

з'являються нові соціальні групи, змінюються групові інтереси, способи поведінки індивідів. Масштабні соціальні зміни вимагають сучасного філософського осмислення, яке неможливе поза традиціями соціально-філософського дослідження проблеми соціальної нерівності.

Постановка проблеми

Стаття присвячена аналізу античного та середньовічного соціально-філософського дискурсу соціальної нерівності.

Ступінь розробки проблеми

Проблема нерівності досліджувалась всебічно (М. Вебер, К. Маркс, Г. Зімель, Е. Дюркгейм, В. Зомбарт, П. Сорокін, Т. Парсонс, Р. Мертон, К. Манхейм, Р. Дарендорф, К. Попер); у класовому, расовому, етнічному, гендерному, освітньому, майновому аспекті (В. Парето, Ф. Паркін, Н. Пуланзас). Вивчалася залежність нерівності від політичного та соціального порядку (П. Аткинсон, П. Блау та ін.); процесів класоутворення (Ч. Мілс, Е. Гіденс, Дж. Голдторп, О. Локвуд та ін.); іміграції та мобільності (А. Мелдвін, С. Ліпсетта ін.); ціннісних систем індивіда, суспільства (Т. Адорно, Г. Олпорт та ін.). Тема нерівності як умови існування вільного суспільства обговорювалась у трудах Ф. Хайека, Й. Шумпетера, М. Фрідмена та ін.

Основна частина

Одну з перших розгорнутих концепцій соціальної нерівності запропонував Платон. Тенденція до злиття філософії та політики, що виявилась іще в піфагорійському ученні, отримує у Платона всебічну розробку та оформлення в концепції ідеальної держави. Платонівський пошук засад благого соціального устрою здійснюється в контексті установки античної філософської думки, що ототожнює індивідуальне та полісне благо, вписаних в єдине та цілісне буття всесвіту; об'єднується темою універсального зв'язку між справедливістю ті людською природою.

Сприймавши сократівське розуміння справедливості, добротності та знання як абсолютних істин, Платон вказує на виняткову роль розуму ті знання як таких, що тільки й можуть надати орієнтир у справах співжиття громадян. Завдання, яке ставить перед собою філософ, полягає в тому, щоб дати теоретичне обґрунтування політичного устрою, який спирається не на інтереси незаможної більшості чи на зазіхання багатой меншості, а на доводи розуму. Критикуючи протагорівський принцип «людина є мірою всіх речей», реалізація якого дає можливість кожному полісу влаштовувати державні справи так, як він «визнає для себе прекрасним або ганебним, справедливим або несправедливим, священним або ні» [6, Т. 2, с. 228], Платон звертається до міркувань про природу справедливості. Він наводить сократівське визначення справедливості як виду блага, яке прекрасно як саме по собі, так і за своїми наслідками, і пропонує перевести подальше обговорення питання з індивідуальної сфери у сферу державної етики на тій підставі, що у полісі «справедливість набуває більших розмірів, і її легше там вивчати» [7, с. 128].

Опис упорядкування ідеального полісу ґрунтується на зіставленні трьох основних начал держави (ділового, захисного та дорадчого), що відповідають третьому стану, воїнам-стражам та філософам-правителям, і начал людської душі (жадаючого, лютого та розумного). І в душі, і в державі справедливість виникає тільки тоді, коли кожне з цих начал діє відповідно до визначеної його природою функції, незмінно перебуваючи у стані ієрархічної супідрядності, що відображає порядок і закони рівноваги та гармонії Всесвіту.

У становленні ідеальної держави одну з ключових ролей відіграє ієрархічність людських душ і, відповідно, нерівність індивідів. Платон вважає спробу втручання одного стану в справи іншого чи самочинні міжстанові переходи несправедливими. Так, завданням правителів є упорядкування державного життя згідно з вищим знанням, завданням воїнів-стражів – охорона існуючого порядку, завданням нижчих станів – економічна діяльність на користь держави. Кожному слід «виконувати одну будь-яку роботу відповідно до своїх природних задатків, і крім того вчасно, не відволікаючись на інші роботи» [7, с. 131]. Відповідно, досконала політична спільнота, зображена в трактаті «Держава», – це ієрархічне суспільство, що складається з трьох станів, які мають чітко окреслену сферу діяльності, вихід за межі якої визнається Платоном злочином, який загрожує державі занепадом. Етична справедливість, як і політична, – це встановлення належних відносин панування. Несправедливість у душі, на думку філософа, виявляється в розбраті супідрядних начал: у повстанні якоїсь частини душі проти душі в загалом з метою панування в ній у неналежний спосіб.

Однак філософ припускає можливість певної соціальної мобільності: якщо нащадки представників вищих станів будуть виявляти ознаки нижчих, їх треба без жалю відсилати в ремісники чи землероби; навпаки, поколінням нижчих станів із задатками правителів та їх помічників – відкривати шлях нагору. Слід вказати, що це єдиний спосіб соціального переміщення, який визнається Платоном. Перехід із стану в стан за допомогою багатства, сили, зв'язків і тому подібного філософ вважає неприпустимим та згубним для держави.

Прямуючи шляхом, близьким до обраного своїм учителем, Аристотель при розробці державного ідеалу відстоює власну позицію, що в низці випадків суттєво відрізняється від платонівської. Аристотель шукає граничні підстави для конструювання досконалого полісу не в платонівському світі ідей, а вважає за краще апелювати до природи як інструменту, найбільш придатному для цілей політичного облаштування. Філософ зазначає, що все, що існує по природі, має певну ціль. Як наслідок, розвиток кожної природної речі відбувається як реалізація її вихідної потенції, як рух від первинного до завершеного стану. Відповідно, кінцевою метою розвитку людини як природної істоти є досягнення самодовільного існування (автаркії), можливого тільки у державі. Отже, у сфері суспільних відносин поняття «природний» і «політичний» з точки зору кінцевого ідеалу співпадають.

На думку філософа, громадянському та приватному життю властиве своє уявлення про справедливість, рівність та нерівність. Кожне з них побудоване на власних принципах: домашнє життя облаштоване на засадах нерівності, а громадянське тяжіє до рівності та подоби. Аргументація Аристотеля є найбільшого етичною. Звертаючись до визначення добродішності як володіння серединою, наданого в «Нікомаховій етиці», Аристотель обґрунтовує, що природний потяг держави до рівності та подібності громадян, найбільшою мірою властивий «середнім людям». Звідси, – найкраще об'єднання громадянського колективу та управління державними справами прямо залежить від чисельності представників середнього стану. Такі громадяни не схильні ні до презирства, яке до оточуючих мають багатії, ні до задрощів, що пожирають голоту. Вони не намагаються привласнити те майно, яке їм не належить, не рвуться до влади, дотримуючись безпечного способу життя.

Найбільшою ж гарантією збереження політичного ладу Аристотель оголошує панування закону, намагаючись наблизити власну точку зору до платонівської. У рамках даного обговорення наголос робиться на принципі політичної справедливості, за яким необхідно, щоб усі рівні владарювали в тій же мірі, у якій вони підкоряються, і щоб кожний по черзі то панував, то підкорювався.

Разом із тим, Аристотель вказує на те, що досягнення згоди з питання політичної справедливості ускладнюється тим, що вона «різниться настільки ж залежно від якостей об'єкта, наскільки й від якостей суб'єкта» [3, с. 459]. Саме тому можна навести численні різномірні дефініції справедливості, рівності та нерівності. Щодо суджень про суб'єктів, гідних справедливої рівності, вони затьмарені людською суб'єктивністю, заангажовані проекцію на себе. Така проекція не може дати вірного рішення і тому, що в судженнях про себе люди – погані судді, і тому, що найкращий закон – не більше, ніж гарантії особистісних прав.

Аристотель розрізняє справедливість, встановлену законом, вироблену людьми, і природню справедливість, яка існувала ще до будь-яких законів. Остання не припинить свого існування навіть, тоді коли докладаючи власні зусилля, люди спробують змінити природно дане, тому слід пам'ятати, що справедливе від природи є вищим від справедливого за законом.

Відповідно, звертаючись до різних видів нерівності, філософ вважає, що тільки нерівність за природою і має значення. Нерівний за природою отримав від предків шляхетність походження, яка трактується як поєднання стародавньої доблесті, що тотожна добродішності, та багатству. Якщо в державі присутній дехто, хто має надлишок добродішності, то решті залишається лише підкорятися такій людині як довічному цареві [3, с. 472]. Влада царя спирається на такі засади, як гідність, чесноти особисті та чесноти роду, добродійство та могутність, а її метою є примноження честі.

Законодавець встановлення рівності має бути тільки для рівних за походженням і за здібностями. Разом із тим, ці закони не повинні розповсюджува-

тися на кращих, нерівних, адже з ними чинитимуть всупереч справедливості, якщо нададуть ті ж права, що й решті, яку вони перевищують своїми чеснотами та політичними здібностями.

Як бачимо, Аристотель надає філософське обґрунтування ідеї релятивності справедливості та рівності. Рівність справедлива, коли вона встановлена для рівних, проте й нерівність є справедливою, якщо мати на увазі нерівних. Для рівних за природою необхідні однакові права та шанобливість. Нерівність за законом серед рівних за природою – згубна, але й згубна й рівність за законом серед нерівних за природою.

В елліністичну епоху в центрі уваги західноєвропейської філософської думки перебувають особистісні якості індивіда. Випереджаючи християнські ідеї, стоїки вказують на принципову рівність усіх людей без винятку, не зважаючи на їх походження, соціальний та майновий стан. Разом з тим, вони порушують питання про моральну нерівність людей. Основний критерій моральної оцінки людини – уміння жити в злагоді з природою, що означає жити згідно з розумом, природнім (загальним) законом світобудови.

Поняття «світобудова» має значне етичне та політико-правове навантаження в філософії стоїцизму. Воно трактується як «сукупність неба та землі, а також створінь, що знаходяться на ній, або сукупність богів та людей, а також речей, створених заради них» [2, с. 483]. Світобудова загалом управляється долею, яку розуміють як певне поєднання божественного провидіння та розуму з природною необхідністю. Людська природа, згідно з поглядами стоїків, – частина загальної природи та світобудови в цілому. Хрисип зазначає: «Ось чому (вища) ціль – жити в ладу з природою – згідно зі своєю природою і загальною природою, нічого не роблячи такого, що забороняється загальним законом, а саме – правильним розумом, який проникає всюди; він же властивий і Зевсу, упоряднику та управителю всього сущого» [2, с. 493].

З цього випливає, що необхідним моментом добродішного життя є досягнення апатії. Апатія, на думку стоїків, спрямована лише проти нерозумної активності, тобто дій, не продуманих з точки зору їх відповідності природному закону, велінням природи. Мудрець у філософії стоїцизму є безпристрасним. Його покора долі – прояв розуміння законів та розуму світобудови. Свободним є тільки мудрець – добродішна людина, решта – раби, оскільки позбавлені можливості діяти самостійно. Рабству протистоїть деспотія, проте й вона – зло, оскільки, згідно з етикою стоїків, деспот діє не за розумною волею, а за нерозумною пристрастю та жадобою. Правитель має розрізняти що добре, а що погано, а це вміють лише мудреці. Такі уявлення стоїків про мудреців як про істинних правителів були модифікацією платонівської концепції правління філософів.

Західноєвропейська філософська думка середньовіччя розвивається під знаком двох антитетичних ідей: одвічної природної рівності людей та суврої ієрархічної соціетальної організації. Ієрархічність – одна з фундаментальних характеристик середньовічного мислення. Так, Єпископ Адальберон роз'яснює, що Божественні закони не розрізняють

людей за становою належністю, в той час як людські вказують на різницю станів [цит. за 5, с. 274].

Філософського обґрунтування ідея ієрархічності набуває у працях Псевдо-Діонісія Ареопагіта, відомого під титулом «Ієрархічний доктор». На думку Діонісія, тільки Бог характеризується Єдністю: «Число, міра, мале та велике, рівність та нерівність, подоба та неподоба, покій та рух, могутність та безсилля, буття, час, сутність – все це далеко від Нього» [1, с. 408]. Бог як «Єдине» є досконалим і тому не потребує прирощення чи зменшення, але припускає множинність, так як одиниця передують будь-якому числовому розвитку. Ця множинність суцього взаємозв'язана своєю участю в Єдиному, своєю причетністю до Нього, хоча ця причетність і різниться. І світ небесний, і світ земний структуровані еманцією Божественної сутності.

Неоплатонівська ідея еманції, що встановлює ланцюжок причетності кожної речі в світі до Бога та можливість ієрархічного сходження від матеріального до нематеріального, з часів Псевдо-Діонісія та Августина Блаженного входить до традиції європейської середньовічної філософії. Утверджується розуміння, згідно з яким Божественне благо виливається більшою мірою на вищих (вони ближче до Бога), які, сповнені Божественним сяйвом, транслюють, передають це освячення нижчим. Такий строго дозований розподіл Божественного благовоління інтерпретується як безумовно справедливий та єдино можливий: «Бог здатний віддавати кожному за його гідністю долю свого світла» [2, с. 610].

Проекція вищевказаних ідей на соціальну сферу призводить Діонісія Ареопагіта до висновку про те, що місце людини у системі суспільного цілого є заздалегідь визначеним Божественним виявленням. Поділ суспільства на тих, хто молиться, воює та працює, підпорядкований церковній ієрархії, а та, в свою чергу, – небесній. Відносини між станами вибудовуються на основі регламенту панування – підкорення, в той час як всередині та богоборчі. Обов'язок зв'язки складаються як рівноправні.

Статус індивіда – результат не особистісних, а корпоративних характеристик. Тому в дихотомії індивідуальне – статусне детермінуючим началом середньовічна свідомість вважає статусне. Соціальний статус жорстко закріплюється та освячується панівною ідеологією як боговстановлений. Для людини як представника свого стану підкорення вищим трактується як запорука долучення до Божественного. Відповідно, спроби соціальної мобільності сприймаються як гріховні та богоборчі. Обов'язок людини – займати слушне місце в структурі соціального цілого. Отже, ієрархія стає не тільки законом універсалу, але й соціальним законодавством.

Найповніше втілення даних поглядів знаходимо у спадщині Августина Блаженного та Фоми Аквінського. Усі соціальні, правові та державні установи, на думку Августина, є результатом гріховності людини, її зіпсованої волі. Розділяючи людський рід у всі часи його існування на два розряди (гради) (тих, що живуть по людині і тих, що живуть по Богу), Августин указує на те, що гріховність державно-правового життя («земного граду») виявляється в існуючих відносинах управління – слухняності, панування – раб-

ства. Такий стан справ Августин називає «природним порядком» [2, с. 602] людського життя. У цьому розумінні (для життя «по людині») природне й рабство, хоча воно й суперечить первісно створеній Богом людській природі та життю «по Богу». Разом із тим, до настання другого пришествя Христа і судного дня Августин бере під захист земні соціально-політичні порядки, щоправда із застереженням, щоб вони не чинили перепон християнській релігії та церкві.

Питання справедливості влади вирішується залежно від тих обов'язків, які на неї покладають. Головними з них Августин вважає моральні та релігійні обов'язки. У світлі цієї позиції він по-новому тлумачить терміни античних філософів. Несправедливого правителя, як і несправедливий народ, він називає тираном, несправедливу аристократію – кликою. Держава, в якій ігнорується право (як втілення справедливості), стає пропащою. Погляди Августина на право та природно-правовий принцип як гідну кожного відплату дещо схожі з поглядами античних мислителів, хоча й зазнають християнсько-теологічного перероблення. Вічний закон як вираз божественного розуму та волі визначає природний порядок і, відповідно, природне право. З цих позицій Августин визнає за «обраними» (громадянами небесного граду) право володарювання над грішниками та над усіма своїми супротивниками, яких вони здатні перемогти у «справедливій війні», що ведеться за дозволом чи наставленням Всевишнього.

Спирається в своїх творах на античну спадщину і Фома Аквінський, який переймає від Аристотеля думку про те, що людина за природою є «твариною політичною». В людях споконвічно закладене прагнення об'єднатися і жити в державі, оскільки індивід поодинокі задовольнити свої потреби не в змозі. Мета державності – «загальне благо», забезпечення умов для гідного, розумного життя. На думку Аквінського, реалізація даної мети передбачає збереження феодально-станової ієрархії.

Існування класів та соціальна нерівність, вважає Фома, – це відображення ієрархії форм у речах. Із відмінності форм, що є подобою Бога у речах, Фома виводить систему порядку матеріального світу. Форми речей незалежно від ступеня їх досконалості причетні до Творця, завдяки чому займають певне місце в універсальній ієрархії буття. Це стосується всіх сфер матеріального світу та суспільства. Із світу природи і духовного світу Фома переносить ієрархічність буття на суспільний порядок, обґрунтовуючи існування класів та соціальну нерівність. На думку Фоми, для божественної гармонії соціального світу необхідно, щоб кожна людина виконувала певну функцію в житті суспільства загалом, і щоб усі разом творили благо. Згідно з принципом, що ціле більше від частини, а загальне благо є важливішим, ніж благо окреме, тому «досконалість всесвіту полягає не тільки в тому, щоб існувало багато особин, але і в тому, щоб існували речі різного роду, а, отже, різні ступені в самих речах» [цит. за 4, с. 150]. Звідси соціальна нерівність – як результат цільової діяльності Бога; відображення ієрархії форм у речах.

Висновки

В історії античної філософської думки проблема соціальної нерівності обговорюється в контексті проблеми природи і закону як начал, що протистоять одне одному. Поняття «природа» отримує вираз егалітарне звучання: пріоритет у всіх найважливіших суспільних справах віддається найкращим як наймудрішим та найдоброчеснішим від народження. Якщо у Платона полісне життя підкорено суворому ієрархічному принципу управління за допомогою заходів державного регулювання та регламентації, то Аристотель висуває положення про те, що нерівність між людьми є не абсолютною, а відносною за принципом «рівне для рівних та нерівне для нерівних». У філософії стоїків проголошується рівна гідність індивідів, однак підіймається питання про моральну вищість мудреців, які наслідують закони природи (розуму).

Філософія Середньовіччя, звертаючись до багатоманітності людської природи як основи нерівності, обґрунтовує передвизначеність місця людини у сис-

темі суспільного цілого та гріховність намагань його зміни поряд із проголошенням рівності як релігійної норми, що визначає дотичність людей до Бога.

Список літератури

1. Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье / Д. Антисери, Дж. Реале. – СПб. : Пневма, 2001. – 604 с.
2. Антология мировой философии: в 4 т. Т. 1, ч. 2. Философия древности и средневековья. – М. : Мысль, 1969. – 936 с.
3. Аристотель. Политика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4: пер. с древнегреч. – М. : Мысль, 1983. – С. 375-644.
4. Боргаш Ю. Фома Аквинский / Ю. Боргаш. – М. : Мысль, 1966. – 216 с.
5. Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры / Гуревич А.Я. – М. : Искусство, 1981. – 358 с.
6. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2 / общ.ред. А.Ф. Loseva, В.Ф. Asmusa, А.А. Тахо-Годи. – Пер. с древнегреч. – М. : Мысль, 1993. – 528 с. – (Филос. наследие).
7. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3 / общ.ред. А.Ф. Loseva, В.Ф. Asmusa, А.А. Тахо-Годи. – Пер. с древнегреч. – М. : Мысль, 1994. – 654 с. – (Филос. наследие).

М. А. Абисова

ЭВОЛЮЦИЯ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДОВ НА ПРОБЛЕМУ СОЦИАЛЬНОГО НЕРАВЕНСТВА: АНТИЧНОСТЬ И СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

Статья посвящена анализу развития идеи социального неравенства в античной и средневековой социально-философской мысли.

M. Abysova

EVOLUTION OF SOCIAL PHILOSOPHICAL STUDIES OF SOCIAL INEQUALITY PROBLEM: ANTIQUE AND MEDIEVAL EPOCHS
The article is devoted to the analysis of evolution of the idea of social inequality in antique and medieval social philosophical theories.

УДК 141.7 (045)

Н.В. Іщук

ЕТАТИЗМ ЯК РЕЛІГІЙНЕ ВЧЕННЯ ТА ПОЛІТИЧНА ІДЕОЛОГІЯ

Гуманітарний інститут Національного авіаційного університету

Висвітлені аксіологічні підвалини етатизму в світлі ідей християнського універсалізму та православного патріотизму. Окреслені догматичні й політичні перспективи цієї ідеології.

Вступ

Ціннісна контроверсійність сучасного суспільства виявляється упротистоянні не тільки поміж антагоністичними, але й спорідненими ідеологічній системами. Ці процеси посилюються, коли йдеться про право наступництва традиції, що виборюється її «нащадками» на одному ідейному полі. Осереддям такої боротьби стають окремі ідеологи, які через механізми довільної контекстуальності пристосовуються учасниками протистояння до власних інтересів. Таку ситуацію спостерігаємо, зокрема, у випадку етатизму, найбільш суперечливої компоненти соціального вчення сучасного православ'я. На наш погляд, етатизм, значно підсилюючи локальні доцентрові явища у сучасному православ'ї, ускладнює інтеграцію православного світу. Дослідження сутності та соціальної значущості означених процесів потребує більш детальної дослідницької уваги, що й обумовлює актуальність статті.

Постановка завдання

Метою статті є соціально-філософський аналіз ціннісної парадигми етатизму в єдності її догматичної та політичної складових.

Аналіз публікацій

Парадигма етатизму є наріжним каменем соціального вчення сучасного православ'я й водночас

малодослідженою науковою проблемою. Тією чи іншою мірою соціально-етичний дискурс етатизму розглядався М. Бердяєвим, С. Булгаковим, І. Ільїним, В. Соловйовим, П. Чаадаєвим, С. Франком тощо. Сучасне бачення цієї проблеми невіддільне від її цивілізаційного виміру, висвітленого в працях вітчизняних науковців В. Аверьянова, О. Дугіна, К. Костюка, Ю. Павленка, А. Панаріна, С. Хоружого, В. Щукіна тощо. У церковному середовищі ставлення до етатистських перспектив є досить неоднозначним. Це пояснюється існуванням в ньому різних за ступенем радикальності підходів до способів евангелізації суспільства, в тому числі із дискусіями щодо залучення до цих процесів інститутів держави. Серед найбільш помітних адептів етатистської ідеології традиціоналістські та консервативно налаштовані С. Роуз, І. (Сницьков), Кирило (Гундяєв) та інші. Ця частина православного кліру своїм завданням бачить радикалізацію християнських вимог до соціуму та реставрацію соціальної парадигми часів Візантійської імперії, тобто активне впровадження етатистського принципу взаємодії церкви, держави, народу. Більш ліберально налаштовані представники церкви, серед яких Михайл (Мудьюгін), Антоній (Блюм), О. Мень, В. Новікнаполягають на негативному впливі такої взаємодії не тільки на