – Режим доступа: <http://www.musa.narod.ru/rawls1.htm>
154. Руджеро Г. Лібералізм і демократія / Гвідо ді Руджеро // Лібералізм. антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; Наукове товариство ім. Вячеслава Липинського. – 2-ге вид., перероб. – К. : Простір ; К. : Смолоскип, 2009. – С. 1054–1060.
155. Рудницький С. До основ нашого націоналізму / С. Рудницький. – [2-ге видання]. – Відень-Прага, 1923. – 162 с.
156. Руссо Ж. Эмиль, или о воспитании [Электронный ресурс] / Ж.Ж. Руссо // Библиотека Гумер. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Pedagog/galag/12.php
157. Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре, или Принципы политического Права [Электронный ресурс] / Ж. Ж. Руссо. – Режим доступа: <http://lib.ru/FILOSOF/RUSSO/prawo.txt>
158. Рябчук М. Ліберальний націоналізм і його вороги: український досвід / М. Рябчук // Обрії особистості: Книга на пошану Івана Дзюби – К.: Дух і літера, 2011. – С. 301–317
159. Салтовський О.І. Концепції української державності в історії вітчизняної політичної думки (від витоків до початку ХХ сторіччя). – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – 396с.
160. Свищо Ю. Ю. Лібералізм як чинник національної консолідації: проблеми і перспективи / Ю.Ю. Свищо // Гілея: науковий вісник : Збірник наукових праць. – К.: «Видавництво «Гілея», 2017. – Вип. 123 (8). – С. 218-223.
161. Свищо Ю. Ю. Світоглядні та соціокультурні підвалини розвитку лібералізму в Російській імперії / Ю.Ю. Свищо // Актуальні проблеми філософії та соціології. Науково-практичний журнал. – Одеса, 2017. – Вип. 18. – С. 118-122.
162. Свищо Ю. Ю. Принцип федералізму в українській ліберальній думці другої половини ХІХ – початку ХХ століття / Ю.Ю. Свищо // Вісник

- Дніпропетровського університету. Серія: філософія, соціологія, політологія: збірник наукових праць. – Дніпро, Дніпропетровський національний університет ім. Олесь Гончара, 2017. – №2 (36). – С. 88-97.
163. Свищо Ю. Ю. Витоки лібералізму як політичного світогляду / Ю. Ю. Свищо // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: збірник наукових праць. – К.: Видавництво НПУ імені М.П. Драгоманова, 2017. – Вип. 37 (50). – С. 123-133.
164. Свищо Ю. Ю. Свобода як ключовий ліберальний принцип / Ю.Ю. Свищо // Вісник Черкаського університету. Серія «філософія»: збірник наукових праць. – Черкаси, 2017. – №1. – С.71-76.
165. Свищо Ю. Ю. Проблема соціальної рівності в лібералізмі / Ю. Ю. Свищо // Другі академічні читання пам'яті Г. Волинки: «Філософія, наука і освіта». Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (Київ, 25-26 квітня 2017 року). – Київ: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2017. – с. 146-149.
166. Свищо Ю. Ю. Рецепція ідей лібералізму в українській суспільно-політичній думці др. пол. XIX - початку XX ст. / Ю. Ю. Свищо // Єдність навчання і наукових досліджень – головний принцип університету (Київ, 15-19 травня 2017 р.): матеріали звітної науково-практичної конференції викладачів, докторантів та аспірантів факультету філософської освіти і науки. – К.: Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2017. – С. 29 – 31.
167. Свищо Ю. Ю. Рецепції ліберальних ідей у творчості Б. Кістяківського / Ю. Ю. Свищо // Людина, суспільство, держава у філософському дискурсі: історія і сучасність (до 60-річчя кафедри філософії НУБіП України): Зб. Наукових праць міжнар. наук.-практ. конф. (Київ, 18-19 травня 2017 р.). – К.: «Міленіум», 2017. – С. 224-225.
168. Свищо Ю. Ю. Ліберальні ідеї та національний принцип: український вимір / Ю. Ю. Свищо // Суспільні науки: історія, сучасний стан та перспективи досліджень: матеріали міжнародної науково-практичної конференції

(м. Львів, 7-8 липня 2017 року). – Львів: ГО «Львівська фундація суспільних наук», 2017. – С. 13-17.

169. Свищо Ю. Ю. Свобода особистості як концептуальна основа суспільно-політичних поглядів Б. Кістяківського / Ю.Ю. Свищо // Суспільні науки: напрямки та тенденції розвитку в Україні та світі: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, 21-22 липня 2017 року). – Одеса: ГО «Причорноморський центр досліджень проблем суспільства», 2017. – С. 96-99.
170. Себайн Дж. Г. Історія політичної думки [Електронний ресурс] / Дж. Г. Себайн, Т. Л. Торсон. – К.: Основи, 1997. – С. 509-528 – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/>
171. Семчишин М. Тисяча років української культури : іст. огляд культур. процесу / Мирослав Семчишин. – Нью-Йорк [та ін. : б. в.], 1985. – 550 с. – (Бібліотека українознавства ; т. 52).
172. Сийес Э.Ж. Что такое третье сословие [Электронный ресурс] / Э.Ж. Сийес. – Воспроизведено по изданию 1906 г., Петербург, «Голось». – Режим доступа: http://vive-liberta.narod.ru/biblio/chto_takoe_tretie_soslovie.pdf
173. Скакун, О.Ф. М.П. Драгоманов как политический мыслитель / О.Скакун. - Харьков : Основа, 1993. – 138, [2] с.
174. Слободянюк Л.М. Образ людини в лібералізмі та комунітаризмі // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності. Збірник наукових праць / Відп. ред.: М. М. Бровко, О. Г. Шутов. – К.: Віпол, 2005. – Вип. 15. – С. 110-115.
175. Сміт А. Дослідження про природу та причини багатства народів [Електронний ресурс] / А. Сміт. – Режим доступу: <http://bibliograph.com.ua/adam-smit/index.htm>
176. Сміт А. Система природної свободи / А.Сміт // Лібералізм. Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Локка до Джона Роулза [Текст] : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; Наукове товариство ім. Вячеслава Липинського. – 2-ге вид., перероб. – К. : Простір ; К. : Смолоскип, 2009. – С. 644–648.

177. Согрин В.В. (ред.) Либерализм Запада. XVII – XX вв / В. Согрин. – М.: Изд-во ИВИ РАН, 1995. – 228 с.
178. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество [Электронный ресурс] / П. Сорокин. – Режим доступа: <http://www.socd.univ.kiev.ua/sites/default/files/library/elclosed/sorokin.pdf>
179. Список «Книги буття українського народу» М.І. Костомарова, що був вилучений у М.І.Гулака під час обшуку в Олексіївському Равелліні 2 квітня 1847 р. [Електронний ресурс] / М. Костомаров. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/rizne/kmt02.htm>
180. Старосольський В. Теорія нації [Електронний ресурс] / В. Старосольський. – Нью-Йорк ; Київ, «Вища школа» 1998. – (Наукове товариство ім. Т. Шевченка) – Режим доступу до роботи: <http://litopys.org.ua/starosol/stan.htm>
181. Сторожук С. В. Нація як об'єкт історико-філософського аналізу : автореф. дис ... д-ра філос. наук : 09.00.05 / С. Сторожук . – Київ, 2013 . – 33 с.
182. Сторожук С. В. Нація: історія і теорія проблеми (історико-філософський вимір) : [монографія] / С. Сторожук. – Київ : ВАДЕКС, 2013. – 318 с.
183. Токвіль А. . Про демократію в Америці [Електронний ресурс] / Алексіс де Токвіль. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/tocq/toc.htm>
184. Томенко М. Ліберальна ідея в Україні [Електронний ресурс] / М. Томенко // Українська державність у XX ст. (Історико-політологічний аналіз). – К.: Політична думка, 1996. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/ukrxx/r04.htm>
185. Томенко М. Ліберальна ідея в Україні [Електронний ресурс] / М. Томенко // Українська державність у XX ст. (Історико-політологічний аналіз). – К.: Політична думка, 1996. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/ukrxx/r04.htm>
186. Трельч Э. Немецкая идея свободы / Э. Трельч // // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (1-я половина XX века). – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 183–200.
187. Українець (Кистяковский Б.А.) К вопросу о самостоятельной украинской культуре / Б. Кистяковский //Русская мысль. – 1911. – №5. – С. 131-146.

188. Федченко П. М. Михайло Драгоманов : життя і творчість / П.М. Федченко. – К. : Дніпро, 1991. – 362 с.
189. Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера / Д. Дидро, Д`Аламбер, Вольтер, Гольбах, Кондильяк, Монтескье, Ж.-Ж. Руссо и др. – М.: Наука, 1994. – 720 с.
190. Фонвизин Д. И.Собрание сочинений в двух томах. Т. II: Проза, публицистика, письма и дневники, приложения [Электронный ресурс] / Д. Фонвизин. – Режим доступа: http://rvb.ru/18vek/fonvizin/toc_vol_2.htm
191. Франко І. Поза межами можливого / І. Франко // Націоналізм : [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; літ.ред. Л. Білик]. – [2-ге вид. перероб. і доп.] – К. : Смолоскип, 2000. – С. 434-446.
192. Франко І. Збірання творів: у 50-ти тт. / І. Франко. – К.: Наукова думка, 1976-1986. – Т. 45. – 575 с.
193. Фрідман М. Роль уряду у вільному суспільстві / М. Фрідман // Лібералізм. Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Локка до Джона Роулза [Текст] : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; Наукове товариство ім. Вячеслава Липинського. – 2-ге вид., перероб. – К. : Простір ; К. : Смолоскип, 2009. – С. 496-503.
194. Фукуяма Ф. Будущее истории [Электронный ресурс] / Ф. Фукуяма. – Режим доступа: <http://www.globalaffairs.ru/number/Buduschee-istorii-15456>
195. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» [Электронный ресурс] / М. Хайдеггер. – Режим доступа: <http://ec-dejavu.ru/g/God.html>
196. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. — К., 1992 – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/chyph/chyph03.htm>
197. Чорний М. Г. Вплив ідей лібералізму на формування української політико-правової думки [Текст] : автореф. дис... канд. юрид. наук: 12.00.01 / Чорний Михайло Григорович ; Національний ун-т внутрішніх справ. – Х., 2005. – 19 с.
198. Шевченко Т. І мертвим, і живим і ненарожденним землякам моїм... [Електронний ресурс] / Т. Шевченко. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/shevchenko/shev140.htm>

199. Эвола Ю. Языческий Империализм /Ю. Эвола. – М.: Историко-религиозное Общество «Арктогея». 1994. – 172 с.
200. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології / В. Янів. – Мюнхен : Укр. вільний ун-т, 1993. – 343 с.
201. Яценко К. А. Ідеї свободи, рівності і справедливості як підґрунтя мультикультуралізму / К. А. Яценко // Гілея: науковий вісник. – 2013. – № 72. – С. 524-529.
202. Becker C. L., The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers / C. L. Becker. – New Haven, CT – L.: Yale University Press, 2003. – P. 29–30.
203. Dunleavy P. Theories of the State: The Politics of Liberal Democracy / Patrick Dunleavy, Brendan O'Leary. – New Amsterdam Books, 2000. – 382 p.
204. Gav P. The Enlightenment: An Interpretation / P. Gav. – NY: Vintage, 1968. – 592 p.
205. Geertz C. The Interpretation of Cultures / C. Geertz. – New York: Basic Books. – 1977. – 480 p.
206. Goldman L. The Philosophy of the Enlightenment / Lucien Goldmann ; tr. H. Maas. L. Routledge & Kegan Paul. – London: Routledge & Kegan Paul London 1973. – 100 p.
207. Gray J. Liberalism / John Gray. – University of Minnesota Press, 1995 – 113 p.
208. Hallowell J. H., Main Currents in Modern Political Thought / J. H. Hallowell. – NY: Holt, Reinhart & Winston, 1950. – 759 p.
209. Hardin R. David Hume: Moral and Political Theorist. – Oxford University Press, 2007. – 288 p.
210. Hauriou M. Précis de droit constitutionnel / Maurice Hauriou. – Paris, Librairie de la Société du Recueil Sirey, 1923. – VII-742 p.
211. Hayek K A. Studies in Philosophy, Politics, and Economics / K A. Hayek. – Chicago: The University of Chicago Press, 1967. – 356 p.
212. Hume D. An Enquiry concerning the Principles of Morals [onlain]. – <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/hume1751.pdf>

213. Liberale Demokratie in Europa und den USA: Festschrift für Kurt L Shell / von Franz Greß (Herausgeber), Hans Vorländer (Herausgeber) – Campus Verlag, 360 s.
214. Nairn T. The Break-up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism / T. Nairn. – London: New Left Books, 1977. – 409 p.
215. Rawls J., A Theory of Justice (revised edition). – Harvard, MA: Harvard University Press, 1999. – 560 p.
216. Rubin, Charles T. Conservation Reconsidered: Nature, Virtue, and American Liberal Democracy / Charles T. Rubin. – Rowman & Littlefield Publishers, 1869. – 254 p.
217. Shapiro, Nathan It's not democracy you want ... It's Liberalism [online] / Nathan Shapiro. – <https://assentmagazine.wordpress.com/2014/01/27/its-not-democracy-you-wantits-liberalism/>
218. The liberal Tradition from Fox to Keynes / edited by Alan Bullock. – New York University Press, 1957. – 288 p.
219. Zakaria, Fareed, The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad (Revised Edition) / Fareed Zakaria. – W. W. Norton & Company, 301 p.