Олександр
СЛОБОДЯН

ПОЛІТИКА, ЩО НЕ ПРОМИНАЄ

ДУХ І ЛІТЕРА

Олександр Слободян в запропонованій монографії досліджує теоретичні й методологічні проблеми політичної філософії в контексті історії права та етнорелігійної свідомости. Єдність свідомости й ментальности в політиці досліджується автором через поняття влади, що розуміється як правове самообмеження особи і спільноти, виховане історичною традицією релігії та права.

Праця присвячена теорії метааналізу політичної свідомости і культури. Простежується вплив релігійної традиції на політичну ментальність. Автор виявляє взаємодію свідомости спільноти й колективу як форму суспільного блага. Ідеться про політичні процеси в духовно-раціональному контексті. Пропонується концепція теології політики як системи метафізичних цінностей, здатної впливати на практику політичного процесу.

Видавці:
Костянтин Сігов та Леонід Фінберг

Літературне редагування: Валерія Богуславська
Коректура: Ганна Калюжна
Комп'ютерне макетування: Юрій Кореняк
Художнє оформлення: Ірина Пастернак

С48 Слободян Олександр. Політика, що не проминає. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА. 2009. – 440 с.

УДК:321.01:340.15:2-184.2

ISBN 978-966-378-098-6

© ДУХ І ЛІТЕРА, 2009

ЗМІСТ

Від автора 5

Вступ 9

Розділ 1. Метааналіз політики 39

§ 1.1. Традиція етносу і право як джерело політичного стилю 44
§ 1.2. Категорії системного синтезу в теорії метааналізу політики як основа аналізу конституційної динаміки 73
§ 1.3. Особливості конституційної динаміки 82

Розділ 2. Праґматичний ідеалізм як теологія політики 95

§ 2.1. Діалектика етно-традиції і політики 96
§ 2.2. Етнополітичні цінності 115
§ 2.3. Концепт: аспектуально-політична парадиґма дієво-історичної свідомости (етнорелігійного) 139
§ 2.4. Перспективи методу 147

Розділ 3. Політична об'єктивація цінностей як аналогія права 175

§ 3.1. Традиція як перспектива держави й конституційного механізму (методологічні передумови) 178
§ 3.2. Динаміка норм права як підстава справедливости в політичному етосі (національні конституції та міжнародні норми релігійної свободи) 192
§ 3.3. Етнорелігійна традиція як джерело ідентичности, соціально-політичного діалогу та геополітики (міжнаціональна динаміка норм права і державно-церковних взаємин) 196
§ 3.4. Політико-правові критерії менеджменту та політичної дипломатії 222

Розділ 4. Парадиґма субсидіарности 271

§ 4.1. Інтеґраційна функція етнорелігійного як дієво-історичної свідомости (раціональні основи правової аналогії) 274
§ 4.2. Ідеологія та герменевтика в політиці (парадиґма модуляції політичної поведінки як міра субсидіарности) 288
§ 4.3. Ідеологія як редукція світогляду й етосу в особі 312
§ 4.4. Політична й творча еліти народу – аналітична сила політичного процесу 316
§ 4.5. Герменевтика політичного 319
§ 4.6. Стилістичні та метафізичні критерії антипартійности: від синкретизму до синтезу 324

Розділ 5. Семантика суб'єктивного права і політична суверенізація 357

§ 5.1. Стильоформуючий фактор дієво-історичної свідомости 357
§ 5.2. Оптимізація функцій політологічного методу (коментар до права Європейського Союзу)..... 388

Розділ 6. Суб'єктивно-об'єктивний фактор в політиці та етапи аналізу 403
§ 6.1. Стилістика й метафізика в політиці 404
§ 6.2. Етапи аналізу 411

Висновки 425

Від автора

Зважаючи на особливості наукового дискурсу, я хотів би пояснити читачеві основні концептуальні мотиви дослідження. Свої міркування я починаю з тієї очевидности, що, окрім етики як науки, методу й плоду рефлексії, існує інтенціональна етика самої свідомости людини.

Основний принцип такої етики полягає в тому, що дефініція поняття раціональности не виводиться з розуму, але закінчується ним. Адже розум охоплює не лише поняття й судження, й перехідний і не підвладний розсудкові етап – дотепність розуму, або ум, який живиться підсвідомими глибинами генетики людини. Саме умовивід характеризує міру «розумности» людини.

Отже, дотепність розуму – ум – набуває характеристик схильностей, а це вже дія ментальности на розум, тобто ментальна дія, що формується, на противагу розумові, – діахронічно. Епістемології відомо, що наука розвивається «гіпотезами», а не «власне тезами». З іншого боку, народна етимологія теж помітила позараціональні властивості розуму у прислів'ї: «Ум за розум заходить» (тобто зменшується адекватність розуміння життя, зменшується дотепність розуму).

Іншими словами, раціональність – це не тільки рефлексія, а й інтроверсія, яка пов'язує ментальні й рефлективні процеси у свідомості, ґенезу й апріорність розуму, і, відповідно, виявляє передрефлективний етап інтенції.

Щодо сучасної наукової методології, то вона сприймає явища, що через них даються форми споглядання простору й часу, лише естетично – як форму й зміст (при цьому зміст наповнює форму як Щось). Ментальні схильності, як воля, принципово сеґреґуються від апріорних форм постору й часу у процесі споглядання (відповідно до новітньої традиції науки). Хоча теза, що розум підпорядковує волю, належить іще св. Томі Аквінському (XIII ст.), але останній виводив волю із розуму, а не потиставляв

їх. На жаль, після Бекона і Декарта філософія (поза християнською Церквою) визначає існування винятково через відчуття. Тобто лише відчуття є емпіричним як Щось і тим реалізує в розумі поняття матерії.

Вважаю, що в цьому моменті сучасна наука необґрунтовано виявляє спокій та впевненість. Така ситуація сприяє протиставленню в науці й мистецтві естетичного й етичного у свідомості, що руйнує гуманітарний символізм цивілізації. Соціально-історично це призводить до протиставлення Західної та Східної культур і цивілізацій.

Зазначені культури по-різному розуміють (відповідно до історичних ментальностей) мовно-граматичний інфінітив «бути». Схід відчуває і змінює простір відповідно до часу традиції – відповідно до ума. Захід змінює простір відповідно до природного порядку раціональности, тобто аналітикою ума – природним правом, динамікою стиля поведінки. Отже, час, як його сприймають на Сході, є не стільки історичним і динамічним, скільки «моральним» (або екзистенційним, вертикальним, перпендикулярним до історії). Такий екзистенційно-ментальний час було вперше усвідомлено людьми через історично найдавніше Об'явлення Бога (Ягве) Аврааму у формі обітниці вивести від праотця новий народ (XXIII ст. перед Христом).

У контексті філософського дискурсу – це Час «тут і тепер», Час традиції в синхронії, в якому емпірично народжується майбутнє. Це Час біблійних пророків. Час, що спонукає схильності людини до дії, духовний фундамент її волі, який залежить від Слова, тобто від теології традиційної народної мови (від підсвідомо управлінських функцій граматики й ідіоматики). Це духовність, яка опановує діахронічно генетику людини.

Слово народу формується (відповідно до Об'явлення й історії) в діахронії, в історичній пам'яті. Звідси поняття стилю набуває в науках синтезу граматики й ментальних схильностей (на основі синтезу логіки й волі в умовиводі). Але ж стиль – раціональне поняття, а не лише апріорна форма. Розум людини, отже, не потребує раціональної трансцендентальности, а працює за зразком («образом Божим») як апріорний синтез духовних аналітичних понять. Схильність до Зла чи Добра передує синтезу

духовних аналітичних понять. Тому людина отримує альтернативу до дії, добровільну відмову або прийняття апостеріорного синтезу як процесу пізнання. Що дає ця альтернатива людині?

Це – свобода реляції між розумом та екзистенцією, яку прийнято називати релігійністю (religare).

Отже, існує екзистенція Часу як Досвід Слова в історії народу. Цей час не апріорний і не емпіричний. Це – релігійний зв'язок між розумом і волею людини, символом якого постає Хрест і Віра, Надія і Любов як чесноти, що постали через Хрест (через страждання) у християнському Об'явленні.

Такий релігійний зв'язок історично забезпечується «образним» принципом генетичної ментальности, що є основою інтроверсії та передрефлективним етапом інтенціональної дії людини (лише подібними до інтуїції або ґештальтпсихологічних процесів) і в якій синтезується естетичне й етичне у свідомості (пор.: метод Фоми Александрійського, сучасника Ісуса Христа).

Так космологічно пояснюється апріорний синтез духовних аналітичних понять у свідомості людини, синтез, здатний не лише раціонально відбутися завдяки уму в Довірі до Невідомого (на відміну від «Ніщо» раціоналістів), але й відбутися на шляху власне ментальної, а не розумової єдности. Це формує метод єдности Різноманітного (термін спекулятивної філософії для означення апріорного поняття предмета). Така єдність відбувається через зближення стилів ментальних схильностей у народних інтенціональних культурах, що впливає на умовиводи та зближення цивілізацій у контексті генетично різноманітних, але власних релігійних традицій. Автор намагається тут описати метафізичні, філософські (аналітичні й герменевтичні) та політологічні підстави зазначених процесів свідомости людини.

Здається, лише така єдність і цільність людини як Роду є можливою духовно, морально й політично.

Вступ

До питання кризи світоглядних принципів
у гуманітарних та соціальних науках.

Як формуються принципи наукового методу? Чи не подібні вони до принципів буття? Як розуміти багаторівневість процесу буття (Вайтхед)? Рефлексія людини виявляє зв'язок рівнів процесу і називає це "Абсолютом". Традиція, що тримається на вірі, використовує рефлексію як рівновагу процесу пізнання, але не саме пізнання (св. Тома Аквінський). Релігійна віра як буття отримує раціональний вимір істини, блага, краси і називає це Богом (не Абсолютом). Метафізика в такій конкуренції раціоналістичного Абсолюту й Об'явлення Бога постає інтроверсією[1] раціональности людини, її самопізнанням як "religare", зв'язком між раціональним та ментально-містичним Досвідом. Інтроверсія (не інтроспекція[2]) модулює історичну пам'ять у довготривалій пам'яті людини у функцію селекції синкретичної картини фотосвіту людини. Далі відбувається процес інтроспекції.

Оскільки рецепція у пізнанні виконує функцію "не зашкодь", тобто сприймає (подібно до фотоефекту), а не проектує світ, самозаданість людини як апріорний синтез, спонтанність розсудку (за Кантом) викликає сумнів. Свобода, так само як Простір і Час, є вродженим апріорним поняттям. Тому задум І. Канта створити метафізику моралі не міг відбутися. Відбулася лише методологічна редукція релігії як свободи реляції між розумом (розсудком, дотепністю і здатністю до судження) та ментальністю (схильностями й бажаннями) у протиставлення розуму та ментальности як апріорних (чистих) та апостеріорних (емпіричних) синтезів. Зв'язку дотепності (nous) зі схильностями не було враховано або помічено. Раціоналістичний ідеалізм через слабкість природничих наук нового часу відмовився від філософської гіпотези про єдність розуму й волі, відомої з часів другої

схоластики (XIII ст.). Раціоналізм пов'язав Пізнання з апріорними синтезами, і шлях до емпірично-чуттєвого (апостеріорного) синтезу отримав назву трансцендентальності, що означало суд розуму над сприйняттям. Відчуття моральності постало наслідком розумового апостеріорного синтезу, наслідком етосу, з яким було пов'язано метафізичні прагнення істини, блага й краси, тобто схильності людини, вольові властивості її поведінки. Релігія постала у формі практичної моралі, раціонального синтезу. Відповідно поняття Цілого (генетичної єдности розуму й менталу через ум) було піддано сумніву.

Отже, повертаючись до реалістичного погляду на єдність матерії та аналогії у Слові (в теології мови), необхідно сказати, що рецепція в інтроверсії інтеґрується в синтез діахронічного та синхронічного модулів розуму у модальностях свідомости (модальностях історичного та морального часу), що актуалізують рефлексивно історичну ментальність (див. далі). Якщо "спонтанність" пізнання й може актуалізуватися, то лише в межах рецепції, як форма, що обмежує синкретично-аналітичний синтез діахронії та синхронії духовної та культурної пам'яти людини в аналітичних релігійних поняттях, ментально протилежних схильностям ума й розсудку до формулювання егоїстичних бажань як спонтанности синтетичних суджень, що виправдовують практичну самість людини (за І. Кантом). Вольова відмова людини від розумового синтезу врівноважує структури пізнання і світу. У такий спосіб Дух опановує генетику і вводить дедукцію у процес виховання людини, розвиваючи традицію.

Характер синкретизму у свідомості не є апріорним синтезом, він передує в інтроверсії апріорним синтетичним судженням в інтроспекції, спонукаючи процес інтеґрації минулого й сучасного, інтеґрації часу (Гайдеґґер). Традиція такий процес пізнання людини називає реалізмом, тобто інтеґрацією горизонтального (історичного) і вертикального (морального) Часу. Тільки в такій інтеґрації принципи науки отримують адекватні синтетичні формулювання принципів буття на ґрунті релігійно-теологічних аналітичних (метафізичних) понять істини, блага, краси тощо. Тому метафізика не є власне філософією, а користується аналітикою свого предмета, претендуючи не на відкриття нового, а на поглиблення знання про вже відоме буття. Це визначає історичний розвиток наукових парадиґм через поглиблення адекватности наукових принципів принципам буття.

Цілісність історичної пам'яти людини як інтеґрація часу формує внутрішній (іманентний) принцип пізнання "не зашкодь". Рецепція й інтеґрація часу прямують в інтроверсії до Істини, а не "персональної правди", до Цілого й цілости пізнання, до єдности структури світу й екзистенції людини, феноменології та екзистенції, простору й часу у свободі руху до Бога. Власне, такий процес і є реальною, а не ідеальною трансценденцією. Це єдність духовного модуля пізнання, який не заперечує, а історично стилізує плюралізм світу через аналогію.

Аналогія утворює тропи історичного стилю пізнання через мову, право й традицію, які інтеґрують аналогічне поняття праґматизму. Праґматичний ідеалізм як основу телеології ми розуміємо як зв'язок між філософією та теологією політики, між філософією та теологією права, філософією та теологією процесу. Праґматичний ідеалізм – це онтологія (реальність) та епістемологія (пізнання) в єдності, це інтеґрація дедукції в соціально-політичне виховання, а не лише ґрунт епістемології. Просодія, принципи, гармонія буття видобуваються передчуттям реальности (вертикальним Часом) із синкретичного ідеалізму довготривалої пам'яти. Рефлексія формулює через інтроспекцію "інтроверсний досвід", тобто формулює ментальні схильності практичної моралі, становлення процесу в часі (Вайтхед).

Так із синкретичного ідеалізму довготривалої пам'яти у свідомості формується політичний стиль у формі ментальних схильностей людини. Отже, політичний стиль – це синтез духовної та культурної пам'яти людини у формі ментальних схильностей практичної моралі, що й створює контексти аналогії як Передчуття Часу, духовність людини, синтез дійсності й реальності. Пізнання політичного стилю – це символічно-правова інтеґрація свідомости, що є телеологічною структурою, зв'язком між владною ієрархією та правом, а отже, метааналізом політики (див. розд. 1). Телеологія народу історично формує етос-ідею, тобто духовно-раціональну актуалізацію історичних бажань і схильностей народу як систему самопізнання і космо-

логічого розширення горизонту культурно-національного життя поняттями розсудку й схильностями ума. Такий праґматизм ідей, пов'язаний з єдністю іманентного й трансцендентного процесів пізнання як формою раціонально-моральної селекції синтезів, ми називаємо теологією політики (див. розд. 2). Моральні схильності ума стають динамікою розуму, позитивний або негативний характер якої формує порядок принципів (просодії) пізнання. Розум, отримавши сформовані історично схильності, постає інструментом контролю традиції.

В якому напрямі шукати принципів аналізу соціуму, що його творить людина в процесі пізнання? "Лібералізм" у науковому світогляді сьогодні набув невизначених обширів "плюралізму"[3], і в цьому полягає основна небезпека принципу множинности матерії, якому можна протиставити раціональний принцип додатковости у рівновазі епістемічних парадиґм, динаміку фізичного й історичного життя (основного наукового висновку XX століття), сучасне розуміння реалізму як процесу у відповідному синтезі філософії і теології. У соціальних науках до методологічного синтезу мали б долучатися метаправові критерії у зв'язку із правом sui generis[4].

Ідеться про історичну діалектику людської свідомости; про можливість соціальної науки об'єктивно описувати суб'єкт, який постає (саме постає, а не тільки є) фраґментом цілого як природи й духу в історії, фраґментом традиції, що інтеґрується мовно-граматично через предикат в імені, тобто через Logos як діалог любови і братерства (через метафізичні цінности істини, блага, краси в синтез філософії і теології права), як взаємозворотність процесу пізнання: *суб'єкт–об'єкт–суб'єкт* (цілність свідомости, єдність мікро- і макрокосму).

Це є можливим через те, що людина об'єктивно перевершує структуру власної свідомости. Ціле буття (зв'язок із Богом) редукується в ній ідеалізмом, проте залишається адекватним для продовження процесу існування, оскільки ідея формується стилем поведінки, тобто ідеалізмом динаміки етосу, історично-дієвим ідеалізмом мови (Ґадамер), праґматичним ідеалізмом. Тому ідея – соціально детермінована (К. Ґірц). Дух в еволюційній історії забезпечує революційну випадковість, яка може спричинитися

до зміни епістемологічної парадиґми як наслідку самопізнання й самототожности (характеристик духовної та культурної пам'яти народу). Синкретичний ідеалізм – це передрефлексивний образ абсолюту в людині. Інтроверсія завдяки раціональности упорядковує цей образ. Релігійна традиція називає такий порядок (мікрокосм) "образом Божим". Отже, якщо ідея – це соціально детермінований етос, то духовність – це принцип додатковости в науці, принцип творчости, логічні апорії Аристотеля, те, що постає на межі логіки й образу Світу як Часу й Простору. Але це також і Свобода, що діє, редукуючи релятивність людини. Час як форма явищ в інтроспекції і моральний Час як динамізм ума в інтроверсії (без останнього немає зв'язку з простором, макрокосмом, а отже, із творчістю та існуванням) історично формують стиль соціального етосу: просодію, як контексти аналогії, порядок принципів буття і тропи, як інтенціонально-семантичну реакцію людини на принципи, тобто норми права. Метафізика через інтроверсію підпорядковує етос. Розум – волю (св. Тома Аквінський[5]).

Позаяк соціально-політичний праґматизм найтісніше пов'язаний із правом та формами його соціальної актуалізації, пошукаємо методологічну інтригу в історичності того факту, що етнос та його традиція крізь призму елітної культури творять ґрунт принципів метаправової політичної дійсности – повернення до життя давньої єдности звичаєвого, природного та історичного права із правом позитивним (синкретичний ідеалізм морального Часу як леґітимність права). Отже, політична метапренова дійсність народжується із реальних зв'язків спільноти, її свободи та історичної пам'яті. Отже, метапренова реальність пов'язана історично з дійсними зв'язками у свідомості людини Церкви, релігійної свободи і зв'язків віри. Так історично теологічна реальність постає політичною дійсністю. Шлях до такої єдности можливий лише через свідоме сприйняття певної синкретичности напрацювань загальної онтології (раціональної психології). Ця гіпотеза не протистоїть багаторівневості у філософії чи теології процесу[6], оскільки враховує не лише раціональність, а й віру людини у реальному (інтроверсійному) взаємовизначенні.

У соціальних науках роль релігії як світовідчуття і як учення не може бути в сучасних умовах усвідомлена й застосована до політичної дії. А така "потреба дня", здається, існує. Звичний сьогодні для інтелектуалів раціональний плюралізм, багаторівневість буття, позитивістська синтетичність не здатні віднаходити докази для виснування інститутів влади з правових норм, а не навпаки, як це сьогодні відбувається: ситуативна влада творить ситуативні закони (до речі, саме це й називав Гуссерль "гріхом проти людства"[7], а в працях американського політолога-класика другої половини XX століття Роберта А. Даля це названо "плюралізмом"[8]).

Отже, синкретичний момент у визначенні категорії влади мав би примирити різні відомі підходи в її розумінні (одно-, дво- й тривимірний). Без виявлення синкретичної свідомости неможливий розвиток етнополітичних традицій до спільної національної метатрадиції, яка сполучала би метаправову дійсність канонічного (узвичаєного) права спільноти і міжнародне право. А саме така проблема постає на початку XXI ст. перед поліетнічними й поліконфесійними державами із трансформаційними ознаками посттоталітаризму в контексті загальної глобалізації життя (зближення ментальностей).

Напруга між суспільством і традиційною релігією постає за умов етнічно цілісної нової державности, демократичної конституції, за умови вивищення ролі окремої людини. Така напруга веде не до єдности церков і держави, а до нового розуміння спільних релігійно-культурних витоків нації різних народів, до спільного розуміння справедливости, історично сформованої літургією. Світові релігійні системи теологічно і психологічно, користуючись етнорелігійними (дієво-історичними) традиціями, сприяють пом'якшенню національних, мовних і культурних обмежень, а отже – політичній компліментарності у формі народної солідарности й елітної субсидіарности державного суспільства. Як наука методологічно може сприяти синтезу теології і психології, синтезу Традиції та позитивности пізнання людини? Необхідно переглянути традицію спекулятивної філософії, до чого підводить у західній філософії епістемологія XX століття. Традиція спекулятивної

філософії у християнській культурі випливає із первинної єдності філософії і теології (з II ст. по Христі), яку вона втратила через історичне поглиблення інтелектуального прагматизму. Спробуємо повернутися до фундаменту в нових діалектичних умовах теоретичної свідомости.

Духовний аналітизм синкретичного ідеалізму на шляху до синтетизму категорій і принципів науки.

Методологічне руйнування універсальности світу й цільности людини І. Кант розпочав з ідеї підміни реальної фактичности світу фактичністю Розуму для себе, коли людина відчуває внутрішній вплив на себе принципів Бога, Свободи, Безсмертя. Йдеться не про досвід інтроверсії, а про досвід розсудку. Змінюється характер споглядання, яке у схоластичній традиції забезпечувало цілність пізнання (осягнення Цілого і частини), його універсальність. Інтроверсія як форма цілности людини підміняється інтроспекцією Сократа, цілісністю саморефлекції, а отже, Свобода трактується не як апріорне поняття пізнання, а як принцип Бога, що накладається вихованням, як і поняття Бога. Особа визначається як істота розумна, тобто редукується на рівень індивідуальности. Моральний Час інтроверсії, динамізм розуму, випадає за межі свідомости. Персона постає практичною самістю. Нерозуміння Кантом інтроверсії робить його деїстом, тобто людиною, для котрої Бог не втручається в історію. Відповідно аналогія для Канта є екстенсивом, "слідів Бога" в історії помітити неможливо. Аналогічна реальність для нього також є раціональним суб'єктивним самоствердженням людини, яка дозволяє самовизначатись і самоналаштовуватися. Відповідно самоконструювання суб'єкта вважається не тотожним конституюванню об'єктів, оскільки враховується лише зовнішній досвід етосу, тобто половина Досвіду, без інтроверсії. Методологічно враховуються тільки модальності розсудку і здатність до судження. Немає розуміння модальностей свідомости й ментальности як синтезу діахронії та синхронії в єдності Досвіду (звідки й походить в І. Канта методологічна відсутність Цілого). Вперше відповідна позиція Канта піддалася сумніву у фізиці

XX століття (спеціальна й загальна теорії відносности А. Айнштайна) та у філософії процесу[9] (Вайтхед та інші).

Отже, редукований досвід І. Канта не враховує апріорність Свободи. Але тільки Свобода відкриває свідомість на зв'язок (religare) емпіричного та апріорного знання. Свобода – динаміка Досвіду, динаміка ума й основа морального Часу. Св. Тома Аквінський такий динамізм називав чистим актом, "actus purus". Тобто цей динамізм розглядався за Середньовіччя університетською традицією Європи як принципи Бога, Безсмертя і Любови у Єдності, тобто як принцип Цілого. Розум, за Кантом, обмежує Свободу синтетичними передумовами: як розуміти початок і межі простору, частину й ціле, причиновість та абсолютну сутність (див. далі)?

Психологічно абсолютна сутність (суб'єктивно – синкретичний ідеалізм, мікрокосм, образ Божий) є джерелом трансценденції людини, тобто джерелом космологічного пізнання. Сутність Світу аналітично пов'язана з Часом через виникнення Світу, з Цілим і частиною через його межі, з каузальністю через динамізм (через рух часу як форми явищ). Якщо рух історичного часу є формою явищ, то має бути екзистенційна форма часу як багаторівневість динамізму існування.

Багаторівневість динамізму природи вказує на релятивність її Законів. Отже, історичний час як форма явищ логічно включає у свою семантику контрадикторність (можливість водночас руху і спокою одного й того самого предмета, що залежить від точки споглядання). Релятивність указує на випадковість цього Світу. Випадковість передбачає абсолютну Сутність, яка емпірично має у свідомості людини онтологічний статус. Останнє означає religare, міру свободи у зв'язку емпіричного з апріорним як трансценденцію людини в напрямі до Бога, що й контролює релігійна традиція через розум. Така динаміка не є динамікою явищ, а радше динамікою схильностей і бажань, які не можна остаточно пояснити феноменально. Отже, ментальність викликає екзистенційну модальність, ставлення до Світу як синтез феноменології та екзистенції у пізнанні. Такий аналітичний синтез починається з передрефлективного рівня інтенціональної дії аналітичного процесу у релігійних поняттях інтроверсії, тобто

у поняттях, що пов'язують апріорне й емпіричне через розум, а розум і ментальність – через дотепність ума, динаміку морального Часу.

Актуалізація такого категоріального синтезу залежить від структури довготривалої пам'яти, тобто від характеру інтеґрації діахронічної релігійної модальности[10] й синхронічної екзистенційної модальности свідомости через моральний (вертикальний) Час у формі абстрагованого від буття динамізму права. Тобто в довготривалій пам'яті аналітично, через передрефлективний етап інтенціональної дії упорядковується психологічно і генетично так званий "синкретичний ідеалізм", мікрокосм, образ Божий. Саме тут усвідомлюється онтологічний (моральний, вертикальний) Час. Емпіричним модулем онтологічного Часу постає Досвід Свободи. Таким Досвідом є прихована перемога Добра над Злом в історії. Онтологічний Час як момент вертикальної трансценденції робить можливими парадиґми пізнання в теології, метафізиці, герменевтиці як спроможність оновлення погляду на буття через Слово (Ратцінґер – Папа Бенедикт XVI).

Усі моральні судження є апріорними в системі Досвіду рецепції та інтроверсії й емпіричними в системі інтроспекції та розсудку. Іншими словами – апріорними в Досвіді Свободи та емпіричними – в Досвіді Віри. Універсальність Цілого полягає у відсутності позадосвідного буття людини як єдиної раціональної істоти на Землі. Науковий здогад про "вільну волю" людини, що протиставляє історичний час онтологічному Часу, знаходимо у фізіологічній антропології XX століття (див. розд. 4).

"Ніхто не є Добрим, окрім Бога," – це аналітичний емпіризм християнської Віри, її динаміка, що через абстрагованість розуму розширює наш синтетичний емпіричний досвід. Це аналітичний релігійний принцип (bonum), що формує синтетичні принципи моралі та етики. Це релігійний принцип онтологічного Часу як аналітичного синтезу реальности явища та існування, синтезу реальності й дійсності. Тут маємо справу з емпіризмом аналітичних понять як апріорністю ментального поняття Свободи у свідомості. Це факт, який не врахував І. Кант, але який латентно залишається фундаментом його "Критики практичного розуму" і зберігає його Віру в Метафізику. Цим також пояснюється

можливість безумовности понять космологічних арґументів: теологія через метафізику інтеґрує у філософію.

У системі динаміки Віри синтетичність зазначених слів Ісуса Христа як людини постає аналітичним фактом втіленого Бога, Авторитета, тобто емпіричним фактом: Бог – Добро як відсутність Зла. Такий принцип керував І. Кантом, коли він редукував через рецепцію і розсудок релігію до практичної моралі, до морального імперативу людини. Адже Зло на апріорному рівні завжди є наслідком синтетичних суджень. Тому Свобода людини як інтроверсивний Досвід вибірково застосовує здатність до синтезу, в якому однозначно Добру протистоїть Зло. Кожне аналітичне поняття апріорі поєднує істину, благо, красу. Це – аналітизм релігійних понять, без якого неможливе метафізичне самопізнання, самовизначення, самототожність, тобто поглиблення пізнання (епістемології) вже відомого обсягу буття. Без аналітичного емпіризму релігійних понять неможлива інтенціональна дія людини, а отже й пізнання.

Релігія і містика – теж Досвід, що має емпіричні наслідки в історії. Тобто з урахуванням рецепції, синкретичного ідеалізму та інтроверсії "сфера Розуму за межами Досвіду" не існує. Свобода торує вертикальний, а не горизонтальний шлях трансценденції від мікрокосму до макрокосму, в чому й полягає аналітичний синтез метафізичних універсалій verum, bonum, pulchrum (у Біблії – це тема боротьби праотця Якова з Богом, тема Ізраїлю, яку не слід підступно плутати з атеїстичним богоборством). Зазначені універсалії є чеснотами, а отже добром людини – Богом, динамізмом, актуалізацією потенції здібностей людини, а не лише практичною мораллю як раціональним наслідком (апостеріорним синтезом).

Отже, аналітично онтологічний Час як момент вертикальної трансценденції, синкретичний ідеалізм довготривалої пам'яти і ментальність постають зв'язком (religare) між емпіричним та апріорним, між тезою і гіпо-тезою, між раціональністю і вірою людини – постають аналітичним синтезом релігійно-духовних понять. Оскільки Любов і Свобода, як релігійні поняття, пов'язують емпіричне та апріорне пізнання, дедукція не може бути лише наслідком індукції. Дедукція постає також наслідком схильностей

і бажань, оскільки ratio постає також із передчуття елементів Свободи – істини, блага, краси – постає методичною основою умовиводу розуму, його дотепности, адекватности. Істина синтезує красу через благо. Благом постає єдність естетичного та етичного як явища і волі. Людина спостерігає волю Бога в явищах аналогічно, що є головним арґументом у космологічному методі пізнання та апріорним аналітичним синтезом релігійних понять, тобто інтеґрацією діахронічного й синхронічного модулів свідомости через інтроверсію у синкретичному ідеалізмі.

Умова безмежности пізнання постає не тільки в апріорних синтезах, що є алгоритмом, але й завдяки Свободі. Остання уявляється зв'язком між емпіричним та апріорним пізнанням завдяки своїм кумулятивним можливостям істини, блага, краси, що емпірично актуалізуються ієрархічними почуттями Любови – вірности, дружби, еросу тощо. Суб'єктивна ієрархія Любови як Свобода аналогічно утворює суспільну ієрархію. Завдяки їй людина в історичному етосі отримує Право як вислід релігійної моралі у формі згоди народної спільноти і Традиції, на якій постають Закони.

Аналітичний синтез релігійних понять в історичній (довготривалій) пам'яті через інтеґрацію діахронії та синхронії свідомости в інтроверсії людини породжує бажання (ідеальний патос) як внутрішню форму аналітичних понять релігійної віри, та логіку, як зв'язок рефлективного розсудку з діахронічною та синхронічною модальностями розуму – умом, – що своєю чергою інтеґрує весь розум і ментальність, логіку й волю. Модальності, як ставлення людини до Світу, актуалізуються у схильностях і бажаннях. Це породжує динаміку й патос свідомости, а відповідно, моральний Час стає надбанням її свідомості через розум.

Отже, метафізика є методом зв'язку між аналітичною динамікою практичної Віри та схильностями й бажаннями історичної ментальности. Такий зв'язок знімає синтетичні обмеження розуму людини. Горизонтальна трансценденція нейтралізується вертикальною. Несвідомий вибір між Добром і його нестачею передує в інтроверсії порядку принципів буття, Передчуттю Часу, духовності, а також будь-якій синтетичності. Як зазначалося вище, редукований раціональний досвід І. Канта

не враховує апріорність Свободи. Він вводить чотири обмеження розуму людини для Свободи, чотири антиномії, пов'язані з Часом, Простором, Каузальністю й Абсолютною Сутністю.[11] На основі сказаного вище вдамося до критики зазначених антиномій.

1. Час. Як ми з'ясували, Свобода людини через патос істини, блага й краси знімає протиріччя аналізу й синтезу. Закон перестає діяти, коли діє Любов. Отже відчуття Свободи, як і відчуття Простору й Часу, є суть апріорними і структурою душевности людини (віра і розум).

Закон, інтеліґібельність – вторинні щодо Любови. Тобто синтез не є обов'язковим щодо пізнання. Апріорний синтез – лише модуль свідомости, що актуалізується під дією ментального модуля бажань і схильностей. Бажання й схильності складають обсяг внутрішньої форми релігійних аналітичних понять істини, блага, краси, що є діахронічною апріорністю синтезу, тобто Традицією, яка постає динамікою інтроверсії, моральним Часом і впорядковує історичну пам'ять. Тому остання актуалізується винятково через ментальність як послідовно діахронічний модуль (що формується в історичній традиції народу).

Відповідно утворюються поняття діахронічної апріорности (традиції) як форми інтеґрації ума й ментальности у свідомості. Такі апріорні діахронічні поняття, що є синтезом структури душевности людини та її генетики (див. розд. 4), постають історично синкретично-аналітичними і не обов'язково потребують синтезу, оскільки актуалізуються через ментальність. З іншого боку, апріорні діахронічні поняття можуть утворювати синтетичні категоріальні судження, оскільки пов'язані з апріорним відчуттям Свободи (істини, блага, краси), інтеґрованим у Простір і Час у формі апріорного синтезу, описаного І. Кантом. Інтенціональна дія як продовження процесу інтроверсії структурує, зберігає і передає діахронічний апріорний синтез аналітичних понять істини, блага й краси у рефлективний розсудок, що контролюється діахронічною і синхронічною модальностями розуму. Проте свідомість діахронії, генетично закріплена інтенціональною дією, керує синхронією свідомости, оскільки актуалізується в історичній ментальності. Отже, Час не є тільки раціональним, тому й не підпорядковується позитивності пізнання.

2. Простір. Внутрішня форма аналітичних понять істини, блага й краси як бажання і схильности Любови знімає необхідність апріорного синтезу. Принципи та Закони пізнання як синтетичні судження поступаються схильностям і бажанням Віри, Довіри, Надії (теологічним і психологічним чеснотам). Останні не обов'язково породжують емпіричні принципи науки, але продовжують пізнання як онтологічний процес. Відповідно західна християнська метафізика і теорія нестворених енергій у православній теології, взаємодоповнюючи одна одну, слугують онтології. Раціональність і містика актуалізуються в теології як раціональному знанні містичного. Отже, онтологічний вектор прямує "згори" як морально-етичний Час, незалежний від локальних характеристик горизонтального простору. Онтологічний Час передбачає універсальний Простір – надісторичність, надкультурність і надцивілізаційність. Отже, Простір теж не може бути обмежений раціонально. Ця теза постає з юдеохристиянського Об'явлення, з якого, і на якому, і через яке формується динамізм християнської культури й цивілізації. Так виникає вертикальна трансценденція доцентрового руху мікрокосму людини до макрокосму Світу, яка постає етичною перехресною причиною щодо естетики природних законів з їхньою горизонтальною каузальністю. Вертикальна трансценденція мікрокосму є бажанням чуда і надією на чудо, аналогією усвідомленню універсального Простору, який не впливає на Віру, Надію та Любов.

Тому зв'язком між зазначеними чеснотами й законами природи на Перетині людини й Світу постає Право, яке має модулі природного (неписаного, універсального) і позитивного (писаного, локального), тобто модулі Традиції та Ідеології. Тільки метаправна дійсність релігійних спільнот (див. розд. 5), в якій реальні стосунки впливають, завдяки літургії, на формальність Права, останнє не дозволяє Традиції та Ідеології остаточно протиставитись і зруйнувати універсальну каузальність Світу як єдність історії та моралі, свідомости й ментальности, віри й розуму, зруйнувати взаємовизначеність етичного й естетичного в поняттєво-аналогічному синтезі екзистенції та феноменології.

3. Каузальність. Онтологічний морально-етичний Час як емпіричне відчуття виникає на ґрунті апріорної творчої єдности людини і Світу, аналізу і синтезу, універсальної каузальности як динамічної Свободи Простору і Часу, оскільки Час як рух центрується в аналітичному синтезі істини, блага, краси. Рух і Причина творять вертикальний Час. Синтез істини, блага, краси підпорядковує політичний простір як частину Простору, а отже, – комунікації ментальностей народів; це називають ґлобалізацією.

Онтологічний (вертикальний) Час є концентром історичних епох. Зміни під час руху історичного часу породжують редукцію пізнання – методологічну, епістемологічну, онтологічну. А відтак у герменевтиці являють відповідні форми відчуження, пов'язані з протистоянням Ідеології та Традиції – історичну, методичну, герменевтичну (див. розд. 5). Лише метафізична проекція результатів пізнання здатна породжувати відновлення обсягу системної інформації через гіпотези поза текстом, стилем, школою, прив'язані до локальних культур і локальних територій.

Отже, якщо історичний час є формою явищ, то онтологічний Час є каузальністю причин руху історії, каузальністю локальних культур та їхніх змін. Онтологічний Час – це абстракція Гуманізму як процесу, це Людяність як основа теології права, котра актуалізується емпірично-раціонально (ментально) у філософії права (у природному праві) та містично – у традиції релігійної спільноти й церковної літургії народу (у морально-політичному значенні). Так онтологічний Час як символ динамічного Гуманізму вказує на метафізику й герменевтику політичних комунікацій як методу самототожности народів і людини.

4. Абсолютна сутність. Останнє означає, що онтологія програмує космологічний принцип випадковости. Це виявляється через порівняння у пізнанні методологічної, епістемологічної та онтологічної редукцій, а також через їх порівняння з історичним, методичним і герменевтичним відчуженнями смислів у герменевтиці. Як наслідок виявляється багаторівневість динаміки Світу (стан А може бути одночасним зі станом non-A). Емпіричний результат у науці: загальна теорія відносности, синтез ядерної та хвильової теорій в ядерній фізиці.

Категоріальна контрадикторність явищ доводиться емпірично, а отже, так само доводиться випадковість Світу і залежність Його від Вічности. Релігія – зв'язок Світу з Вічністю як запорука безмежности пізнання (що є цілністю свідомості, динамікою зв'язку людини, зі світом, а не цілісністю, не апріорним синтезом чистого розуму І. Канта). Політичні комунікації без такого релігійного зв'язку у свідомості людини, без релігійної традиції, без Церкви є руйнівними.

Від екзистенції етносу через феноменологію права до прагматизму політики.

Існує три рівні актуалізації соціальної дії[12]: професійно-моральний (спільнотний і колективний досвід буттєвих пріоритетів, інтересів, цінностей), інституціональний (ухвалення політичних рішень) і етично-ціннісний (самоідентифікація через традиційний етос спільноти, колективу, групи – через національну ідею). На першому рівні йдеться про залучення людини до загальнокультурних знань через освіту, виховання й працю. Тут формується свідомість людини як такої, свідомість культури й цивілізації. На другому рівні метою постає рівновага між інтересами спільноти й особи, групи й індивіда, якої можливо досягти лише через оптимізацію політичних відносин. Це власне політичний рівень, а отже, рівень інтересів державних, національних, етнічних. Третій рівень безпосередньо формує особистісні чинники. Генетика і релігійна традиція на цьому рівні або остаточно формують особистість, або розходяться між собою під тиском соціально визначеного етосу-ідеї (дієво-історичної свідомости). Тут людина знаходить джерело для селекції особистих і групових політичних інтересів у традиції спільноти, а також для фахового та морального вибору. Це вибір за допомогою спільноти й традиційної Церкви. Функція держави в демократичному (правовому) політичному режимі – винятково контролююча.

Аналітичний виклад цих рівнів є умовним (у людині вони актуалізуються, як правило, синкретично, що й стає підставою виокремлення синкретичної свідомости як теорії інтенціональної дії). Але поняття цінности посідає проміжне місце між аналі-

тичним загальним визначенням "людських цінностей" (яке мало би вказати на спорідненість синкретизму світовідчуття із синтетизмом світогляду) і синкретичною конкретикою "особистісних цінностей", що виявляється через мовний стиль (історично-дієвий ідеалізм) етнічної думки й поведінки. Так через розходження дієво-історичної (етно-релігійної) свідомости й історично-дієвого ідеалізму мови (аналогічних контекстів) індивіда в процесі соціального засвоєння цінностей розходяться в політичному процесі метафізика й етос, що призводить до соціальних конфліктів.

Отже, структура політичних цінностей безпосередньо містить рівень особи і опосередковано через особу – рівень людства. Така "усередненість" політики вказує на можливість віднайти саме в дієво-історичних (етно-релігійних) цінностях максиму екзистенційного праґматизму на синкретичному ґрунті свідомости, на якому зв'язок політичного й релігійного постає природнім, емпірично-ідеальним через етос, а не абстрактним та ілюзорним. Тому такий зв'язок ми називаємо етосом-ідеєю народу. У чому ж полягає така природність етосу-ідеї?

Поставимо собі за мету віднайти структуру категорії "етно-релігійна цінність" як фокусу загальнокультурного й особистісного. Звичаєве право етносу-народу історично постає праґматичним критерієм (критерієм корисности), яким оптимізується політична дія.

Порівняння правової та релігійної типологій свідомости дозволило би створити спільну епістемічну парадиґму для політики й релігії, через яку проявляються сучасні загальні цивілізаційні цінності. Так, передбачаємо вихід на перший аналітичний рівень соціальної дії (професійно-моральний) через третій аналітичний рівень – етично-ціннісний, рівень ідеалів, рівень історичної пам'яти (синкретичного ідеалізму, поняттєвого споглядання), що семантично наповнює етос як національну ідею, народжує патос, прагнення, або спосіб досягнення "добра" для певної спільноти. Глибина поняттєвого споглядання веде до соціальної творчости. Ми постаємо перед необхідністю визнати принципову керованість, або політичність, людської творчости як втечі від релятивности життя. Але це метод опосередкований.

Універсальність категорії "влада", яка через право може інтеґрувати традицію і політику, мала би допомогти нам в аналізі творчого діалогу етно-релігійної традиції (дієво-історичної свідомости) і політики як суб'єктивного буття людини у формі історично-дієвого ідеалізму мови.

Отже, *політика й творчість як традиція ідеалів – не такі вже й несумісні речі*. А це і є шлях до оновлення методології в політичних науках. Пам'ятаймо, що великі соціальні утопії, перш ніж призвести до соціальних революцій, визрівали в лоні Церкви (автор "Утопії" Томас Мор загинув від руки протестантського короля за вірність Католицькій Церкві, масони постали з освяченої Церквою фахової готичної естетики, просвітники й соціалісти відкинули церковну форму, але залишили метафізичні ідеали, тому церкві неважко було реанімувати ці ідеали для свого соціального вчення як альтернативу кривавим революціям). Так виникає пунктирний зв'язок між Церквою та соціально-політичними революціями. Пунктир означає, що Революція й Церква в історії Європи є альтернативами єдиного ідеалу європейської цивілізації.

За аналогією, випадковість розширює ціле і доводить історично аналогічну дійсність буття людини (див. у п'ятому розділі принципи метаправової дійсности, пов'язані зі спільнотою, свободою і традицією). А це також означає, що поділ християнства (його схизматизація щодо єдиного політичного авторитету) природно-історично пов'язаний з етногенезою народів, з їхнім патосом і національною культурою, соціальною творчістю. Ввести національний патос (етос-ідеалізм-творчість) і відповідну інтенціональну культуру людини та спільноти в контекст сучасної політики є завданням політичного метааналізу. Таким контекстом постає реляція між політичною ієрархією та правом.

Етнічні цінності як ґрунт народу історично без релігії не актуалізуються. А отже, введення в соціально-політичну науку дієво-історичного (етно-релігійного) дискурсу – епістемологічна реальність процесу пізнання.

Луїджі Джуссані наголошує, що "для людського існування є характерним бути зрозумілим для самого себе, усвідомлювати

самого себе, і в собі – цілий горизонт реального."[13] А Полю Рікеру належать слова: "Те, що я є, несумірне з тим, що я знаю"[14]. Саме цей розрив між "є" і "знаю" в будь-якій за світоглядом людині заповнюється релігійним почуттям, яке дає максимальний "горизонт реального", форму, в якій буття "постає", а не просто є. Тобто дійсність інтегрується в реальність. Як цей горизонт співвідноситься з політичною дією? Визначимо його як locus усвідомлення людиною свого існування, тобто раціональну здатність виявляти свою глибинну природу (інтроверсійно через синкретичний ідеалізм і поняттєве споглядання.). Отже, як бачимо, раціональне має бути чимось більшим за послідовний діалектичний вимір. Можна сказати, що діалектика – це вимір людини політичної, а раціональне – аналогія універсальности (метаісторичности та метаправности), що виявляється в етнічній культурі людини та її звичаєвому праві як у латентному шарі індивідуальної політичної екзистенції.

Теорія метааналізу політики (як форма синтезу науки й релігії[15]) і теологія політики як антропологічна дисципліна мають шанс прислухатися до глибинної раціональної природи людини, тобто стати сходинкою до метатеорії політичної та правової історії, тому що політичні процеси, зумовлені етнічними чинниками, насамперед є відлунням цієї раціональної природи. Існує дві форми політики – "об'єктивна", суспільно-державна, майже незалежна від нас, і "суб'єктивна", етно-політична, в якій ми остаточно залежимо від етногенези і яку творимо у процесі соціалізації, перетворюючи своє суб'єктивне на суспільно-державне як раціонально-об'єктивне. Те, що в людині залишається змістом поняття свободи, основи спільноти й традиції, – це "вільна воля". Семантику цього принципового як у теології, так і в політиці поняття як основи леґітимности ми розглянемо далі (див. розд. 4).

Так постає проблема єдности об'єктивного й суб'єктивного в політичній людині, яку покликані вирішувати практично – державна ієрархія та право, а теоретично – наукова методологія. Відповідно, *екзистенційний праґматизм політизації етносу виявляється в його природному й історичному праві на політичний захист своєї культурної та релігійної ідентичности через*

усвідомлення іманентної свободи як форми такої ідентичности. Це традиційна основа самовизначення етносу і нації. Це означає, що теорія метааналізу політики має насамперед спрямовувати науку до пошуку політично-правових інструментів захисту об'єктивних і суб'єктивних ідентичностей за умови інституціональних переваг провідних етнотрадицій, до пошуку форм соціалізації моральної субсидіарности суспільства.

Якщо наука й держава не беруть на себе ці функції, захист набуває форм соціальних рухів, наслідком яких є створення кодексів позитивного права, що безпосередньо забезпечують захист через тиск на державу знизу, від соціуму. Підвищується чутливість державно-суспільних відносин. І це теж позитивний результат розвитку, етос еліт динамізується етосом народу. Нація народжується "згори" завдяки тиску "знизу". Але це шлях "спроб і помилок" еліти.

У сучасних умовах посередниками захисту екзистенційного праґматизму етносу виступають, як правило, новітньо-традиційні форми – політичні партії, профспілки, громадські організації, інтелектуальні творчі об'єднання, різноманітні фонди підтримки культурних чи економічних цінностей, на етнонаціональному характері яких наголошується з певних політичних міркувань (вибори, референдуми, формування офіційної ідеології, революційні події тощо).

Ці та інші суспільні й державні інститути, що формують і актуалізують політичну дію, мають спільний механізм впливу на суспільство – ідеологічну упередженість. Саме її, упередженість, а не ідеологію, слід переборювати на всіх рівнях суспільної ієрархії. Так виходимо на середній, інституціональний, аналітичний рівень соціальної екзистенції, де маємо справу з локальною діалектикою особистісної і спільнотно-колективної політичної свідомости. А саме: вольовий фактор починає творити ієрархію народу-групи. Постає необхідність особливої соціалізації еліт у процесі наближення ідеологічного синтезу до традиції народу (розд. 6).

Як збалансувати інституціональний рівень свідомости (адекватність політичного рішення)? Необхідно здійснити спробу вийти за межі мислення критеріями (підґрунтя упереджень)

і опанувати етно-релігійний раціоналізм як передрефлективний акт інтенції, як форму синкретичного ідеалізму, дієво-історичного "консерватизму" нації. Така форма соціалізації еліт утримує в собі метафізичні цінності істини, блага й краси у формі народної традиції, або, як це трактується філософією, утримує ідіоматично-стильові алґоритми етнічної свідомости (національний етос-ідею).

Це і є фактично синхронія "глибинної природи" етносу, етнологічна сутнісна структура, або потенція народу, яку можна і слід використати у творенні політичних ідеологем, наближених до традиції. Йдеться про те, що, наприклад, у світі християнства можливо простежити залежності між православ'ям, католицизмом і протестантизмом та політичною перспективою розвитку демократії в конкретній країні сьогодні (так, для України слід враховувати актуалізовану православну традицію з латентним і явним католицьким субстратом, без цього оптимізація політичних процесів за допомогою релігійних чинників на сучасному етапі є неможливою). Без етно-історичних орієнтирів при цьому не обійтись, оскільки лише вони здатні корегувати і творити мобільність консервативних релігійних стандартів, наведених, наприклад, у типології Ричарда Нібура. Природа цих останніх полягає в тому, що вона несе в собі приховані структури моделювання життєдіяльности політичними засобами незалежно від конкретної культури але з обов'язковим її врахуванням як історичного феномена. Для багатонаціональних трансформаційних суспільств з орієнтацією на різновиди ліберальної демократії це єдине "світло наприкінці тунелю". Це те, що, за Дюркґаймом, могло б означати "соціум є чимось більшим, ніж сума його складників".

Отже, тільки метафізична перспектива (перспектива синтезу духовного й культурного історичного самопізнання, що формує синкретичний ідеалізм), пов'язана з етно-генетичними історично-дієвими та етно-релігійними (дієво-історичними) джерелами суспільства та з контрольованим характером наповнення цими джерелами норм права як політичних тропів, – тільки така метафізика політики як функція здатна зорієнтувати сучасну соціальну думку на мета-самоаналіз як метод з метою надійного

уникнення сучасної та чергових світоглядних криз, які редукують гуманітарне знання й тим неґативно впливають на методологічно і кон'юнктурно залежну науку. Адже під метафізичністю мається на увазі досвід сумління, який набувається від пріоритетних цінностей як від сталого у часі джерела. Такою є структура та історичний зміст найзагальнішої модально-особистісної епістемічної формули: воля – свідомість – етногенеза – цінності – право (див. розд. 1). Епістема цієї формули вказує на історичний обсяг свідомости, що творить етос-ідею народу і надає йому національних політичних функцій.

Узагальнюючи завдання дослідження, слід зосередитися на зазначених модально-епістемічних реаліях, які виявляють синкретизм особистісної та спільнотно-групової історичної волі в традиції народу, через що стають підставою для аналітичного осмислення категорії влади як модально-релігійної та історичної політичної реальности. При цьому особу розуміємо складнішою за її структурну сутність, а групу – як історичний тип буттєвости в розвитку від родини й церкви через виробництво до нації.

Спробуємо ретроспективно описати конкретний факт політичної історії. Проблеми етнічних традицій у політиці в Українській державі кінця XX – початку XXI століття виникли до певної міри стихійно. Це відбулося з огляду на тривалі політичні обмеження в релігії, культурі й економіці титульного етносу України та через свідомість у світлі правозахисного руху, який ґрунтується на ідеї суб'єктивного права. Суб'єктивне право історично у політично-правовій науці має джерелом право звичаєве, тобто етнічні цінності свідомости й поведінки, традицію. Народна традиція (суб'єктивне право) у формі норм звичаєвого права в політичному процесі сучасної світової спільноти визнається запорукою гідности й справедливости громадянина і не вважається такою, що потребує парламентської ратифікації. Отже, сучасний стан етнополітики не лише в Україні, а й у світі вимагає нових наукових парадиґм.

Історична епістемологія демонструє дозрівання поняття індивідуалізму в межах ренесансу. Процес закінчився релігійними війнами XVI століття і Томасом Гоббсом ("війна всіх проти всіх"), які витворили першого теоретика ліберального індивідуалізму –

Джона Локка (XVII ст.). Відповідно, ліберальна філософія поступово перетворила індивідуалізм на центральну категорію соціальної філософії, відтіснивши онтологію особи Томи Аквінського (XIII ст.). Природньо, в межах дозрівання позитивістського мислення математична парадиґма наукової епістеми після Р. Декарта й І. Канта через К. Маркса розвинула категорію індивідуалізму до соціологічної категорії колективізму як комунікативно об'єднаної групи індивідів зі спільною метою розвитку. Після західного розколу християнської церкви і релігійних воєн (XVI ст.) постало дві теоретичні опозиції: особа – індивід та спільнота – колектив. Перші елементи опозицій були пов'язані з релігійно-моральною свідомістю, а другі – з соціологією. Природньо, що християнська церква відкинула позитивізм і другі елементи зазначених опозицій. А держави після правового відокремлення від церкви на початку XIX століття захопилися соціологією. Це було продовження соціально-політичних крайнощів секуляризації європейської культури. Помилка Маркса як соціолога полягала, на нашу думку, не в категоріях колективізму й соціалізму, які так "не полюбила" церква, а в запереченні значення релігійної свідомости для розвитку суспільства взагалі. Тобто особу було відірвано від моральних цінностей через заперечення приватної власности як інструменту соціальної свободи. Пізніше рівень соціальної свободи було прив'язано до державного економічного плану, а відтак до заперечення свободи виробництва й торгівлі. Відповідно й релігію як історичне джерело моралі Маркс назвав забобоном. Церква, потрактована як "ідеологічний ворог" за комунізму, і Церква як "приватна справа" за лібералізму сьогодні стали підставою деморалізації як східної, так і західної культур.

Шукаючи джерела традиційних цінностей народів як демографічно-культурних форм етнічних інтеґральних процесів, європейська цивілізація прийшла до етнополітичної наукової парадиґми, яка почалася з етнології, екзистенціалізму та структуралізму і прийшла до визнання соціологією етнорелігійних традицій (Кристофер Довсон, Кліфорд Ґірц та інші). Розуміння людини в структуралізмі як "символічної тварини", звичайно, не сприяло політичним відносинам держави й церкви.

Проте зацікавленість підсвідомістю людини наблизила соціальні науки до етнічних традицій та повернула державу якщо не обличчям до Церкви, то до процесів впливу релігійної свідомости на соціально-політичні й економічні фактори. Макс Вебер започаткував зазначену парадиґму в політології. Нова наукова парадиґма суттєво пом'якшила наслідки політично-правового розриву між державою та церквою в ліберальних суспільствах.

Так, через повернення інтересу соціальної науки до етнічних традицій, у центрі політичної уваги європейської спільноти постало право sui generis, яке юридично поєднує звичаєве право народу з міжнародним правом, суб'єктивне право з об'єктивним. Проблемним залишається релігійне, спільнотне та колективне право європейських держав. Такі проблеми неможливо вирішувати без взаємодії держави й Церкви як елемента громадянського суспільства. Відповідно в соціальному вченні християнської Церкви ми можемо знайти обґрунтування причин слабкости сучасного релігійного, спільнотного й колективного права європейських держав. А теорія метааналізу політики може допомогти сприйняттю соціальної доктрини Церкви державою (ієрархією та правом).

Категорія колективізму в християнстві протиставляється апріорній категорії суспільного блага, відомій іще від Платона й Аристотеля. І відповідно, поняття колективу протиставляється поняттю спільноти, яка має власне (локальне) розуміння блага як мети розвитку в контексті спільного блага суспільства взагалі. Спільнота керується у своєму розвитку етнічною або народною традицією, а колектив – ідеологією. Задля примирення сучасної держави з Церквою та релігійною свідомістю виникає необхідність синтезу традиції з ідеологією в культурі й цивілізації. Традиція та ідеологія обидві є за своїм характером онтологічними (підставовим буттям – даним і творчим), але різняться феноменально та екзистенційно. Без відповідного синтезу подальший розвиток світової спільноти неможливий позитивно.

Методологічним завданням теорії метааналізу політики постає синтез наукової та релігійної свідомости на феноменальному й екзистенційному рівнях. Сучасна аналітична філософія підказує нам напрям пошуку проблемою інтенціональности дії.

Тобто проблема інтенціональности людини є структурним елементом відповідної культури, яку можна назвати "культурою адекватного мислення". А відповідну теорію – теорією інтенціональної культури, яка виявляє два етапи – передрефлективний та рефлективний – у структурі свідомости людини і вказує на онтологічний, а не лише ґносеологічний, характер пізнання. Це евристичний шлях наукових пошуків, який не відкриває щось нове, але поглиблює вже відоме. Саме таке завдання стоїть перед класичною метафізикою, соціальним ученням християнської церкви і теорією метааналізу політики. А в сучасній науці відповідний напрям яскраво виявився в творчості Ієна Барбура, в якого знаходимо методологічний синтез фізики, філософії, теології, етики, економіки та технології.

Почуття власної гідности правителя (правлячої еліти) є евристичним джерелом політичних рішень і статусом держави та суверенністю у винесенні політичного рішення (особливо в кризові моменти). Гідність правителя і статус держави постають провідними категоріями сучасного розуміння держави. Поняття гідности пов'язане з релігійними традиціями. Тому у центрі сучасного розуміння держави – політичні та правові реформи й тактика вільного діалогу, що регулярно забезпечують оновлення персонального складу керівництва (за Вільфредо Парето, але без "революційної ситуації"). Проте таке розуміння держави поза традицією Церкви залишається мало дієвим. Відповідно, не етнос як носій релігійности постає субстанцією держави, а держава – субстанцією народу (Платон). Інтеґральне поняття народу набувається через релігійну і морально-політичну семантику суб'єктивного права, а отже, не піддається субстантивації, а тому не може бути інституцією. Проте може і повинно бути моральним імперативом політика (див. Висновки, ч. 2). За такого скорегованого розуміння держави аналітична субстантивація етносу веде принаймні до авторитарно-демократичної влади, яку морально можна виправдати лише в "перехідних" політичних процесах. І лише право sui generis, взяте до уваги політичними ідеологіями, здатне долучитися до політичного процесу, нівелюючи агресивний націоналізм. Право sui generis

постає сьогодні вектором синтезу традиції та ідеології і політично актуалізується у праві Європейського Союзу (розд. 6).

Слабкість судової гілки влади пов'язана зі слабкістю історичного права в принципі (право sui generis постає наслідком історичного права як історична основа механізмів влади – реформ і тактики, а отже, змісту політичного процесу). Тому синтез діахронічних і синхронічних модальних парадиґм політичної свідомости утворює сучасну епістемологію політичної науки (сучасну філософію пізнання), що поглиблює ґносеологію і розширює світогляд людини, здатної ухвалювати політичні рішення. Відповідно тільки етнос і релігія та єдність свідомісних парадиґм в юридичному контексті здатні посилити адекватність політичних ухвал у політичному процесі й суверенність суспільства у внутрішній та зовнішній політиці держави, яка прагне демократії.

Дослідження, що пропонується, проводилося автором у контексті критики методичного плюралізму в соціальних науках. Це оригінальна авторська позиція, що вимагає аналізу максимально широкої парадиґми соціальних ідей. На сьогоднішній день розширена епістемологічна парадиґма включає розвиток соціальної методології в історії європейської науки, у тому числі й християнської. Тому фундаментом дослідження постав синтез методологій світської та релігійної наук, який на Заході було започатковано у XX столітті філософією й теологією процесу (багаторівневість процесу у Вайтхеда, "критичний реалізм" Барбура тощо), а в межах теологічної методології – синтезом американського філософа й теолога Б. Лонерґана (неореалізм).

Виходячи з ідеї античного "phronesis" (суспільного блага) і простуючи історичними шляхами соціальної традиційної незалежности та взаємовизначености релігійної культури, права й політики в Західній Європі, автор намагається віднайти історично втрачену єдність Церкви, суспільства й держави (у тому числі і в Україні), тобто розв'язати проблему, яка послідовно досліджувалась у західній соціальній антропології та в соціології релігії (класичні твори Кліфорда Ґірца та Кристофера Довсона).

Такий підхід дозволяє досліджувати політичні явища як духовний (спільнота), соціальний (колектив) та груповий

(спільнотно-колективний) феномен у метафізичному, логічному й історичному аспектах. Ідеться про єдність світогляду та поведінки індивіда (особи), колективу (спільноти), етносу (народу), через які формується національний етос-ідея.

Так дослідження виходить на проблеми теорії демократії та теорії нації. Відповідно проблема єдности релігії, суспільства й держави в умовах правового відокремлення Церкви від держави вимагає з'ясування політичної потенції релігійної свідомости людини. У межах соціальної науки таку проблему, що орієнтується на синтез науки і релігії, ще не було сформульовано. З іншого боку, на кафедрі політичної психології Санкт-Петербузького унівеситету вплив релігії на політику було досліджено професором Мажаровським у зв'язку з історією метафізики.[16] А в американській методології політики подібну проблему (морально-професійні синтези) було досліджено Д. Л. Веймером та Е.Р. Вайнінґом.[17] Політико-психологічну проблематику "реформування мислення", розроблену на основі фізіологічної теорії Івана Павлова тоталітарними режимами XX століття, досліджували американські психологи 50-х років.[18]

Отже, автор не претендує на оригінальність ідей, проте бере на себе відповідальність за поглиблення методологічної позиції в соціальній науці шляхом відмови від методичного плюралізму на користь синтезів формально-семантичних (ментально-символічних і релігійних).

Кристофер Довсон[19] виявив у контексті світової історії процес народження культури з релігійного прагнення порядку й гармонії як патосу. Релігійний та науковий досвід людства, справді, застерігає від небезпеки духовного редукціонізму сучасних соціальних наук. Духовний редукціонізм культурно-політично полягає в прихованому протистоянні держави й Церкви. Юридичний принцип відокремлення Церкви від держави реально (після Наполеона) полягає в політичній та економічній секуляризації за забезпечення правової свободи релігії. Цей факт не було враховано комуністичними режимами. Правове забезпечення свободи релігії формує особистість і поліфонізм культури, що є фундаментом будь-якого суспільства.

Звідси випливає завдання парадиґми в теорії метааналізу політики, що вимагає перегляду на черговому історичному етапі єдности теорії, історії та правової практики соціальної спільноти через традицію етносу і церковної літургії народу, які апріорі зберігають цінності політичної моралі.

Універсальний для свого часу мислитель св. Тома Аквінський (XIII ст.), автор онтологічної метафізики й відповідної політичної теорії, узагальнюючи праці Отців Церкви й теологів, писав, що справжній філософ не зупиняється на обмірковуванні поодиноких істот тієї чи іншої категорії, а підноситься до осмислення буття як такого, тобто як дійсности, що охоплює все буття (Сума теологіка 1, 44 – 45).

Релігійність (прислухання до власної свободи в серці) завжди надавала людині можливість завершености через збереження пам'яти про вічність. [20]

Цим зумовлено й структуру монографії: *метод* – має відновити історично редуковану раціональну парадиґму свідомости як погляд на людину, світ, Бога; *теорія* – пояснити, як цим новим-старим поглядом слід користуватися; *історія* – довести читачеві, що все це не є вигадкою автора дослідження; *метаправова дійсність* – представити духовні моделі орієнтації та поведінки в умовах регіональних етно-національних криз релігійних традицій, свідомости, психології.

Політична мораль нації заснована на національній (традиційно-екзистенційній і феноменально-правовій) гідності людини. Тому автор дістається "джерела" через правно-стильову і метафізичну (ідентифікаційну) раціональну (не лише аналітичну) парадиґму. Саме традиція і право постають джерелами національного життя, незалежно від історичної доби (оскільки історія держави об'єктивно є політично-стилістичним наслідком етногенези й дієво-історичної (етно-релігійної) свідомости та соціалізації через правову аналогію, через аналогічні контексти інтенціональної дії).

Наука формує вектор свідомости від етосу-ідеї (образу душі) до поняття (Сократ – Платон). Буття (об'єктивне й суб'єктивне) – від аналогії поняття до метаправової дійсности, від ідеології як ракурсу самопізнання до політичного етосу як права (Платон –

Аристотель). Метаправова дійсність сформульована в християнській теології права і вимагає введення містаґоґії (коментарів до літургії як семантики права) в метааналіз політики. Так теорія метааналізу політики набуває в сьогоденні ознак пізнання релігійної духовности народу як іманентного почуття свободи, того єдиного у свідомості, що залишається незалежним від генетики і від соціальної організації і тому є головною умовою моральної субсидіарности.

У взаємодії зазначених векторів можливо (адекватно часові) вирішувати практичні завдання політики через право: готувати професіоналів для владної вертикалі, особливо – радників; правовий захист для громадянина, спільноти та колективу (родинна й виробнича спільноти); здійснювати контроль за принципами демократії й масової правової освіти еліт; враховувати історичне право в системах місцевого самоврядування; здійснювати соціально-політичну реабілітацію та адаптацію історично покривджених етносів.

Теорія метааналізу політики творить перспективу відповідних методологій, веде до практичного усвідомлення народу в контексті телеологічної компліментарности, тобто народу як категорії морально-політичної. Телеологічність народу є релігійно-національною покликаністю творити національні межі особистісної свободи задля виправдання життя в його інтимно-суспільно-політичних формах. Така телеологія дає підставу для існування категорії "народ" також і як етно-демографічної структури на шляху до формування нації. Демографія – структурна характеристика народу, яка через метафізичні цінності права формує функцію нації – етос-ідею (історично – "душу" або "дух" народу).

У контексті сформульованих цінностей етносу, релігії та держави увага метааналізу політики спрямовується насамперед до традиційних релігійно-моральних цінностей, до права як самовизначення етносу та нації і до конституційного забезпечення Загальної декларації прав людини.

З останніх трьох цінностей політичної свідомости пропонуємо розпочати шлях метааналізу (розд. 1), означивши спочатку фундамент, на якому такий аналіз виявляється можливим та адекватним. Субсидіарна організація суспільства у формі

взаємодії ієрархії та права постає наслідком народної традиції, метафізичних цінностей істини, блага й краси у дієво-історичній співпраці прагнення (патосу) і генетики людини, тобто як моральна субсидарність.

Прагматизм дієво-історичної (етно-релігійної) свідомости народу постає у формі релігійної морально-правової практики (К. Ґірц) і є предметом теології політики, що включає політичну теологію (К. Шмітт) як історичний процес формування поняття політичної суверенности, але в синтезі суб'єктивного та об'єктивного факторів політичної свідомости.

ПРИМІТКИ:

[1] Інтроверсію тут розуміємо як можливість людини зосередитися на власному внутрішньому світі, на реальному, не тільки раціональному і чуттєвому існуванні. Третім елементом реалізму, або інтроверсії як процесу, постає духовність як синонім Часу. Це не сам Час, не Історія, але Передчуття Часу, Його доцентровий Рух із минулого в сучасне, що постає духовним стрижнем особи та свідомістю надісторичности.

[2] Інтроспекцію тут розуміємо як метод психологічного дослідження, що полягає у спостереженні дослідника за власними почуттями, думками; самоспостереження (за Сократом).

[3] Див.: Dahl R. A. Who Gaverns? Democracy and Power in an American City. – New Haven and London, 1961.

[4] Опосередкована форма між національним та міжнародним правом, яка враховує звичаєве право й етос етнічної традиції.

[5] Див. Аквинский Т. Онтология и теория познания (фрагменты сочинений). /Пер. с латинского. – Москва. Институт философии Российской Академии Наук. – 2001.

[6] Барбур И. Религия и наука: история и современность./ Пер. с англ. – Москва. Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, – 2000. – С. 406 і далі.

[7] Рюс Ж. Поступ сучасних ідей. – К.: Основи, 1998. – С. 57.

[8] Пізніше критиками Р. А. Даля його термін було названо "демократичним елітизмом" і визначено як оксюморон (несумісне поєднання слів), з чим автор цього дослідження принципово не погоджується і пробує пояснити свою позицію. Див. також: Скоблик Н. Контроль громадян над носіями влади, в книзі Р. Даля "Хто управляє?"// Людина і політика. № 6 (30), 2003.

[9] Основні елементи реальности у філософії процесу розглядаються як процеси становлення, що їх можна розглядати як моменти досвіду, а не як

поєднувані зовні пасивні об'єкти. Методологічна, епістемологічна й онтологічна редукції досвіду як етосу (див. далі) і відродження герменевтики як протидії піддають сумніву практичну самість людини.

[10] Див. далі праці Ричарда Нібура.

[11] Див. Кант І. Критика чистого розму. /пер. з нім. – К. Юніверс, – 2000. – С. 264-283.

[12] Див. Рікер П. Навколо політики. /Пер. з франц. – К. "ДІЛ.". – 1995.

[13] Джуссани Л. Религиозное чувство.:Христианская Россия. – Москва, 2000. – С. 118.

[14] Ricoeur P. Gabriel Marcel et Karl Jaspers.: Editions du Temps Présent:. – Paris, 1947. –P. 49

[15] Див. Барбур И. Религия и наука: история и современность. – Москва. – Библейско-богословский институт св. апостола Андрея./пер. с англ. – 2000.

[16] В. Мажаровский. Догматическое мышление и религиозно-ментальные основания политики. – Санкт-Петербург: ОВИЗО, 2002.

[17] Веймер Д. Л., Вайнінґ Е. Р. Аналіз політики. Концепції і практика// Пер. з англ. – К.: Основи, 2000.

[18] Lifton R.Thought Reform and The Psychology of Totalism. – Norton Library. – New York, 1963.

[19] Англійський класик соціології релігії XX століття.

[20] Бальтазар Ханс Урс фон. Целое во фрагменте. – Москва: "Истина и жизнь", 2001. – С. 59.

Розділ 1
МЕТААНАЛІЗ ПОЛІТИКИ

Пошуки спільноєвропейської "душі"
постають дедалі виразніше
як важлива проблема майбутнього...
Романо Проді[1]

Проблема взаємодії свідомости й ментальности людини в сучасному політичному процесі має два виміри – індивідуальний, тобто свідомість, та соціальний – ментальність. Підтвердженням цього постає сучасний напрям в історичній науці – історія ментальностей. Політичний процес є формою етосу народу, типової взаємодії свідомости й ментальности. На відміну від звичайного розуміння поведінки етос являє вольові зусилля людини, що актуалізуються в мовному стилі (в просодії, в аналогічних контекстах, тобто в порядку буттєвих принципів, в духовності, в передчутті часу та в тропах, аналогічній реакції людини на принципи життя). Поняття стилю інтеґрує буттєві й життєві принципи, реальність та дійсність. Аналогічна дійсність – функція свідомости і вектор реалістичної інтенції. Мовний стиль, поєднуючи свідомість (просодику, порядок, соціальність) зі свідомістю (тропами, індивідуальною творчістю) впливає на норми права, що теж постають аналогічною дійсністю як політичні тропи в процесі формування політичного стилю.

Так виникає методична потреба введення терміна етос-ідея. Це – ідеальні уявлення про ментальний стиль (схильності до дії) у формі телеології людини. Отже стиль є не історією, а вольовим наслідком об'єктивації історичних ідей в інтенціональній культурі індивіда (див. розд. 3). Об'єктивація історичних ідей відбувається в нормах права, політичних тропах, які формує

творча й політична еліта. Політична телеологія людини завдяки еліті постає у взаємодії ієрархії суспільства та права, організаційної та аналогічної дійсностей суспільної реальности. Фактично, це одне із визначень держави. Організаційна дійсність (порядок, ментальні схильності) без аналогічної дійсности (мовний стиль і норми права) не актуалізується. Це дві складові політичного стилю, що постає на основі естетики мовного стилю як сили аналогії у свідомості та етики схильностей поведінки людини у ментальності.

Інтеґрацію зазначених психологічних феноменів прийнято вважати соціалізацією людини – забезпеченням критерію, міри й механізму зазначеної інтеґрації у її вихованні. Відповідно політична телеологія людини є аналогічно-моральною дійсністю, тобто дійсністю, що формується свідомістю і ментальністю, або ідеалізмом і праґматизмом. Просодика мови соціально виявляється в етосі (у вольових зусиллях людини), а отже, у політичному стилі як порядку принципів поведінки (в аналогічних контекстах, в духовності). Відповідно політичний стиль – це сила аналогії, динамічний ідеалізм, що полягає в наповненні організаційного порядку (принципів життя) тропами – якісними дефініціями фактів і процесів народної традиції (праґматизмом). Історично такі дефініції отримали назву – "норми права". Так соціальне право постало естетичною основою політичної свідомости, тобто ментальними схильностями до соціального добра (phronesis).

Введений нами термін етос-ідея є метааналітичним принципом, який зароджується лише в контексті релігійної і народної традиції. Отже, етос-ідея – форма актуалізації історичної перспективи релігійного Об'явлення, метафізичної релігії чи природної релігії[2].

Ментальний стиль народу складає силу аналогії права, естетику моральних норм права і залежить від теології мови (див. розд. 4). Це, першою чергою, мовна проблема, яку на етнічному матеріалі розробив соціальний антрополог Кліффорд Ґірц. Саме мова постає у філогенезі людини зв'язком між історією та сучасністю, зберігає діахронну модальність свідомости і розвиває синхронну модальність ментальности. Це означає, що соціалізація людини починається з естетики історичної свідомости (аналогічної сили, стилю, принципів) як форми ставлення до світу (з модальности). Модальність схильностей поведінки має загальносоціальний характер і формується механізмами права – нормами-реґуляторами (див. розд. 3).

Але власне соціалізації піддається лише індивідуальна свідомість, яка через естетику ідеальних уявлень (через етос-ідею) вольовими зусиллями впливає на генетичні форми етосу (воля і стиль). Цей алґоритм соціально-індивідуального виховання у XX столітті використали всі тоталітарні політичні режими. Впливаючи на історичну пам'ять свідомости, тоталітарний режим намагався корегурати історично-генетичні схильності соціальної поведінки конкретного індивіда. Паралельно із селекцією дисидентів, маси піддавалися потужному інформаційному й контрольованому впливу державних інститутів.

Так виглядає історично-психологічна основа теорії метааналізу політики. Сама теорія передбачає свідомий вплив суспільства через право (в особі творчої еліти) на кожного індивіда політичної ієрархії в процесі кадрового політичного контролю "знизу" (ротації).

Метою аналітичної розробки правових алґоритмів взаємовпливу індивідуальної свідомости й соціальної ментальности (на противагу тоталітарно-ілеологічним) постають конституційна і політична реформи, тобто динаміка владних процесів. Соціальні науки сьогодення під впливом ґлобалізації, зближення ментальностей народів поступово орієнтуються на "phronesis" як науку про суспільне благо (Платон, Аристотель). Відповідно "набуває дедалі більшої актуальности проблема розробки філософської теорії дії, яка б зважала на інтерсуб'єктивну природу людини і при поясненні дії зверталася б до аксіологічних структур, що перевершують людську самість."[3]

Проте філософська теорія дії обмежується лише метафізикою парадиґми процесу (час, зв'язок, органічна реальність, самотворчість), не зважаючи на теологію процесу як основу світу й новизни. Філософи аналізу, а за ними й теоретики політики використовують два протилежних принципи інтенціональности дії, які слугують певним орієнтиром "структур, що перевершують

людську самість," – принцип інтенціональности типів (описів-пояснень) та принцип інтенціональности токенів (конкретних дій)[4]. Перший принцип походить із синтези християнської онтології (погляду на реальність) з філософією Аристотеля. Цей принцип пов'язаний не стільки з поясненням інтенціональної дії, скільки з її розумінням (раціональним передрефлективним етапом інтенції, який у політичному аналізі закорінений у підсвідомій дії історичної пам'яти). Другий принцип походить із філософської традиції номіналізму (який пов'язують з логікою Аристотеля без врахування апорій, логічного безсилля, що їх передбачав античний автор, пам'ятаючи про патос, прагнення людини, ідеалізм, а отже, про парадиґму "суспільного блага", як тоді називали науку політики).

Передрефлективний етап політичної інтенції пов'язаний зі спогляданням понять, інтроверсією, тобто з історичною пам'яттю як синкретичним ідеалізмом людини, що утворює контексти для рефлективної аналогічної дійсности, в якій поняття проявляються. Отже, сила аналогії як стиль – у передрефлективному етапі інтенції, яку теорія інтенціональної дії не бере до уваги. У релігійних традиціях передрефлективний етап інтенції виявляється в літургії через пам'ять про вічність (Мірча Еліаде[5]). Це спонукає свідомість людини впливати на ментальність і відповідний етос-стиль, а контексти пам'яти виявляють спротив будь-якій редукції свідомости. Політично – будь-якій ідеології. Так психологічно формується позачасовість, метаісторичний контекст і можливість для метааналізу політики.

Релігія і літургія входять у парадиґму політичного, а точніше, етнополітичного процесу і впливають через Слово (кериґму Церкви) на політичний етос мас (на спільнотну й групову ментальність) і далі через норми права на владу. Індивідуалізм отримує динаміку самотворення персоналізму. Відповідно націоналізм і персоналізм у традиції Церкви відкривають духовні можливості для співпраці.

З іншого боку, наукові узагальнення "суспільного блага" (phronsis), а конкретно, узагальнення політичних реформ у поруйнованих Другою світовою війною європейських країнах можуть прислужитися реаліям посткомуністичного світу кінця

XX – початку XXI століть, а також виживанню в ґлобалістичних соціально-культурних умовах. Насамперед ідеться про регіональні реформи у повоєнній Німеччині (з 1949 року), які перегукуються з системою федеральних штатів у США, та про відповідні реформи в Італії (1970-ті – 80-ті роки)[6].

Іще один фактор інтенсифікації соціального методу сформувався в Європі 1990 х років: конкретних обрисів набуває політична, правова й економічна єдність центрально-європейських і західних країн, що викликає сильне тяжіння до Заходу посткомуністичних країн[7]. Протистояння західного світу, що живе за принципами перманентних реформ, та імперської Росії набуває нових "демократичних" форм, зберігаючи старий зміст культурно-політичної опозиції[8]. Тому можливість впливу релігійного фактора на політичну культуру сучасних посттоталітарних країн через такі форми політики як інституційний дизайн (політична інституалізація та інституційна соціалізація), соціально-економічне й соціально-культурне будівництво суспільства вимагає з боку держави в трансформаційних суспільствах особливо уважного ставлення. Під останнім мається на увазі розширення й поглиблення як концептуальних напрямів дослідження, так і оновлення методології.

Досвід повоєнного розвитку західноєвропейських суспільств і держав дозволяє вже на початку теоретичного дослідження передбачити для посттоталітарних країн XXI століття основні стратегічні напрями політичної теорії і практики. Вважаємо за доцільне виділити чотири взаємозумовлюючих субаналітичних критерії аналізу, які раціонально забезпечують парадиґму метааналізу політики:

1. Виведення дедукції в теорії за межі ідеологічних уподобань з урахуванням того, що релігія не є ідеологією, так само як і економіка, хоча і перша, і друга можуть слугувати підґрунтям для ідеологізації (субстантивації ідей) суспільства (Платон, Карл Маркс).

2. Розвиток капіталізму як відновлення соціального індивідуалізму людини, якого органічно не вистачає сучасним трансформаційним суспільствам для набування ними характеру індустріальних, а також взаємодія державних і суспільних

програм із соціальним ученням християнської Церкви для персоналістичної перспективи суспільства в майбутньому.

3. Політична інституалізація по вертикалі (держава) та горизонталі (громадянське суспільство) і, як наслідок, довготермінова нова інституційна соціалізація, через яку, власне, й отримує еліта можливість змінити на краще політичну культуру за допомогою соціально-економічних і соціально-культурних моделей керування (в контексті політичної культури особливо важливим постає момент державного сприяння працедавцям).

4. Запровадження загальної політичної і релігійної освіти на ґрунті єдности метафізики, ґносеології та епістемології як трьох основних складових в аналітичній філософії дії (онтологія, аналіз та пояснення).[9]

У цих субаналітичних критеріях соціально-політичного метааналізу, що набувають аксіологічних ознак для трансформаційних суспільств, формується духовно-раціональний ґрунт аналізу політичних реалій, а саме: перший і четвертий пункти спрямовують увагу на пошук нових методів у теорії, а другий та третій – до правового, соціально-економічного й соціально-культурного аналізів у контексті релігійної традиції та відповідної індивідуальної, спільнотної і групової свідомости. Досвід такого аналізу ми пропонуємо називати етно-традиційним (етно-релігійним, дієво-історичним), а його концептуалізацію через взаємодію ієрархії та права в суспільстві – метааналізом політики.

§ 1.1. Традиція етносу і право як джерело політичного стилю (принципи метааналізу).

Попередньо зауважимо, що теорія метааналізу політики вимагає розв'язання питання про співвідношення онтологічних моделей релігії та науки в сучасному соціально-політичному контексті повернення до особистости через відновлення змісту соціального індивідуалізму як динамізуючого політичного фактора. Без традиції етносу та історії права таку проблему не розв'язати. Етнос (народ) і право – реалістична (буттєва і категоріальна) єдність, для якої ми пропонуємо термін "етос-ідея".

Практично ми пропонуємо повернутися до дієвого реалізму свідомости, до пошуку історичної адекватности соціального методу за допомогою епістемології та онтології. В загальносвітоглядному аспекті реалізм свідомости вивчає аналітична філософія. Проте вона, з відомих причин, розходиться у розумінні онтології з метафізикою й теологією.

Пізнавальний принцип новизни латентно містить у собі поняття цільности як процесу (єдности мікро- й макрокосму). Цільність вказує на єдність творчого процесу. Епістемологічно виникає філософія процесу (Вайтхед). Але в останній не враховується теологія процесу, хоча саме в теології процесу криється пізнавальний принцип новизни. Герменевтика враховує цю проблему, починаючи з теології мови (Ґадамер). Отже, мова – це буття, Слово (Logos), Господь (Lord) людини. Стиль мови (просодика і тропи) постають силою аналогії свідомости людини. Тому аналогічна реальність, як і Слово, є буттям, сумірним із матерією.

Протягом Нового часу наука нав'язала елітам доконечну тотальність суспільного фактора в свідомості людини. Проте історично можемо спостерігати, як релігійна свідомість протиставиться її доконечному визначенню через суспільне (логічні апорії Аристотеля). Релігія як трансцендентальна свідомість "виламується" з ряду форм власне суспільної свідомости, таких як філософія, наука, право, політика, мова тощо і ставить науку перед ризиком співпраці з універсалістськими світоглядними позиціями. Тобто релігійна традиція – це те, що є незмінним у змінній свідомості, або те, що забезпечує цю змінність через вплив на культуру, а отже й право.

Фактично тільки підпорядкований релігійній традиції плюралізм методів у соціальних науках можна назвати "реальним" і "дієвим". Історична адекватність політичного методу передбачає діалектику свідомости, в якій утворюються теоретичні моделі релігії і науки та ментальности як історичного механізму творення, генези. А це означає, шо релігійної ментальности не існує, оскільки релігія – позачасовий фактор буття людини, аналогічна реальність, що формує метаправову дійсність, основу організаційної реальности (див. розд. 5).

Постає проблема позитивної методологічної редукції (міри історичної адекватности методу), яка врівноважує принцип організації принципом духовности. Організаційний аспект політичного методу динамізується через редукцію методологічного плюралізму у формі принципів метааналізу політики. Принципи метааналізу політики – це дефініція етосу-стилю (міри історичної адекватности політичної свідомости), тобто дефініція парадиґми національної політичної свідомости, яку можна описати лише зважаючи на субаналітичні критерії метааналізу. Завдяки зазначеним субаналітичним критеріям метааналітичні принципи (аналогічні контексти соціального ладу, політична просодія) наповнюються етнокультурним динамізмом і релігійним патосом (соціальним змістом, тропами). Відповідно політичний стиль (просодія й тропи) як міра адекватности політичного рішення – це "досвід етно-традиційного аналізу політики"[10], що аналітично актуалізується в аспектуально-політичній парадиґмі.

Саму парадиґму буде описано нижче. Отже, визначимо основні евристичні (самопізнавальні) принципи теорії метааналізу політики. Метааналітичні принципи семантично наповнюють аспектуально-політичну парадиґму етно-релігійної свідомости (дієво-історичну свідомість), тобто постають характеристиками національної ментальности, схильностей людини, гідности поведінки й піддаються впливу літургійної практики традиційної Церкви. Ментальність як еволюційний принцип може бути заперечена лише свідомістю як революційним принципом, що й спостерігаємо в політичній історії.

Теорія політичного стилю, або принципи метааналізу (аналогічні контексти політичної просодії як порядку буття) і норми права як політичні тропи.

Принцип 1 (метафізичний). Політичний момент – це природне місце зустрічі всіх проблем людини, розв'язання яких динамізує розвиток суспільства. Він виявляє себе своєрідним спільним знаменником "релігії" та "нації" і насамперед через різновиди позитивного права та способи його реалізації – творення правових норм, законодавство, юрисдикцію, яким іманентно

властива політичність як загальний момент і особистісний характер як момент персоналістично-релігійний. Зазначені способи реалізації права забезпечують чинність як у житті суспільства, так і у житті Церкви. Звідси виникає потреба показати, як будь-яка проблема людини набуває у свідомості (на противагу ментальності) політичної ваги, тобто змушена творити опозиції ментально-генетичним звичаям народу. Завдання Церкви – співпраця свідомости з ментальністю, духовности з генетикою, політичної просодії з тропами, тобто захист політичного стилю. Тому держава без Церкви не є оптимальним захистом суспільства. Відповідно люди прагнуть церкви не тільки через навернення й віру, а й політично – через можливість морального захисту. Ось чому так багато людей, що вірять не в Бога, а в релігійний обряд (навіть не в культ як символ справедливости, оскільки не знають поняттєвої різниці).

Принцип 2 (ґносеологічний). Аксіоматичні ознаки споріднености обсягу понять релігійного та етнічного як джерело політико-правової культури. Ґносеологічний принцип – інструмент ментальности, політичного стилю, схильностей до принципів. Спробуємо пом'якшити опозицію "релігія-наука" й віднайти спільний категоріальний ґрунт, на якому можна уточнити взаємодоповнюваність понять "релігійна традиція" та "етнос-народ" у контексті політики.

Ієн Барбур увів чотири критерії, спільних для оцінки наукових і традиційних (релігійно-культурних) досліджень (пор. з субаналітичними критеріями):

1. *Відповідність* теорії фактам, тобто зустріч індивідуального досвіду й традиції.

2. *Пов'язаність* із іншими теоріями чи уявленнями на концептуальній основі, що з міцнює традицію, вимагає простоти й збалансованости кожної окремої теорії в межах парадиґми.

3. *Охоплення*, тобто поєднання попередньо розрізнених областей знання задля поглиблення розуміння людського досвіду. Цей рівень формує компліментарний світогляд і загальну метафізику (самопізнання як самотворчість).

4. *Плідність*, яка полягає в можливості теорії стати каркасом для дослідницьких програм, здатних змінити характер втручання

людини в довкілля на користь життя через трансформацію особистости в напрямі цільности[11].

Такі критерії дають право говорити про спорідненість науки світської й науки релігійної, стрижневим методом яких є аналогія. Це шлях до самопізнання. Це позиція "сучасного реалізму в науці" (І. Барбур називає її "критичним реалізмом"). Із наведених субаналітичних критеріїв і критеріїв І. Барбура випливає основна умова прогресу в пізнанні – *цілісність* (системна "вкладеність") особистости (апріорні синтези, за І. Кантом). Відповідно поняття прогресу в релігійній соціології піддається сумніву (К. Довсон та ін.).

У суспільстві, яке уважно ставиться до особистісного духовного життя, за Ґвардіні, закон, право й порядок перетворюються не на обмеження життя, а на його передумову, що є гарантією творчости.[12] А це фактор як психологічний, так і релігійний, фактор "зв'язку", що формує усвідомлену, екзистенційну гідність і утримує історичну, духовну в літургії та культурну в школі пам'ять народу у формі передрефлективного етапу інтенції у синкретичному ідеалізмі, основі процесу інтроверсії.

Зазначений зв'язок завжди призводив до поразки політичних режимів за умови нав'язування ними позатрадиційних ідеологій іншим культурам (які завжди пов'язані історично з власною релігійною традицією), культурам, що не були причиною становлення локальних ідеологій. Це історичний духовний закон нетривалости у часі будь-яких імперій у політичному розумінні цього поняття. Слово "імперія" навіть етимологічно нейтралізує історичну пам'ять народу, якщо розуміти його як морально-політичну категорію.

Водночас ідеологія як інструмент політичної дії ґрунтується не лише на праві позитивному, а й на звичаєвому та природному – на синтезі історичних форм права. Тобто через форми права ідеологія має дотичність до вічних цінностей людського духу. Саме тому опозиція *ідеологія-релігія* покликала до життя філософію персоналізму як у світському, так і в релігійному модулях.

Так через особистісну (персонально-творчу) культуру як чинник національної свідомости ми підходимо до проблеми права в релігійно-політичному контексті. Адже *правову й релігійну*

свідомість єднає один принцип – почуття міри (етос-ідея), яке надає раціональної (у тому числі й ідеологічної) шляхетности національній свідомості як фактору суб'єктивного права (а тому – фактору об'єктивного, фактору свободи) та формує свідомість нації у формі юридично-політичної організаційної дійсности. Так ми розуміємо технологію аналогічних контекстів політичної просодії.

Відповідно свобода людини забезпечує норми суспільної трансцендентности, норми поведінки, що виражаються в динамічному нормо-законотворенні. Перше (нормотворення) – від морально-релігійного авторитету релігійної ситеми, друге (законотворення) – від власного досвіду суспільної трансценденції (наповнення апріорних норм і правил поведінки, за І. Кантом. Посередником між авторитетом і досвідом є особлива духовна напруга – *динамізм* (естетичний та етичний фактори етнічної свідомости у взаємозв'язку як символічно-правова інтеґрація). Ця духовна напруга (динамізм правової свідомости як певна парадиґма символічних уявлень) породжує рух, який називають *духовною культурою* (патосом, або бажанням, за Гадеґґером). Коли цей рух стає переважно доцентровим у певному суспільстві, тоді й можна говорити про націотворчий процес на ґрунті соціальної гідности. Як організувати цей процес політичними засобами (враховуючи змінність свідомости і сталість ментальности) на ґрунті таких спільних аксіоматичних ознак національного та релігійного як *почуття свободи та почуття міри*? Історія запропонувала одну форму – конституційний дизайн, який було верифіковано давніми суспільствами й релігійними орденами. Два конституційних вектори – доцентровий і відцентровий, обов'язок і свобода – постають методологічною основою метааналізу політики.

Сучасна аналітична філософія пропонує теорію інтенціональної дії, яка може бути ґрунтом теорії інтенціональної культури. Різниця між ними полягає лише в тому, що перша є власне інструментальною, а друга – її парадиґмальною потенцією. Більшість дослідників інтенціональної проблематики погоджуються на тому, що інтенції визначають цілі діяльности. Отже, інтенція, на відміну від бажання (патосу, що є наслідком

етосу-ідеї), має *фунцію зобов'язання* щодо цілі. Відповідно націотворчий процес формується ментальними схильностями до дії в процесі рівноваги бажання й інтенції, патосу й телеології. Це психологічно забезпечує зв'язок між інтроверсією та аналогічною рефлексією. Націотворчий процес постає в аспекті зустрічі релігії та політики. Це – духовно-історичне джерело конституційного дизайну.

Історичний характер рівноваги релігійного й політичного є джерелом динаміки конституції – "релігійним патосом" (свободою) та "етнокультурним динамізмом" (обов'язком), що складають національний характер, або стиль політичної свідомости народу у формі аналогічних контекстів та відповідних понять, принципів, цілей і регуляторів як моральних норм права, політичних тропів. Почуття свободи й почуття міри як спільні аксіоматичні ознаки релігійного та національного виявляються у мірі інтенціонального зобов'язання етосу-ідеї. Порівнюючи інтенції з бажаннями, дослідники, компаративно доповнюючи один одного, формулюють такі відмінності: 1) інтенції контролюють поведінку (ініціюють та підтримують інтенціональні дії); 2) інтенції надають практичному мисленню стабільности (не підлягають легкому перегляду без вагомих причин); і, як наслідок, надають стабільности раціональному мисленню, 3) інтенції визначають проблеми специфікації та раціональної координації планів.[13] Тобто інтенція постає основою соціально-політичного дискурсу-діалогу як контексту ініціативи й самодіяльности, основою політичного професіоналізму.

Оскільки традиція суб'єктивного права етносів (народу) впливає на формування ресурсів влади, вона безпосередньо формує функції влади – законотворення, управління та правосуддя і залежить від інтенціональної культури. Тобто від суб'єктивного права залежить: 1) професіоналізм як ініціатива й самодіяльність, 2) взаємоконтроль влад через вільний діалог та 3) моральність політичних рішень, особливо у випадках, не передбачених законодавством. Останнє є принципово важливим для недосконалого законодавства так званих "перехідних", трансформаційних суспільств. Відповідно норми звичаєвого права і позитивні норми права sui generis, підсилюючи об'єктивне конституційне право, впливають на процес політичних реформ і тактики, що поглиблює статус суверенности народу й держави в семантиці політичного процесу через політичну культуру.

Контроль і стабільність мислення, які забезпечує інтенція, є основою методологічного зв'язку метафізика–ґносеологія–епістемологія. Цей момент дозволяє дослідникам[14] визначати філософію дії саме через три складові: онтологію, аналіз та пояснення. Отже, складова "онтології" у філософії дії відкриває шлях для теології процесу, для пізнання основи світу і новизни як самотворчости й можливости альтернативи, що її приховано в історичній пам'яті та аналогічно-реально – у літургії.

Звідси постає висновок, що дія може бути інтенціональною (зобов'язуючою) тільки після її індуктивної дескрипції (опису). Дескрипція ж – це вже конкретна культурна форма, яка передбачає інтенціональну культуру, що її в аналітичній філософії називають принципом інтеціональности типів.[15] Тут також бачимо механізм політичного відчуження людини від політики, оскільки між політичною дією та відповідною інтенцією-зобов'язанням постає культурна форма дескрипції, залежна в політиці від історичної пам'яти (а в релігії – від літургії) у формі синкретичного ідеалізму, понятєвого споглядання, інтроверсії. Отже, інтенціональна культура претендує на духовність людини як на передчуття часу, як на підґрунтя ментальних схильностей, як на вроджену і набуту гідність. А індуктивна дескрипція як інтенціональна культурна форма є вирішальним інструментом у процесах націо- і державотворення, що, наприклад, і стало джерелом етнодержавознавства як галузи політології.

Ми бачимо проблему філософської теорії інтенціональної дії у виявленні парадиґматичної структури самої інтенції. Якщо інтенція є підґрунтям ментальности, то сама ментальність постає парадиґмою свідомости, що є не винятково рефлективною, радше раціональною, складається з передрефлективного, рефлективного та пострефлексивного (технологічного) актуальних етапів дії, тобто інтеґрує історію, сучасність, а через літургію – пам'ять про вічність, без якої гідність людини не відбувається.

Відповідно тоталітарні режими бояться ментальности народу і заперечують історію ментальностей, оскільки ідеологія впливає винятково на свідомість. Ментальні схильності формуються історією, еволюційно-ґенетично.

Передрефлективний та рефлективний етапи інтенції поєднуть в соціальному процесі духовний і генетичний рівні, ідеалізм і праґматизм формою етосу-ідеї (ментальности й відповідної ідеї). Нижче ми пропонуємо можливий погляд на теорію інтенціональної культури. А тепер продовжимо розмову щодо націотворчости як самотворчости, метафізичного, евристичного заглиблення в давно відоме знання людства про себе, в історичну пам'ять і літургію як аналогічні контексти поняттєвого споглядання. Отже, нам не обійти проблеми "межі" релігійного і секулярного в національній політиці, оскільки самотворчість є формою втечі людини від релятивности життя.

Поль Пупар вказує на обмеженість культури як суб'єктивний фактор людини.[16]. *Культурна обмеженість людини* (неадекватність індивідуалістичної свободи прагнень), на нашу думку, є основним рушієм історичного розвитку правових норм і творення складної ментальної парадиґми правової свідомости людини, що дозволяє їй поглибити природне право[17] синтезом звичаєвого і позитивного права.

Позитивне право називають політичним правом, в якому завдяки зазначеному синтезу людина отримує можливість розширити межі релятивної свободи задля глибшого усвідомлення своєї обмежености. А це означає зміну політичних цінностей через *інтенсифікацію пізнання,* прагнення метафізики спільнотного життя, у тому числі й національного як рівня моральних зобов'язань.

У цьому контексті починається осмислення категорії народу як морально-політичної. У правовій ментальній парадиґмі, яка пов'язує індуктивну й, ширше, раціональну форми думки (історію з метаісторичністю), національна свідомість актуалізується як "найрідніша", "найзрозуміліша" межа існування в безмежності світу (національна міра, етос-ідея цілости буття, єдности мікро- й макрокосму). Отже, етос-ідея – межа політичної культури, це "шедевр" соціальної напруги, в межах якої можна безпечно

займатися самопізнанням та пізнанням світу (поглиблювати власну екзистенційну гідність). Саме тому етос-ідея породжує соціально-релігійний патос. Заради збереження цієї межі безпеки можна й постраждати. Так історично народжуються поняття патріотизму й національного героїзму як поняття політичної культури.

Психологічним, *аніматівним концентром* зазначених понять виступає комплекс "національної ідіоми" (за термінологією Ж. Дерріда). Під комплексом маються на увазі феномени, що своїм співвідношенням (концентрацією) творять ідіоматизацію національного як процес розпредмечення символів культури. Таким комплексом-концентром постає низка традиційних у філософії понять: *парадиґма, стиль, національний дух, національна ідея*. Ми можемо стверджувати, що зазначені традиційні для філософії поняття утворюють кластер національного етосу-ідеї.

Телеологія політичної свідомости, перспектива існування постає, власне, ґрунтом для *парадиґми* запитань, відповіді на які у формі символів (вербальних і невербальних) є першим етапом аналізу національної ідіоматизації. З цього етапу аналізу видобуваємо *стиль як силу аналогії*, що дешифрує аналогічний символ, спрямовуючи до формування *національної ідеї* як схильностей (вольового етосу), і стає змістом екзистенційної гідности члена політичного суспільства. Тобто схильності як суб'єктивний фактор, як аналогічно-рефлективна напруга між історичною пам'яттю і метаправовою дійсністю канонічного права постають об'єктивним буттям національного духу у державотворенні у формі суб'єктивного права національної конституції. Непряме підтвердження такої єдности об'єктивної свідомости з суб'єктивною ментальністю знаходимо в історіософії Ґеґеля.

Так виявляються ознаки руху особистісних проблем людини через спільноту на рівень політичної свідомости групи – від родинної і церковної спільноти через виробничий колектив до нації та світового співтовариства на основі природної співпраці генетики і релігійної традиції завдяки національному етосу-ідеї. Аналогічно – через інтеграцію звичаєвого, природного й позитивного права. Актуально – через історичне право, а

точніше – його структурну повноту. Історична обмеженість права створює сучасні проблеми релігійного й колективного права держав. Тому відродження правової свідомости трансформаційних суспільств забезпечується двома актуальними формами співпраці історії та сучасности в політичному вольовому етосі (у схильностях): позитивного (політичного) права з церковним (канонічним) правом та на основі їхнього синтезу – правом sui generis. Такий правовий зв'язок історії та сучасности постає соціальним солідаризмом і субсидіарністю міжнародного права і впливає на право національне.

Принцип 3 (епістемічний). Методологічний актив символу в релігійно-національній та політичній сферах. *Символізація й декодування символів* як етапи національно-культурної ідіоматизації (формування соціальної гідности як ментальних схильностей) характеризуються принциповою діалогічністю. Естетизм символів як аналогія якости життя у такому діалозі надає простір для *розпросторення* алегоричного мислення, дифузії образів, які й створюють зазначену вище *напругу* в інтенціонально-культурних межах (в обмеженості) особи й дозволяють поглиблювати інтровесійно передрефлективний етап культурної інтенції на шляху усталення традиції (традиціоналізації). Центральним фактором процесу традиціоналізації інтенціональної культури виступає правова свідомість суб'єктивного права, яка найсуттєвіше виявляється в праві sui generis і забезпечує комунікацію некомунікативних реалій духу особистости (аналогічних контекстів) в етичних уявленнях синкретичного ідеалізму. Останній є раціональним принципом акумулятора духовної та культурної пам'яти і постає джерелом інтроверсії та правової аналогії (від звичаєвого права до права sui generis через міжнародне право). Так у національних формах права в точці перетину естетичної синтаґми й етичної парадиґми народжується духовно-раціональний пульс життя особи й соціуму, або національний стиль як єдність sui generis і міжнародного права, що визначає політичну дію[18]. Політичний стиль (просодія і тропи, порядок і зміст) як природне право, загальнолюдська філософія правового самообмеження людини[19] (самообмеження національного через загальнолюдське право людини) виступає точковою (моральнісною) фіксацією національної ідіоми в історичному процесі самоідентифікації, який можна зрозуміти, тільки простежуючи етнічні та субетнічні стилі (найперше – діалекти і говірки) та декодовані ними культурні символи в історії народу як морально-політичної категорії. Етос-стиль історично формує національну ідею як формальний елемент етосу-ідеї. Духовна традиція (аналогічні контексти політичної просодії) в історичній пам'яті творить національну ідею через мовні та політичні тропи і правову поведінку. Імперія заперечує як історичну пам'ять, так і політичний стиль, заснований на національній ментальности, залишаючи у свідомості тільки ідеологічний етос. Тому імперія руйнує політичну свідомість навіть власного, імперського, народу. Звідси пояснюється несприйняття посткомуністичними науковими елітами поняття ментальности.

У політично-правовому контексті *категорія етосу-стилю як ментальність* (схильності до дії) здатна пояснити семантику відповідей на запитання історичної парадиґми свідомости (що, чому, як) і через вплив на норми права та законотворчість кореґувати культурний і духовний розвиток соціуму, нації, перемагаючи будь-яку редукцію свідомости як з боку матеріального, так і з боку ідеального світів. Тому політична проблема полягає не стільки у свідомості, скільки в ментальності законодавців. Тут джерело авторитаризму трансформаційних суспільств без історичної пам'яти й історичного права, суспільств з "охлократичною" генетичною ментальністю.

Порівнюючи національну ідіому як *процес*, або певний онтологічний лад (просодію) у формуванні символів культури, і ментальність як *механізм* актуалізації таких символів через їхнє декодування (через культурні тропи), розуміємо ієрархічну всеприсутність символів у свідомості, те, що ми називаємо універсальністю, єдністю актуальности й аналогії. *Процес і його механізм* відрізняються лише історичністю першого і раціональністю другого. Тут ми бачимо приклад аналітичної присутности вічного в тимчасовому, незмінного в змінному, що аналогічно вказує на структуру літургії. Так, наприклад, стиль мислення Аристотеля (IV ст. перед Р. Х.), його ґілеморфічна ментальність, яка відповідала політичним обставинам імперії Александра

Македонського, були усвідомлені європейською християнською наукою як наріжний камінь європейської цивілізації лише в XIII ст. після Р. Х. Проте ідіоматика філософа (процесуальний тип символізації культурних інтенцій, тропи) на той час уже застаріла (йдеться про цінності поганського світогляду на противагу цінностям християнським, про різну метафізику, arche життя).

Із цього робимо надзвичайно важливий для розуміння релігійно-національного в політичному контексті соціуму висновок: стиль (ментальність, механізм) може бути схожим або спільним у різних народів, що досягається у часі культурними та політично-ідеологічними методами, проте національна ідіоматика як метафізика національного, що взаємодіє із літургійним культом (релігійною справедливістю) і через нього набуває сталости, залишається мовною буттєво-генетичною підставою існування того чи іншого народу, і лише її зникнення чи зміна в історії фіксує часову точку зникнення чи асиміляції етнічних та національних груп. Історична взаємодія генетики й літургії в соціально-політичних умовах формує правові вектори, обов'язки й свободи громадянина як основу політичного життя й політичного стилю. Мова пов'язує культову справедливість через культуру із суспільно-політичним ладом.

Оскільки ж центральним ідіоматичним символом, що потребує декодування, є мова (сам термін *ідіома* є власне лінґвістичним), а пам'ять, за природою, зберігає пасивну основу, від мовної пам'яти залежить обрати актуальний (позачасовий, інтроверсивний) чи умовний (інтроспективний, індуктивний) зв'язок національної ідіоматики зі стилем декодування її символів (із політичною просодією і тропами), тобто зв'язок, відповідно, з рідною чи нав'язаною ментальністю (механізмом декодування, стилем поведінки).

Так виявляє себе проблема взаємодії в політичному дискурсі релігійного (того, що пов'язує) та ґностичного (того, що роз'єднує). Історично політично-релігійні синтези Аристотеля, Авґустина й Томи Аквінського стали ґрунтом європейської цивілізації. Але сучасний проблемний горизонт цієї цивілізації сформували ґностичні елементи вчення Платона (архетипи –

вічні ідеї, які зневажили тілесне начало в людині), антропології стоїків (воля переважила розум), аверроїстичний аристотелізм високого середньовіччя (єдина всесвітня душа, в якій усі особисті душі зливаються, що послабляє увагу мислителів до творчої особистости); останнім скористався Макіавеллі, звільнивши політику від морального контексту права як звичаєвого (локально-спільнотного), так і природного (загальнокультурного). За історичною логікою, далі були просвітники, якобінці, і нарешті – метафізичний економізм Карла Маркса. Ґноза марксизму полягала в тому, що він проголосив ідеальну мету, відірвавши її від комплексу інтенцій реальної людини (її інтенціональної культури, зануреної в етно-релігійну ґенезу)[20]. Найкраща критика соціології К. Маркса в цьому аспекті належить М. Веберу, відомому як послідовний критик історичного матеріалізму з урахуванням релігійно-культурного фактору.

Отже, опозиція, що походить із історичної взаємодії релігії та ґнози, а саме: "національна культура – її сурогат", виявляє той епістемічний факт, що релігія-право-нація суспільно усвідомлюються як цілісна політична свідомість, що визначає міру життя людини, етос-ідею, на яку слід орієнтуватися на життєвому шляху до істини, блага і краси в правовому контексті, на шляху до телеологічної цільности (антонім до «самодостатности») людини.

Методологічний висновок із цього полягає в тому, що: з огляду на процесуальність і функцію зв'язку між етапами інтенціональної дії, саме ментальність як схильності людини до дії утворює із певного ідіоматичного ладу (просодії аналогічних контекстів) символів культури (мовних і політичних тропів) алґоритм інтенціональних реакцій, стиль, що стає потенцією, або родовою ознакою, національного як самопочування в природі й культурі (за несприятливих умов це можуть бути також і сурогатні модуляції).

Так, історично через стиль формується нація. Однак історія нації – це не тільки її політичний стиль, і тому виникнення нації некоректно прив'язувати до конкретного часу. Якщо до Ґуґо Ґроція (XVII ст.) право виводили з моралі як родового поняття, а після нього було усвідомлено загальні права людини як формальну

функцію, як позитивне право (І. Кант, XVIII ст.), то, за умови ретроспективного відновлення синкретичного ідеалізму як акумулятора духовної і культурної пам'яти та джерела національної інтроверсії і мовного стилю (сили аналогії права), – за таких умов аналітичної діяльности еліт родових ознак набуває етос-ідея як оновлена філософія права (національна свідомість) та новітнє природне право у формі національного етосу (ментальних схильностей), у формі позитивного права sui generis.

Національна ідея як етос-ідея не може бути осмислена індуктивно-історично, інтроспективно, а тільки інтроверсивно, раціонально-дедуктивно, за умови дотримання субаналітичних критерів метааналізу, наведених вище. Синтез цих критеріїв і принципів метааналізу як теорії політичного стилю через дескриптивне відновлення етосу-ідеї народу у філософії історії теоретично виявляє аспекти морального наповнення норм позитивного права sui generis народу через міжнародне право.

Це також пояснює, чому компаративна методологія набрала сили лише у XX столітті. Алґоритм політичних інтенціональних реакцій народу як спільноти, що тримається етно-релігійної (дієво-історичної) традиції, аналогічно підказує аналітичні алґоритми побудови політичних програм (методів) формування трансформаційних етнополітичних процесів, процесів "від епохи до епохи", а отже, перехідних. Людство XXI століття набуває принципово трансформаційних форм. І навіть «старі демократії» Заходу не можуть залишатися осторонь перспектив нової трансформації.

Народжується методика опису типів алґоритмічних інтенціональних реакцій політичної свідомости народу через герменевтичний аналіз співвідношення міжнародного та національного права і політичних програм. Іншими словами, визначаються основні типи актуалізації традиційної релігійної свідомости у праві, ідеології та політичній поведінці (пор. наведені тут типи історико-правової релігійної модальности Ричарда Нібура).

Чи може політична свідомість за умов зв'язку релігійного й політичного етосу у соціалізації людини бути позанаціональною хоча б на якомусь структурному рівні інтенціональної дії? Для усвідомлення цього з'ясовуються механізми впливу інтенціональної культури на формування політичної гідности громадянина – на *стиль*, на політичні просодію і тропи, що дешифрують символ в етос як у національну ідею, а не в ідеологію. Тобто з'ясовується залежність інтенціональної культури від ступеня суб'єктивного права національної конституції, а останній, від свободи та парламентської культури національного соціуму.

Принцип 4 (семантичний). Культура права у структурі свідомости людини як сиґніфікат релігійного, національного й політичного. Методологічною підставою для такого розгляду може бути розуміння культури права як феномена послідовно духовного, інтенціонального. Культура в такому розумінні не є свідомістю, вона є цілеспрямованим рухом думки, який завдяки своїй телеологічності забезпечує символізацію, або категоріальність, життєвих реалій у свідомості, і виступає як власне напрям-межа думки в процесі ідіоматизації. Це основа цільности людини, на якій формується її соціальна цілісність. Отже, культура як мета є раціональним модулем споглядання. Емоція супроводжує культуру як межа думки, є її наслідком у формі прагнення (патосу). В залежності від споглядальної, інтроверсійної культури права перебуває й рецепція мозку (здатність пасивно-адекватно сприймати дійсність і підтримувати пасивну пам'ять історичного у формі поняттєвого споглядання, передрефлективного етапу інтенції). Синтез інтроверсії та рецепції утворює синкретичний ідеалізм народу, в якому речі й процеси, що сприймаються, дешифруються духовно-культурними символами історичної пам'яти народу. Тобто *культура права як інтенція – це двоетапний (передрефлективний і рефлективний) та двофазовий (синкретичний ідеалізм і сила аналогії як схильности до дії) раціональний акт, це – поняттєве споглядання справедливости з її історично-модальним (дедуктивним) типом самообмеження*. Від глибини поняттєвого споглядання (синтезу релігійного й культурного) залежить сила й результативність рефлексії (асоціативного акту думки), яка і є власне синхронічною свідомістю норм права в процесі аналогії між національним і міжнародним правом, є моральним виходом за межі провідної історико-правової релігійної модальности народу

(перший субаналітичний криретій виходу за межі національного типу дедукції).

Отже, продуктом інтенціональної культури на рівні психологічного є синкретичний ідеалізм (синтез історичної пам'яти), прагнення (патос) і ментальні схильності до дії, які назвемо юридичними технологіями. Це – структура етосу-ідеї. Етос-ідея, на відміну від онотологічного характеру мови, є функцією політичної свідомости. Відповідно правова інтенціональна культура не може не бути національною, оскільки є функціональною формою захисту гармонії (краси, якости) життєвого середовища (наприклад, того ж національного буття мови). Різниця між культурами полягає в глибині поняттєвого споглядання, (в інтеграції історичної пам'яти та літургії як контексту співвідношення розуму й волі, а також у відповідних юридичних технологіях (у ментальному мовному стилі і схильностях поведінки).

Посередником між психологією та інтенціональним актом виступає *свідомість*, яка на противагу ментальності може існувати поза національним самопочуванням людини, але тільки на рівні принципу. Звідси виводимо, що різниця між етносом і нацією –на рівні не свідомости, а ментальности як механізму актуалізації культури в пруденцію існування[21] (права в юрисдикцію). Різниця між етносом і нацією спостерігається на рівні синтезу духовної та культурної пам'яти в інтенціональній дії як напрямі й межі думки. Напрям задається інтроверсією, а межа – силою аналогії права (мовним стилем), що творить схильності (патос) політичного суверена. Право як аналогічна дійсність (родове поняття) поступається історично конкретному етосустилю (другий субаналітичний критерій метааналізу політики як персоналістична перспектива суспільства).

Схильності поведінки, принципи, порядок як актуалізація історичних ідей в етосі змінюють формат норм національного права: норми-принципи інтеґруються в норми-цілі громадянського суспільства, спонукаючи переосмислювати норми- поняття в національній конституції (див. розд. 3). Політико-правова свідомість (позитивне право) в межах етносу і в межах нації різняться лише інтенціональною метою, тобто культурою

думання, напрямом і глибиною зосередження на життєвих проблемах[22]. Це раціональний, не залежний від часу рівень свідомости, основною ознакою якої є самоцільність людини в межах ментально-історичної цілісности національної спільноти. Як наслідок – суверен є вищим за право (Карл Шмітт, XX ст.). Політична боротьба етносів за власну державу постає досвідом суверенізації народу.

Отже, те, що в сучасних дослідженнях називають теоретичною й буденною свідомістю, наявне як на етнічному рівні, так і на рівні нації[23]. Різняться лише культурно-технологічні форми творчости (ідіоматика і пруденція) в процесі актуалізації цінностей через аналогію. Так, наприклад, ідеологічні форми існують завжди в будь-якому соціумі як практично, так і теоретично, але на рівні нації вони отримують науково-теоретичне осмислення в межах розгалуженої фахової діяльности, покликаної до життя більшим обсягом інтенціональної культури (глибиним релігійно-ідіоматичного споглядання). Нація починається з професійних структур, зі зміни ментальности, але не свідомости. Генетичні схильності народу в Церкві бережуть моральний потенціал Об'явлення, на відміну від державних структур. Тому контролем у такому процесі актуально може бути лише церковна традиція народу, оскільки поняття "релігійної ментальности" науково є некоректним (третій субаналітичний критерій метааналізу політичної інституалізації та соціалізації).

Ознаки справедливости традиційного культу літургії, зафіксовані в містаґоґіях (коментарях до літургії), історично опановують етнічну чи народну ментальність, але не національну. І саме тому світова релігійна система набуває не тільки раціональних, а й історично-аналітичних ознак, ознак національно-функціональних. Це не є ознаки світової релігійної системи. Релігія творить ментальні схильності через культове поняття справедливости. Схильності через норми права і пруденцію спільноти формують інтенціональну культуру й відповідні технології. Етос-ідея як інтенціональна форма утворює мовний стиль, силу правової аналогії. Така сила в пізнанні людини має аналітичний статус (не синтетичний).

Отже, релігія стає національною через аналогію народної культури у свідомості етносів, що об'єднуються через аналогію мови у народ. Ані нація, ні релігія як система не можуть бути аналітичними. Вони є функціями, що використовують факти буття: працю, комунікації, мову, технології. Ментальність і свідомість людини як факти буття є носіями цих функцій: ментільність відповідає цільності буття (єдність мікро- і макрокосму як телеологія існування), свідомість – аналогічне осмислення цілісности буття, яке може відбуватися в містичному і раціональному аналогічних контекстах. Тільки літургія Церкви є культурним феноменом, в якому символічно співпрацюють обидві реальності (четвертий субаналітичний критерій метааналізу впровадження загальної політичної і релігійної освіти на ґрунті трьох основних складових в аналітичній філософії дії (онтології, аналізу та пояснення).

Звідси випливає необхідність показати на матеріалі релігійно-суспільних та церковно-державних взаємин національну свідомість у формі її культурно-політичної та духовної функції в групі етнічних та субетнічних ментальностей, що актуалізує етнополітичні та етно-релігійні цінності через аналогічні контексти, тобто знімає методологічне протиставлення етнічного та національного, властиве політичним наукам XX століття, що є причиною знесилення методичного плюралізму.

Вище ми представили категоріальний ряд: інтенціонально-поняттєве споглядання – *ідіоматизація* (критерій символізації культурних інтенцій як синкретичний ідеалізм свідомости) – *стилизація* (міра декодування культурних символів як процес mentalis, в якому співпрацюють через мовний стиль етосу-ідеї правова аналогія і схильності, спільні для етносів, що об'єднуються у народ) – *свідомість* (свободи й обов'язків у формі політичних уявлень, національного етосу-ідеї, аналогії суб'єктивного й об'єктивного права) – *культурні технології* (механізм суб'єктивно-об'єктивної цілісности культури як межі свідомости, пруденції, системної вкладеності). Це останнє називаємо ще *проблемою релігії та ґнози в політичній свідомості*.

Проте дух людини завжди мав нетавтологічний вимір щодо психофізичного досвіду буття за межами гайдеґґерівського *Dasain,*

буття тут. Ми можемо послідовно називати аналогічне мислення віртуальною реальністю, але від того метафізичні закони не перестануть верифікуватися в духовному й психофізичному досвіді людини. Виникнення в 20-х роках XX ст. трансцендентальної (чистої від інтенцій особи) феноменології Гуссерля та екзистенціально-феноменологічної онтології (онтологічної герменевтики) Гайдеґґера, яка, навпаки, проголосила інтенціональну тотальність свідомости людини, довели нездатність зрозуміти межу культури без religatio.

З огляду на сказане, проблема співвідношення релігії та соціуму є чи не центральною онтологічно-ґносеологічною та антропологічно-епістемологічною проблемою сучасної теоретичної й практичної свідомости людини. Історія народу – це насамперед історія розвитку національної свідомости-гідности в її співвідношенні з religiosus (із тим, що хвилює, з прагненням, спектром почуття від жаху до захищености).

Відповідно семантичний принцип теорії метааналізу політики з огляду на синкретичний ідеалізм та інтенціональну культуру дозволяє синтезувати всі чотири субаналітичні критерії аналізу суспільства із метааналітичними принципами політичного стилю. Оскільки синкретичний ідеалізм є джерелом інтроверсійної інтенції, яка далі формує міру рефлективної аналогії права, зазначений синтез дозволяє розрізнити "релігійне" та "ґностичне" (раціональне та історико-стилістичне) мислення в політиці.[24]

Принцип 5 (перспектива синтезу). Рівновага національного й політичного на ґрунті релігійного. Дві фундаментальні проблеми межі культури.

Культура права у структурі свідомости людини завдяки ментальним змінам постає сиґніфікатом релігійного, національного й політичного (семантичний принцип метааналізу політики). Тобто колективне право має враховувати право спільноти (традиційне, звичаєве право) і право релігійне. Традиція спільноти й канонічне право загальнонаціональної Церкви утворюють семантику суб'єктивного права національної конституції і права колективного. Традиція і релігія в політичній свідомості формують перспективу синтезу політичного права (як

наслідку права історичного з відомими редукціями[25]) і фундаментальних проблем межі культури в ментальності народу.

Оскільки історія вивчається, як правило, за певними текстами, то без герменевтичного проникнення в них досліднику не обійтися. У мовному контексті саме ментальність, або стиль мислення, створює герменевтичну проблему – проблему розуміння. Розуміння – це витлумачення ("механізм", "стиль", а отже, й сила аналогії). Стиль інтеґрує через аналогічні контексти свідомість у ментальність і тим забезпечує владу розуму над волею людини, розвиває гентично-фізіологічні передумови «вільної волі» (теологічний термін).

Герменевтичне коло як питання-відповідь у нашій термінології – не що інше як ідіома-стиль, але з суттєвою різницею: перша (питання-відповідь) – опозиція, що веде до "ґнози", друга (ідіома-стиль) – конкордація, що врівноважує дискурс; перша пара фіксує початок і кінець думки, друга є самим процесом творення думки як на передрефлективному, так і рефлективному рівнях інтенціональної дії.

Порівнюючи ці пари понять, розуміємо, що в першій вочевидь можна обійтися без психологічного (що й помітив Гуссерль, визначивши логічні закони як такі, що не пов'язані з психологічними), що неприпустимо в межах другої пари. Проблема тлумачення тексту полягає в оживленні відчуженої мови, тобто в накладанні живої (сучасної) *ідіоми-стилю* на *питання-відповідь* відчуженої мови писемного тексту. В результаті виникає розуміння не як повторення чогось, що вже було, а як причетність до справжнього смислу[26]. Так герменевтика допомагає вийти на рівень семантики, яку в європейській романтичній традиції називали "національним духом", а сьогодні, зазвичай, іменують "національною ідеєю", що постає насамперед із текстів. Відповідно йдеться про національний етос-ідею як аналогію історичної пам'яти. Отже, національна ідея є не національним духом, але джерелом прагнень, патосу людини і співвідноситься з національним духом як воля з розумом, раціональне прагнення вийти за межі культури, що актуалізується в ментальних схильностях.

Тут можна побачити нові можливості осягнути пов'язаність релігійного й національного в соціально-політичних процесах,

оскільки в науці вже напрацьована поокремо типологія релігійної й національної свідомости взагалі[27]. Завдяки цьому відчуваємо новий інтелектуальний прорив. Раціональність постає ліками, а не зброєю, відтворюючи в людині її особисту гідність як цільність і цілісність самопізнання.

Так отримуємо *дві фундаментальні проблеми межі культури*: на рівні свідомости – теоретичну, що намагається виявити чіткі закономірності зв'язку культурно-національного й релігійного (і навпаки) з наслідками для соціально-політичної поведінки людини в межах модерної нації[28]; та на рівні ментальности – методологічну, засновану на евристичності методів і на епістемологічній та онтологічній редукціях[29].

Європейська аналітична думка вже працює в зазначеному напрямі. Вважається, що рефлексія може поглиблювати споглядання, підпорядковуючи волю (прагнення), раціоналізуючи віру, або, навпаки, зводить поняттєве споглядання (історичну пам'ять) до мінімуму, і тоді мораль непомітно для людини підмінюється ідеологічним етосом, а *religatio* набуває *світського* характеру, тобто формує віру у досягнення щастя політичними засобами на основі рефлективного мислення. У цій редукованості свідомости англійський філософ К. Довсон[30] вбачає глухий кут історичної рефлексії.

З огляду на ціннісно-інтенціональний характер свідомости людини право в соціумі, подібно до ментальних схильностей у свідомості, посідає межове місце між передрефлективним і рефлективним, між релігією, національною культурою та наукою. У цьому ряді право посідає не якесь конкретне місце, а подібно до ментального стилю, є механізмом, що постає ферментом розширення особистісної свободи в думці й поведінці, але свободи як послідовно нормативної правової діяльности, спрямованої на самоідентифікацію через самотворчість і самовдосконалення.

Отже, суб'єктивний фактор (ментальність, етос-стиль) переважає тільки тому, що *religatio* нав'язує розумові людини глибоку повагу до матеріального світу, який є об'єктивним, і саме будучи таким, реципіюється як свідомість, структурно-адекватно

у процесі пізнання. Це позиція методологічного реалізму, відома європейцям ще з часів другої схоластики (XIII ст.): ми можемо щось пізнавати, якщо у свідомості цього об'єкту немає. Функція свідомости – творення етосу, ментальности через аналогію. Субстантивація ідеї, ідеологізація – це перехід етосу-стилю із ментальности в свідомість, але не інтегративно, підмінюючи етос-ідею (синкретичний ідеалізм та аналогію права). Рецепція свідомости загальмовується, оскільки нейтралізується інтроверсія, самотворчість і самопізнання стають неможливими. Але активізується аналогія ментальних схильностей, яка через волю починає керувати розумом. Політична соціалізація індивіда без правової аналогії припиняється. Система політичних інститутів не розвивається, а перетворюється ментальними схильностями керівної еліти.

Тому ми схильні до висновку, що протиставлення релігії та народу (нації) як понять руйнують цільність і цілісність інтенціональної культури, редукують її до аналогії індивідуальних ментальних схильностей, призводять у науці й політиці до історичної розгублености й волюнтаризму, а то й анархізму. З редукції інтенціональної дії походить екстенсивна низка численних наукових методів, які не здатні покращити якісні характеристики досліджень. Принципи єдности й простоти наукової теорії сьогодні знову стають усвідомленою потребою часу[31]. Шлях аналітичної думки у наш час торується синтезами компліментарної методології на межі культури й релігії. Від компліментарної методології до моральної субсидіарности суспільства – цей шлях нагадує герменевтичне коло, яке відкривається завдяки інтроверсії та інтенції мети існування, завдяки інтенціональній культурі (див. нижче принцип 8: трансцендентальний метод Б. Лонерґана).

Принцип 6 (характер синтезу). Право як культурний знаменник релігійного, національного й політичного. Християнська цивілізація, завдяки відомій моральній аксіомі, активізує методологію саме права (епістемічний принцип метааналізу політики). Першим правовим синтезом в історії постало римське право на межі права звичаєвого у християнській Церкві. Другий правовий синтез – теж римське право на межі

права позитивного (Г. Ґроцій, І. Кант). Другий синтез за нового часу почали називати правом природним, або філософією права. Духовну реальність почали досліджувати в екзистенції етичного неспокою (religiosus), що постає безпосереднім джерелом ідей свободи й справедливости. Ці ідеї стають ґрунтом правової нормотворчої (етичної), образно-емоційної (естетичної) та логіко-містичної (наукової, філософської та теологічної) свідомости на шляху самоідентифікації особи в рамках обмеженої суспільної групи (родини, громади, класу, нації тощо). Другий синтез отримав форму "національних конституцій", із якої почався розвиток нового політичного (позитивного) права націй.

Найповнішу дефініцію етнологічної версії нації дав Е. Сміт; у ній особливо наголошується на *внутрішній інтеґрації через систему лояльностей, прав та обов'язків, розподілу праці і на зовнішньополітичних відносинах із подібними спільнотами*[32].

Епістемологи ще у 20-х роках XX ст. помітили на матеріалі фізико-математичних наук нову тенденцію заміни плюралістичного принципу в підборі методів на компліментарний, за якого відбувається певне зняття протилежностей у різних методах і приведення їх до своєрідного спільного знаменника – архіметоду зі складною парадиґматикою, в якій різні рівні не конфліктують, але взаємодоповнюються. Ця позиція простежується й у Е. Сміта.

Отже, *нація для окремої людини є в першу чергу ціннісним світоглядним центром, а тому виступає як один із раціоналізованих аспектів моральности, що актуалізується в етично-правовій парадиґмі культури*. Проте нове політичне право в контексті секуляції суспільства і соціології, що не враховує оцінювальні судження, – таке нове позитивне право спричинилося до дисбалансу між "менеджментом" (епістемологічна редукція політичної свідомости), "комунікативною функціональністю" (методологічна редукція політичної свідомости) і "семантикою", культуральним фактором (онтологічна редукція політичної свідомости).

Відповідно постає завдання чергового історично-політичного правового синтезу: виявити культурно-політичні механізми переведення історичних типів релігійної рефлексії політичного в гіпотетично регіональний тип свідомости (наприклад, в

"європейську душу", за Р. Проді). На підставі описаних мета-аналітичних принципів політичного стилю ми називаємо істиричну потребу наступного правового синтезу процесом символічно-правової інтеґрації. Це завдання уточнюється наступними двома принципами.

Принцип 7 (власне синтез). Націогенеза як релігійний розвиток у політично-правовому контексті. Е. Сміт приділяє увагу таким сталим (метафізичним) культурним ознакам як історична пам'ять, духовні цінності, міти й символи, що зберігаються в мистецтві, мові, фольклорі, звичаях та законах спільноти. Саме ці феномени створюють межі людської уяви (інтенціональну дію національного етосу-ідеї) на шляху національної самоідентифікації за формулою "ми"–"вони". На останньому механізмі особливо наголошує дослідник Дж. Армстронґ. Етнічну ідентичність він називає самосвідомістю й тісно пов'язує її через сталий характер міту й символу з релгійними та класовими формами організації спільнот на шляху формування нації. Армстронґ розкриває поняття культури через міт, символ та спосіб комунікації, тісно пов'язані між собою.[33] Символ – це передусім мова; спосіб комунікації – мораль; міт – леґітимізація мови й моралі, тобто підґрунтя правового аспекту.

Виокремлюючи і порівнюючи загальнораціональні та індуктивні ознаки політологічного аналізу, сформулюємо дві дедуктивні метааналітичні тези – об'єктиву й суб'єктивну (які можуть стати аналогічною реальністю аспектуально-політичної парадиґми свідомости, яку опишемо нижче, як методологічне наближення науки до релігії)[34]:

1) Різні теорії нації об'єктиво сходяться на тому, що центральним фактором формування нації як свідомости є культурний, а допоміжним – цивілізаційний. При цьому більшість дослідників *під культурою* мають на думці саме процес, подібний до того, що ми вище описали як національну ідіому, рецепцію та інтроверсію зовнішнього світу у формі синкретичного ідеалізму, а *під цивілізацією* – етос-стиль, ментальні схильності культурних форм поведінки. Втіленням цього процесу культури як національної ідіоматики на основі цивілізаційного ментального механізму є право, мистецтво і філософія. Національна ідея як політичний

етос-ідея постає із синкретичного ідеалізму на цих "трьох китах", що мають історично спільне релігійно-світоглядне джерело – народно-релігійну традицію – і є гарантом об'єктивности зовнішнього світу у нашій свідомості(!). Тому ментальний характер ґлобалізації реально проґнозує "спільність душі", про що й мріє Романо Проді (див. епіграф).

2) Різні історії націй суб'єктивно демонструють певний аксіоматичний шар системотворчої інтенції дослідника. Шар, що небезпідставно навіть у такому історично "сирому" понятті як *радянський народ* дозволяє бачити прагнення до певного спільнотного комфорту існування, прагнення без етосу-ідеї, а тому патос ідеологічний, редукований. Людина не може без спільноти, але тільки такої, що визначає, визнає й захищає її суб'єктивні права, її власний етичний, естетичний та науковий ідеалізм.

Отже, культура історичного права і релігійна культура народу врівноважують естетичні й моральні аспекти синтезу політичної свідомости нації через динаміку локальної національної культури й патос літургії світової релігійної ситеми, через синтез, що відбувається в синкретичному ідеалізмі свідомости і завдяки процесу аналогії інтеґрує синкретичний символ у право. Адекватність соціального методу завдяки адекватності процесу пізнання аналогічно забезпечується еволюційним процесом природи – історичною пам'яттю[35], поняттєвим спогляданням передрефлективного етапу інтенціональної культури. Через відсутність такої адекватности соціального методу імперії саморуйнуються.

З огляду на цей висновок, важко погодитись із поглядом К. Шмітта на "доґму про суверенітет" як на процес "революційний", а не "еволюційний".[36] Аналогічна й дедуктивна сфери соціально-політичної свідомости набувають, за Карлом Шміттом, теологічного характеру в політичному процесі, який називають юридичним поняттям суверенізації.[37] Отже, в погляді Шмітта на суверенітет виникає парадокс через неувагу до "суб'єктивного" у зазначеному процесі, до діалектики свідомости й ментальности. Середньовічна політична історія Європи демонструє опозиційний рух етосів-ідей, етнічних механізмів

спільної західнохристиянської свідомости з її особливою, відмінною від східної, аспектуально-політичною парадиґмою. Так, через синкретичний ідеалізм свідомости, де символізується аспектуально-політична парадиґма як синтез духовної і культурної пам'яти певної історичної доби, переходить на дедуктивний рівень політичної науки висновок сучасної квантової фізики про багаторівневість реальности[38], який для соціальних наук має бути, за І. Барбуром, аналогічним, а отже, моделлю не обов'язковою. І це сьогодні вже не парадокс. «Революційність» процесу суверенізації не відповідає дійсному характеру феодального історичного права Західної Європи, який ми простежимо в наступному розділі з допомогою Френсіса Дворніка.

Фізика не актуалізується без аналогічної реальности, інакше "процес вимірювання" у фізиці (свідомість дослідника) не впливав би на результати досліджень. Свідомість відрізняється від свого механізму, ментальности, характером накопичення і збереження (тобто раціональним передрефлективним актом) історичної пам'яти. Хоч би яким "революційним" був етос-стиль народів (ментальні схильності), характер взаємодії свідомости та його механізму, тобто етос-ідея, аналогічні контексти права є послідовно діалектичними, аналогічними, а не ґенетичними, фізичними. Те, що закріпилось у свідомості як історична пам'ять, рано чи пізно вимагатиме повернення позитивного досвіду через етос-стиль. Приклад: імперія Карла І – Римська імперія германських народів (Прага) – сучасний Європейський Союз, який було започатковано в 50-ті роки XX століття внаслідок історично-політичних висновків із ІІ Світової війни

Принцип 8 (критично-реалістичний[39]). Епістемологічний та онтологічний активи трансцендентального методу. Увага до класичного реалістичного мислення у філософії та інших науках найбільш послідовно в XX ст. простежується в *трансцендентальному методі неотомізму*. Б. Лонерґан поставив і виділив проблему більш глибокої (апріорної) основи будь-якого пізнавального методу взагалі. Таку основу він віднайшов у трьох питаннях щодо процесу пізнання: *що я роблю, коли пізнаю* (питання теорії пізнання); *чому відбувається так, що я пізнаю* (питання епістемології); *що я пізнаю в процесі пізнання* (питання

метафізики). Відповіді на ці питання, на думку Б. Лонерґана, і є, власне, тим моментом "розширення" будь-якої теорії, про який ми вище писали у зв'язку з релігійно-науковими парадиґмами Ієна Барбура.

Апріорні питання (що, як, чому) уможливлюють перехід (прорив герменевтичного кола) від одного рівня свідомости до іншого (питання для інтелекту, питання для рефлексії, а за межами пізнавальної фази – питання для ухвалення рішень)[40]. Тільки аналогія здатна перетворити єдність етичного й естетичного в синкретичному ідеалізмі свідомости на синтетичну систему інтелектуальних та рефлективних асоціацій. Апріорні питання через аналогію об'єднують усі рівні свідомости й забезпечують цільність уявлення про об'єктивний світ (єдність мікро- й макрокосму, некритичну пасивність рецепції), а тим самим – цілісність (системну вкладеність) особистости. При цьому суб'єкт завжди усвідомлює, що його картина світу є обмеженою, оскільки в будь-який момент він може поставити більше питань, ніж дати на них відповідей.

Об'єднавши емпіризм Ф. Бекона з апріоризмом Р. Декарта на рівні структури свідомости (тобто у суб'єктивній сфері), Лонерґан жодним чином не заперечив ґносеологічну силу спостережень за зовнішнім світом. Адже в трансцендентальному методі акцентовано перспективний характер пізнання, під яким мається на увазі перцептивна відкритість свідомости до віддзеркалення об'єктивних законів світу (готовність пасивно сприйняти світ як дар) та моральнісний контроль за оволодінням цими законами (духовно-культурний синтез національного етосу-ідеї з його аналогією прав людини та бажаннями і схильностями історичної ментальности). Останнє викликано відповідальністю за природу, тобто свідомістю апріорного поняття unum (єдність світу). Unum метафізично передбачає verum (істину) і bonum (благо) людини не як хазяїна світу, а як його співтворця, джерела краси – pulchrum. У самотворчості людина, спільнота й народ ідентифікуються як єдність, метафізично самопізнаються.

Хто може сьогодні заперечити, що науковий метод повинен бути способом осягнення істини задля блага буття людини? Питання риторичне, оскільки благо людини залежить від

адекватности її поведінки як законам природним, так і духовним законам.

Перші (природні) є категоріальними, обмеженими, другі (духовні) – трансцендентними, необмеженими. Людина – єдина матеріально-духовна істота на землі і є посередником між цими двома об'єктивними щодо неї світами, які пізнаються не тільки через чуттєвий досвід, не тільки прагматично, а й аналогічно. За Е. Смітом – цей процес втілюється в мітах та символах як у легітимізуючих моментах релігійно-національної свідомости.

На відміну від фізичного й метафізичного досвіду, що піддається верифікації, віра є принципово некомунікативним досвідом, який існує тільки на рівні окремої особи, і саме віра робить свідомість людини індивідуальним аспектом у порівнянні з ментальністю (соціальним аспектом). Традиція здатна полегшити людині пізнання духовних законів, але не може прищепити віру, бо сама є її дітищем. Саме тому право через традицію історично стало єдиним феноменом свідомости, здатним регулювати як фізичне, так і духовне життя (і в Церкві, і в державі). Нація через право актуалізувалася як певний буттєвий рівень справедливости, що отримав свою динамічну систему значень, сиґніфікатів-символів (Ж. Дерріда називає це національною ідіоматикою, а К. Шмітт – суверенізацією).

Так досягається *архімета* метааналітичного дослідження: вирішується проблема єдности суб'єктивного й об'єктивного (держави й етносу), без якої неможливо поглибити сучасне пізнання релігійно-національної свідомости в політичних процесах.

Аналітичне розмежування інтелектуального як поняттєво-споглядального (синкретичного ідеалізму) та рефлективного як поняттєво-аналогічного полегшує метааналіз онтогенези й філогенези політичного процесу, полегшує синтез антропології та історії, антропології та філософії природи. Без такого методичного розмежування в науці відбулася релятивізація універсалій (істина, добро, благо), котра вплинула на усталене розуміння культурного акту "національного" як "історичного". Оскільки ж "національне" для людини є "цінністю", що відчувається тут і тепер поза межами історичної доби, тобто синкретично-ідеально, то й відбувається зворотня реакція людини, яка, захищаючи рефлективні історичні цінності, робить їх абсолютною "субстанцією", субстантивує ментальний етос-стиль (цього разу йдеться про нацизм, расизм, шовінізм). Так відбувається зсув цінностей з особи на націю і зароджується сучасний тоталітаризм.

Індивідуальний та соціальний психологізм (свідомість і ментальність) єднають у собі як "колективну свідомість", відкриту Дюркґаймом, так і "дологічне мислення" Леві-Брюля, яке потрактовується не лише як мітологічне світовідчуття, а ще як рецепція зовнішнього світу (пасивний дозвіл образові світу ввійти в того, хто пізнає), тобто як релігійний синкретичний ідеалізм, описаний К. Ґірцем. Соціально-психологічні спостереження, доступні традиційним методикам соціологічної, історичної та релігієзнавчої наук, демонструють поверхневі феноменальні наслідки надзвичайно складних глибинних духовних процесів у міжособистісних комунікаціях.

Традиційні методи аналізу суспільства суттєво спрощуються й прояснюються, якщо відмовитися від опозиційно-плюралістичного їх використання й компліментарно поєднати в кількох основних фокусах свідомости: *ідіоматично-символічному, ментально-стильовому та етично-правовому.* Ці фокуси не є "структурами". Вони є "актами", що мають доцентровий рух у структурі свідомости, діють наскрізно і взаємозумовлено, тобто творять феномен особистости як чогось більшого за її сутність (структуру), постають аксіоматичною сферою історичного менталітету. На своєму шляху ці "акти" зустрічають різні "перепони", що посилюються в напрямі від поняттєвого рівня інтелекту до рефлективного.

§ 1.2. Категорії системного синтезу в теорії метааналізу політики як основа аналізу конституційної динаміки.

Як методично обійти ці "перепони" рефлексії? Наприклад, цікавими щодо організації думки дослідника можуть бути дві сучасні типології – правова й теологічна. Дозволимо собі компаративний аналіз цих типологій у ретроспективі їхньої

історично-політичної взаємодії. Синкретичне осмислення їхньої спорідненості, на нашу думку, постає методологічною основою під час дослідження екзистенційно-політичного праґматизму (ментальности) етносу і нації на шляху до самоідентифікації чи реідентифікації.

Типологію релігійної свідомости розробив у 50-ті роки XX ст. американський філософ-теолог Річард Нібур (1894-1962). Дослідник виводить модальну типологію вимог християнства в контексті конкретних культурних технологій, у тому числі й політичних. Він виділяє п'ять різних модулів проекції вимог Христа на культуру й суспільство: 1) *опозиція*[41] 2) *конкордація*[42] 3) *синтез*[43] 4) *контрадикція*[44] 5) *реформізм*[45].

Універсальність даної типології religatio (соціально-духовних зв'язків) полягає в тому, що її неможливо однозначно співвіднести з якоюсь християнською культурою чи історичною добою в межах християнської культури. Проте схильність (mentalis) того чи іншого європейського народу до певного типу religatio може бути простежена на конкретних фактах політичної та церковної історії.

Насамперед це шість відомих соціальних революцій (термін Гарольда Дж. Бермана), які суттєво змінювали політично-правову свідомість (а точніше – етос-стиль та ідеологію) європейців протягом другого тисячоліття по Христі: це Папська революція 1075-1122 років, тобто боротьба за інвеституру; німецька революція, або лютеранська реформа в Німеччині в 1517-1555 роках; англійська революція 1640-1689 років; американська революція з 1776 року; французька революція з 1789 року; та російська революція з 1917 року. Щоправда, російська революція не була за своїм характером власне "західною". Її можна розглядати лише як невдалий синтез західної революційної теорії з традиційно східною, не налаштованою на динамічні зміни ментальністю. Проте саме на ці рубіжні події вказують численні дослідники західної політичної теорії та історії права. Саме ці революції відбувалися в контексті найбільш типових характеристик західного права, особливо тих, що формувалися від схоластичної доби, тобто з XI століття, під впливом яких перебувало й новітнє російське імперське право.

Тепер наведемо загальні характеристики західної правової традиції з огляду на відповідну літературу з історії права:

1) незалежність права від релігії і політики, що вплинуло на професійний характер права (перший європейський університет у Болоньї було створено з метою підготовки фахових юристів);

2) його системність (corpus juris), напрацьована в межах університетської схоластики як дієвого аналітичного методу свого часу;

3) впевненість у можливості перманентного розвитку права від покоління до покоління, який відбувався під гаслом "reformanda", народженим у боротьбі Церкви з середньовічними єресями (історичне виправдання методологічного плюралізму);

4) переконаність у тому, що процес розвитку права є також і внутрішньою його необхідністю: переосмислюючи минуле, ми більш адекватно відповідаємо на питання сучасности і здатні планувати майбутнє (ця теза спрямовує до історичної пам'яти як основи структури свідомости, передрефлективного етапу інтенції, понятєвого споглядання ментальних символів як норм права, етосу-стилю, національної ідеї);

5) таке історичне (в розвитку) розуміння права випливало зі статусу його переваги над політичною владою: це означало, що у творенні нових законів ані світська, ні церковна влада не могли виходити за межі визначених для них природним (але не позитивним) правом повноважень (Гуґо Ґроцій, філософія права);

6) динамізм західного права зумовлювався плюралізмом різних його систем та юрисдикцій: і світські, і клірики мали можливість захищати свої права у судах різних інстанцій – королівському, феодальному – щодо конфліктів сюзерена й васала; у маноріальному – щодо конфліктів сюзерена й селянина, у міському й торговельному;

7) зрештою, слід відзначити невідповідність у західній правовій традиції між її динамізмом, породженим автономією та плюралізмом систем, які боролися між собою, і традиціоналістичним консерватизмом (національним етосом-ідеєю), який надавав екзистенції необхідної сталости і час від часу призводив до гальмування суспільних потреб, які й розв'язувалися згада-

ними вище "революціями". Історично напрацьований консенсус між консерватизмом та лібералізмом, завдяки історичній пам'яті християнської культури, найкраще показує себе в країнах із двопалатними парламентами. *Консерватизм верхніх палат (національний етос-ідея) історично є більш чутливим до компліментарних (взаємозамінних) цінностей політики, ніж лібералізм нижніх палат (етос-стиль), який природно віддає перевагу плюралізму через наголошення опозиційних цінностей.*

Виходячи з двох основних європейських ідеологій – лібералізму й консерватизму, – які сформувалися під впливом історичної незалежности права щодо Церкви й держави, в контексті їхнього взаємного поборювання й співпраці, можна запропонувати модель, що поєднала би дві визначені вище модальні формули. У цих формулах помічаємо системні (суб'єктно-об'єктні) зв'язки синкретичної та синтетичної структур політичної свідомости як наслідки рецептивно-інтроверсійного, проявленого в синкретичному ідеалізмі зв'язку – реальність об'єкта через інтенціональну співдію суб'єкта, зануреного в історичну пам'ять. Зазначену систему суб'єктно-об'єктних зв'язків можна назвати діалектикою свідомости, оскільки вона виявляє синтетизм історичної суспільної ментальности.

Сучасне зближення ментальностей народів, природно, не може нейтралізувати національні культури, оскільки суб'єктно-об'єктні (синкретично-синтетичні) зв'язки етосів-ідей фіксуються історичною еволюцією на генетичному рівні. Спільнотно-групова модально-правова формула "релігійно-правові опозиція–конкордація–синтез–контрадикція–реформізм" (етос-ідея, соціальний ідеалізм, обов'язок) актуалізується історично через модально-особистісну формулу "воля–свідомість–етногенеза–цінності–право" (усвідомлення індивідуальної свободи, етос-стиль, політичні тропи) як об'єктивне через суб'єктивне, історичне через сучасне, але не навпаки.

Тобто історія нічому не вчить. Вона допомагає в самопізнанні, в осягненні народних метафізичних цінностей істини, блага, краси. Відсутність власної держави або тоталітарний політичний режим через корекцію історії відбирають у народу перспективу самототожности, національної метафізики.

Національна метафізика – це перспектива духовних принципів в історії народу, або "романтизм" у політиці як правове самообмеження, пересторога від релятивних цінностей. Це дозволяє закріпитися в політичній свідомості праґматичним цінностям (ментальним схильностям) як реальним, оскільки вони ґрунтуються на синтезі історичної пам'яти в синкретичному ідеалізмі свідомости і на відповідних аналогічних контекстах в інтроверсії. Методично – це сучасний критичний реалізм, що відводить небезпеку послідовного позитивізму технологічної цивілізації і наближає теоретичну думку до класичного реалізму.

Цей факт індивідуальної свідомости вплинув на особливу стійкість західної правосвідомости, яка зберегла провідні принципи правової традиції до сьогодні, не втративши їх у кривавих війнах і революціях. Щоправда, сучасні дослідники знову говорять про кризу західного права, про альтернативи правової свідомости Сходу й Півдня, що їх змушений сьогодні визнавати Захід. І це надзвичайно важливий контекст, в якому слід шукати нові політичні концепції розвитку, нові історичні синтези права. Пошукаємо більш глибинних коренів історичної міцности західної правової традиції.

Тут важливо згадати про історично-церковні корені такого юридичного феномена як "суд присяжних", традиційного для західної свідомости. Це суд, який зберінає й відновлює локально-етнічний досвід сумління. Як елемент європейської (західної) соціально-політичної системи суд присяжних безпосередньо пов'язаний з катехитичною діяльністю католицьких середньовічних Орденів. Творці й керівники найвідоміших із Орденів були водночас творцями містичних шкіл і цілих напрямів.

Поняття "містика" у порівнянні з більш соціально заанґажованим поняттям "релігія" означає прагнення індивідуального злиття і розчинення в Богові, а отже, впливає на сумління. Західна християнська містика, на відміну від східної, вдало обійшла історичні й світоглядні небезпеки містичного пантеїзму (монізму) і набула традиційного тринітарного характеру – Космос, Слово, Творчість (Отець – Син – Дух Святий) у суспільній перспективі: Я – Бог – Суспільство. Історично західне християнство ввело містику в соціальний контекст через

діяльність домініканців, кармелітів та єзуїтів у боротьбі із середньовічними єресями.

Основні риси, що відрізняють традиційну християнську містику, такі: 1) визнання ролі моральности для індивідуального містичного поєднання з Богом (концептуальність соціального методу, домініканці Майстер Екгарт та Йоган Таулер); 2) ступеневість містичного поєднання – містика така, що очищує, така, що осяює, і така, що поєднує (кумулятивний принцип соціального методу, кармеліти Хуан де ля Крус і Тереза Авільська); 3) зв'язок внутрішнього містично-морального очищення із зовнішнім (соціальним) благочинством (суб'єктно-обєктна єдність, єзуїт Ігнатій Лойола, який вперше зміг поставити містику на службу як цілій Церкві, так особливо Ордену єзуїтів, саме завдяки соціальному характеру розроблених ним духовних вправ)[46].

Такий духовно-історичний зв'язок містики, сумління й історичного права дозволяє шукати моменти дотику між модальними типами релігійної християнської свідомости (п'ятьма шляхами втечі від буттєвої релятивности) та елементами західної правової традиції, що формувалися на межі релятивної (локально-релігійної) та універсальної (містично-соціальної) свідомости.[47] Слід зауважити, що всі три західні традиції – релігійна, правова й політична – започаткували свою історію у центрально-східній Європі, включно до Дніпра, протягом перших ста років після остаточної систематизації західного права[48].

Ми представили дві парадиґми – діахронічно-модальну щодо розвитку релігійно-правової свідомости (етос-ідея) і синхронічно-модальну щодо схильностей поведінки (етос-стиль). Оскільки звичаєве право народів як форма етосу-стилю історично постало праґматичною складовою політичної ментальности насамперед під впливом релігійних (синкретичних) цінностей свідомости в аналогічних контекстах історичної пам'яти, то стає можливим виявити координати сучасних політичних криз.

Порівняймо типології.

Релігійну опозицію як модально-правовий тип релігійної свідомости можна розглядати як такий, що творить автономні

системи європейського права, політики й релігії і є джерелом сучасної демократії (соціальні цінності первинного християнства). Християнство здатне збагатити сучасну демократію більш глибоким і послідовним зацікавленням проблемами свободи та обов'язку особи й спільноти. Джон Вітті вважає, що й демократія позитивно впливає на християнство своєю мобільною системою правління, яка сприяє поміркованості християнства в його поглядах на гідність і гріховність людини, на соціальний плюралізм і прогрес[49]. Хоча, на нашу думку, на рівні індивідуальної свідомости, а не соціальної психології комунікацій (ментальности) останній висновок Вітті не працює. К. Довсон називає цей індивідуальний момент релігійної свідомости "революційною функцією релігії". Ця функція породжує святих і героїв.

Релігійна конкордація історично мала сприяти поступовому формуванню системного мислення через творення схоластичного методу примирення протиріч (П.Абеляр, XII ст.). Проте пізніше знаходимо тут джерело концептуалізації соціальних форм життя через злиття логіки з аналогією і розчинення другої в першій на рівні методу і теоретичної моделі[50] (Шляйєрмахер, XVIII ст., творчість якого, подібно до Картезія і Канта, поглибила розрив релігії та науки, призвівши до втрати синкретичного ідеалізму свідомости в компромісних синтезах). Це призвело до виникнення секулярних утопічних соціальних теорій, насамперед у Франції, Німеччині та Росії XIX століття.

Релігійний синтез, що сприяв свідомості перманентної історичної реформи, найбільш адекватно й послідовно творив правові й політичні прецеденти, спираючись на парадиґму права Божого, природного й позитивного: непорушність авторитету першого, релятивна узагальненість у просторі другого і релятивна локальність у часі третього. Багаторівність і випадковість буття у формі «синтезу» виявляється безпосередньо.

Системотворчий потенціал історичного права (повнота його парадиґми) в сучасній правовій науці на генетичному рівні відіграє у ментальних схильностях роль своєрідного замінника природного права як фактора свідомости. Генетичні наслідки правової свідомости посилюють адекватність політичних рішень за рахунок більш послідовного структурування й виправдання

влади історичними умовами застосування права звичаєвого й позитивного (вольовий фактор ментальности). На ґрунті синкретичного ідеалізму (аналогічних контекстів свідомости) – адекватність рішень еліти формується правовою аналогією між нормами позитивного права sui generis і міжнародним правом, що творить традицію національного прецедентного права і впливає на культуру влади, на реформи й тактику, на етос-стиль як національну ідею.

Сьогодні розвинуті демократії світу, що переважно є протестантськими (такими, що свідомо відійшли від "синтезу" у XVI столітті), намагаються утримувати релігійно-правовой синтез соціальної свідомости через регіональні конфедеративні об'єднання різних галузей соціального життя, і тому право комунікативно намагається бути "локомотивом" історії. Але це вже шлях до іншого типу релігійно-правової свідомости – контрадикції, більш природної для протестантів.

З іншого боку, православні трансформаційні суспільства, використовуючи некритичну аналогію щодо власних законодавств, примножують політичні помилки, оскільки історичний синтез свідомости народу ніколи не був сформований або ж був урачений у генетичній пам'яті. Так новітні контрадикції держав із різним рівнем демократії готують опозиційну свідомість у межах конфедеративних об'єднань (наприклад, Об'єднана Європа). Без християнської Церкви і гуманітарної освіти новій, об'єднаній, Європі не обійтися.

Релігійна контрадикція сприяла свідомості зверхности права над політичною владою, подібною до зверхности Христа над світським і церковним життям. Це формувало свідомість свободи соціальної поведінки від будь-яких обмежень, не зафіксованих правовими нормами і законами. В результаті прискорилася секуляризація політичної свідомости, світоглядний номіналізм та емпіризм відсунули ідеалізм і реалізм на другий план, цивілізація почала набирати технологічного й ґлобалізаційного характеру.

Релігійний реформізм ще від св. Авґустина (VI ст.) вчив приймати світ таким, яким він є, але з пуританською суворістю аналізувати його недоліки заради змін на краще. Здоровий консерватизм мав стояти на сторожі ліберального розмаїття світу.

В Європі перевага в політичній історії таких консервативних моментів призводила до стаґнації суспільства і зародження революційних рухів, що прагнули розширення меж соціальної свободи. Географічна віддаленість Сполучених Штатів Америки від полінаціоналізму Старої Європи дозволила їм (США) провести позитивний експеремент релігійного реформізму у XIX столітті. Реформізм Європи обійшовся їй у дві світових війни. Реформізм США залишився у межах соціальних реформ.

У парадиґмі релігійно-містично-правового світогляду чітко простежуються свідомісні корені всіх основних характеристик сучасної політичної цивілізації: *демократичні, ліберально-консервативні, соціально-теоретичні, реформістські, технологічні, революційні.* Завдяки цьому ми отримуємо можливість віднайти єдину епістему для християнської і політичної історії.

І тут незамінним матеріалом постають соціальні вчення церков, оскільки досвід релігійних традицій, що виявляється в соціальному вченні та його актуалізації, є перш за все потужним консолідуючим фактором.

Політична й релігійна історії наводять факти ментального синтезу, який твориться в конкретному історичному типі свідомости завдяки відсутності в ній апріорного універсального поняття влади. Потяг людини до влади, який так переконливо описали Ніцше і Фройд, забезпечує особистісний рух у політичних процесах і пов'язаний з волею (схильностями). Тому політична влада як ментальність спроможна орієнтуватися на діахронію в сучасних політичних методах. Проте не аналогічно, а дедуктивно, редукуючи субаналітичні критерії метааналітичного аналізу політики, запропоновані на початку цього розділу. Без синкретичного ідеалізму й інтроверсій з її аналогіними контекстами влада для людини стає неперебірним випробуванням. Навіть класична демократія не дає вирішення проблеми влади.

Дедукція забезпечує самопізнання особи через генетичну пам'ять. Але те, чого в пам'яті немає, здатна соціально-ментально відновлювати тільки етно-релігійна традиція через волю до влади, тобто дієво-історична свідомість. Тільки етно-релігійна традиція може бути соціальним фундаментом для подальших

релігійно-духовних пошуків людини. Шлях за межами етно-релігійної (дієво-історичної) свідомости – для одиниць, для "покликаних". Політична влада – це "пересічна" універсальність соціальної людини, механізм правового самообмеження особи, її самотворчість, самототожність. Без входження в етнорелігійну свідомість народу політична влада не актуалізується.[51]

Політична влада – не структура. Влада – це чин, дія, те, що інтеґрує спостерігача й об'єкт. Інтеґрація свідомости (але не ментальности) – політична реальність керівника, якій постійно не вистачає адекватної ментальности народу. Символічно-правова інтеграція – форма адекватного самообмеження політичної еліти. Право sui generis та аналогія з міжнародним правом історично пояснюють повагу народів до іноплеменних монархів і міжнародного статусу Церкви, через які народ набував міжнародної соборної свідомости. Відповідно державна свідомість православних народів (завдяки локалізації помісних церков і підпорядкуванню їх політичній владі) ментально схиляється до імперського статусу.

Теорія метааналізу політики, з'ясовуючи історичні властивості ієрархії та права народу і його політичного суспільства, зацікавлена в дидактичних висновках у контексті розвитку індивідуально-особистісної та колективно-спільнотної інтенціональної культури в їхній колективно-особистісній єдності. Так зароджується перспектива синтезу національної свідомости народу через правове самообмеження особи у спільноті, індивіда у колективі. Тобто перспектива наближення моралі до ідеології, Церкви до держави "на відстані міжнародного права".

Етно-релігійні (дієво-історичні) цінності є тим джерелом, із якого походить сама можливість зазначеного дослідження. Ще раз наголосимо, що йдеться про повернення науки від індивіда-функціонера до особистости.[52]

§ 1.3. Особливості конститутиційної динаміки.

Дієво-історичні цінности народу можемо помітити у визначенні права Словником біблійної теології: "Правда полягає не в дотриманні певної норми... Вона повинна виявляти правдиву

потребу кожного, ту частку уваги, котра йому необхідна, аби віднайти своє місце серед людей."[53] Це теологічне визначення є оптимально соціологічним. Тобто його реальність постає дійсністю. Норми права, що історично походять із етно-релігійної традиції народів, як і системи мов, стають свідомо дієво-історичними (і генетично, підвідомо-історично-дієвими) лише у співпраці свідомости й ментальности політичних керівників, їхньої індивідуальности й соціальности. Проблема ієрархії та права, проблема державної влади – це проблема духовности нації, подібно до того, як теологія через право стає соціологією, реальність – дійсністю.

Конституція, історична форма організації релігійної свідомости, стає формою організації держави. Держава, мов "блудний син", намагається втекти від релігії та Церкви і саморуйнується. Тільки релігійна традиція здатна утримати динамічну рівновагу між свободою та обов'язком людини у суспільстві, рівновагу між революцією та соціальною реформою.

Динамічна рівновага релігійної традиції народу у формі літургії Церкви у філогенезі соціуму визначає відповідно до історичної релігійно-правової модальности динаміку права (за Р. Нібуром). Політична конституція, як і конституція Церкви, постає формою розвитку суспільства лише за умов її аналогічної відповідности провідному типу релігійно-правової модальности традиційної свідомости народу. Зазначений тип історичної модальности є дедуктивним узагальненням звичаєвого права народу у формі нормування зобов'язань і нормування свободи (регулятивної можливости конституційних норм-понять, норм-принципів і норм-цілей)[54].

Двовекторність динаміки національної конституції (свобода і обов'язок) визначається форматом метаправової дійсности. Останнє поняття ми залучаємо із теорії канонічного права християнської Церкви. Метаправова реальність постає дійсністю, тобто актуалізується як локально-національне суб'єктивне право, як статус sui generis (традиційний політичний етос-ідея) через аспектуально-політичну парадиґму[55]. Оскільки поняття метаправової дійсности допомагає описувати етногенезу, постає необхідність використати його для соціально-політичного аналізу.[56]

Історичний процес перетворення етносу в націю постає на толерантності. Це джерело моральної субсидіарности, яке формується літургійною практикою етно-релігійної традиції. У християнській Європі ця проблема теоретично постала з V століття, від папи Ґелазія I, і полягала в розподілі впливу на соціальне життя між державою і Церквою. Центральною проблемою були механізми впливу на свідомість мас: єпископ і король присягалися захищати народ і розподіляли ролі у вихованні народної відданости владним ієрархіям. Отже, культивація суспільно-релігійних цінностей елітами – єдиний можливий шлях взаєморозуміння з народом, якщо таке взаєморозуміння є бажаним.

Тому міжнародні правові норми вимагають втручання держави в релігійні справи лише для підтримання соціального ладу й миру. Тобто сучасна міжнародна спільнота свідома, що втручання у сферу віри й теоретичних переконань з боку держави не є припустимим, оскільки ці останні формуються "метаісторичною" дійсністю, до народної традиції до якої держава не має прямого відношення, але може бути ініціатором діалогу "людина – світ". Отже, авторитет держави історично суттєво обмежений у порівнянні з авторитетом релігії. Це і стало основною історичною причиною злиття держави з Церквою у європейському середньовіччі. Це залишається основною причиною для збереження такого стану в ісламських країнах і сьогодні.

Церква дала державі метафізичну перспективу розвитку (традиції та університети), без якої жодне державне утворення не є життєспроможним. Досвід російських більшовиків у руйнуванні Церкви та релігії в XX столітті ще раз нагадав народам про цю історичну правду. Це й стало суттєвим поштовхом до створення міжнародних організацій на принципово нових для світової спільноти засадах –толерантности й співпраці універсального та національного. Ідея регіональної єдности держав і народів (наприклад, ідея "Об'єднаної Європи") полягає у тому ж контексті універсального й національного, або релігійного й політичного.

Релігійний культ в діахронії та суб'єктивне право в синхронії є епістемічним підґрунтям національного права, усвідомленням

справедливости й свободи, форматом метаправової дійсности канонічного права. Формат метаправової дійсности (семантика літургії) співпрацює з філософією права (природним правом цивілізації) через індивідуальну аналогію динаміки літургійних таїнств як духовними символами права звичаєвого (через аналогію з неписаними принципами сучасного міжнародного права).

Пропонуємо методологічну схему впливу конституційного законодавства на якість інституційних структур[57]:

1. *Динаміка доцентрового руху політично-релігійної свідомости обов'зків*. Такий доцентровий рух виявляється в межах аспектуально-політичної парадиґми етноре-лігійного, яка розробляється з різними актуальними наголосами урядами й політичними партіями (див. розділ 2). Це динаміка етосу-ідеї, що формує конституційні норми-цілі, принципи, поняття, регулятори.

2. *Динаміка відцентрового руху політично-релігійної свідомости свободи*. Конституційне регулювання індивідуальних та особистих прав зберігає свій соціально-культурний характер також для прав, що регулюють життя спільнот-колективів та груп, і є динамікою етосу-стилю.

Механізми влади (реформи й тактика) є, власне, показниками морально-професійних властивостей керівників держави й суспільства, відповідности еліт народним традиціям. Теорія елітизму може розвиватися надалі тільки в контексті "досвіду етнотрадиційного аналізу", який ми пропонуємо в наступних розділах.

Пересторогою тут є той факт, що мета держави й мета суспільства у трансформаційний період можуть не збігатися. Тому пошук епістемологічного контексту із залученням переважаючої літургійної традиції Церкви (аналізу літургійних містаґоґій, коментарів) того чи іншого суспільства постає єдино можливим шляхом верифікації мети розвитку суспільства. Непевність мети суспільства й держави визначається не правом, а ієрархією, її ментальними схильностями. Останні творяться синкретичним ідеалізмом (синтезом духовної та культурної історичної пам'яти) в процесі інтенціональної дії і мають процесуальний, не обмежений історичним часом характер, який не залежить від

окремого індивіда і тому набуває ознак політичного етосу-стилю, тобто ознак Морального часу. У трансформаційних суспільствах, особливо посткомуністичних, – це ідеологічний етос-стиль попередньої традиційної еліти, але не народний стиль. Звідси консервація політичного стилю, який заважає символічно-правовій інтеґрації політичної свідомости.

У такій історичній ситуації провідна літургійна традиція церкви постає безальтернативним фактом синкретичної ідеальної компліментарности: підтримана культурною (не конфесійною) політикою уряду, літургійна традиція дозволяє віднайти соціально-психологічні підстави для її аналогії в освіті й вихованні без ідеологічної редукції та за активного залучення релігійної свідомости до соціальної творчости.[58]

У наступному розділі ми розглянемо співвідношення синкретичного та синтетичного принципів у політичній свідомості в їхньому наближенні до семантики національної літургійної традиції і права. Важливо, що історія літургії, на відміну від історії народу, послідовно зберігає синкретизм етичного (духовної пам'яти) й естетичного звичаєвого (права) у свідомості, а потім використовує ментальні схильності як ідею, як етос, як стиль, що утворює символічну семантику національної мови і політичне поняття суверенітету. Тільки так можливо простежити історичний шлях від синкретизму етно-традиції до сучасного політичного синтезу як теорії деполітизації етносів і національного суспільства. Це аналітичний шлях до метатеорії, до теологізації політичної свідомости.[59]

Відповідно до завдання, спробуємо накреслити загальний план аналізу таких категорій як "цінність", "концепт" і "метод" у межах спільного понятійного поля етно-релігійного праґматизму (дієво-історичної свідомости) та релігійного почуття (йдеться про структурне, функціональне й семантичне дослідження політичної свідомости й ментальности).

Бажання повної раціональної парадиґми, яка враховує досвід також і середньовічної правно-політичної науки, досвід несприйняття процесу наукової селекції історичної пам'яти, досвід ідеологізації епістемічного фактору політичних наук, – усе це й покликало до життя пошук теорії метааналізу політики для

політичної методології і концепції теології політики для прогнозної функції політичної свідомости.

ПРИМІТКИ:

[1] Проді Р. Задум об'єднаної Європи // Перекл. з італ. – К.: К.І.С., 2002. – С. 10-11.

[2] Історичний розвиток етосу-ідеї народів полягає спочатку у системі анімізму й тотемізму (в синкретичних релігіях), у синтезі людини й природи (в синтетичних, або метафізичних релігіях) та у синтезах релігій Об'явлення – юдаїзмі, християнстві, ісламі, які в єдиному духовному джерелі розрізняються теологіями.

[3] Васильченко А. Проблема інтенціональности дії в сучасній аналітичній філософії\\Дух і Літера. – К.: Національний університет "Києво-Могилянська Академія", 2003. – С. 138.

[4] "Принцип інтенціональности типів. Якщо агент здійснив дію α з інтехнцією роботи А, тоді вважається, що він інтенціонально зробив А". Див.: там само, С. 144. "Принцип інтенціональности токенів. Якщо агент зробив із певною метою осмислену дію-токен α, ми вважаємо, що він інтенцінально зробив α. Див.: там само, С. 147.

[5] Див. Элиаде М. Подступы: структура и морфология сакрального // Очерки сравнительного религиоведения. Пер. с английского. – Москва: Ладомир, 1999.

[6] Патнам Д. Роберт. Творення демократії. Традиції громадської активності в сучасній Італії. – К.: Основи, 2001.

[7] Проді Романо. Задум об'єднаної Європи. – К.: К. І. С., 2002.

[8] Бжезінський Збіґнєв. Велика шахівниця. – Львів – Івано-Франківськ: Лілея - НВ, 2000. – С. 37, 44, 51.

[9] Див.: Charls D. Aristotle's Philosophy of Action. – London: Duckworth, 1984. – P.1.

[10] Між індивідуалізмом з його іманентною свідомістю свободи, яка є соціально-релігійною категорією, та персоналізмом з його трансцендентно-онтологічною (самотворчою) основою екзистенції людини, яка є категорією філософсько-політичною і релігійною (теологічною) водночас, є лише різниця міри усвідомленого самостійного існування. Аналогічно подібний зв'язок виявляється між етносом і нацією. Шлях до особистісної гідности пролягає тільки в соціальному контексті боротьби з власним стражданням від нездійсненности індивідуалістичних прагнень, боротьби ментальности зі свідомістю. За К. Ґірцем і К. Довсоном, релігія як "практична наука" є фундаментом ментальних схильностей (див. розд. 4). Конкретно проблема полягає у вмінні панувати себе і розуміти відповідний стан інших. Міру такого вміння виявляє етос-ідея як форма усвідомленої волі. А це джерело правового самообмеження політичної еліти, джерело її самотворчости,

можливости державотворення, що є основою розуміння свідомости політичної влади. Саме тому фундаментом сучасних соціально-політичних теорій має стати співпраця наукової та релігійної теорії і практики.

[11] Барбур Иен. Религия и наука. История и современность. – Москва. – 2000. – С.131-132, 136-137.

[12] Ґвардіні Романо. О Церкви. – Москва.– 1995. – С.14.

[13] Див. McCann H.J. Settled objectives and rational constraints\\The Philosophy of Action. – Oxford: Oxford University Press, 1997. – P. 207; див. також: Bratman M. Intentions, Plans and Practical Reason. – Cambridge, Mass,: Harvard University Press, 1978. – Cambridge: Polity Press, 1990. P. 31.

[14] Див., наприклад: Charles D. Aristotle's Philosophy of Action. – London: Duckworth,1984. – P. 1.

[15] Васильченко А. Проблема інтенціональності дії в сучасній аналітичній філософії \\ Дух і Літера: Національний університет "Києво-Могилянська Академія". – К, 2003. С. 144.

[16] Пупар Поль. Церковь и культура. – Милан-Москва. – 1993. – С. 24-25.

[17] Гуно Ґроцій "De jure belli ae pacis " (1624); початок філософії права, тобто "природного права" як прагнення (патосу) людини до суспільного життя і при цьому – раціонального самообмеження власного розуміння справедливости (готовности жити у спільнотах як альтернативи).

[18] Пор.: Юркевич П. Філософія права // Історія філософії права. Філософія права. Філософський щоденник. Рукописна спадщина. – К.: Редакція журналу "Український світ", 1999, – С. 189 і далі.

[19] Пор.: Юркевич П.:"Узагалі європейське життя можна схарактеризувати так: воно відрізняється від давнього а) високим духом християнства; б) уведенням до науки економічних законів суспільного буття; в) уведенням до науки принципів права. Адже в давнину думка рухалася за фактом, за життям, а в новий час життя – за думкою. Таке значення теорії для нового часу спричинило те, що політики, дипломати, філософи, юристи, публіцисти, – одне слово, усі, хто складає інтеліґенцію сучасного суспільства, займаються філософією права. Це не хвороба епохи, не мода, а вияв ясно усвідомленої необхідности жити розумом. Прикладів впливу теорій права й держави на дійсне життя трапляється безліч. Так, вивчення римського права сприяло падінню феодальної системи й утворенню монархій. Коли 1690 року з'явився Локків трактат про уряд, англійський парламент заговорив незвичайною мовою, і це одразу ж було помічено. Книгу Руссо всі партії назвали євангелієм революції, й ця назва цілком правильна: усю республіканську конституцію було запозичено із вчення Руссо про природне право. Коли Вольтер, учень Ляйбніца, поставив право в залежність від прогресу – "perfice te ipsum" , то його теорія стала поштовхом до того, що уряди німецьких держав швидко почали міняти позитивне право, особливо там, де воно затримувало культуру.

Нарешті, коли Кант розвинув ідею чистого формального права, то з цього виникли подвійні явища: 1) Римське право дістало невластиву йому вартісність природного права, загальнолюдського, а не тільки римського, місцевого; 2) Виникла ідея правової держави, яка мала б на меті лише оберігання права, не маючи іншої мети – релігії, культури. Ця ідея правової держави виявляється ще й досі як певна сила переконань." (Там само: С. 164-165).

[20] У XX столітті, в часі, коли на заході та сході Європи міцніли два тоталітарних політичних режими – нацизм і більшовизм – у 20-х – 30-х роках творили двоє німецьких мислителів – Гуссерль і Гайдеґґер, учитель і учень. Першого можна назвати типовим представником ґнози: це, передусім, його логічний трансцендентальний метод, "очищений" від інтенцій людини (Гуссерль помітив, що логічні закони не пов'язані із законами психологічними). Другого можна зарахувати до мислителів на межі з релігійним. Чому на межі? Гайдеґґер побудував свою методологію винятково на інтенціях людини, тобто пішов у протилежний від Гуссерля "глухий кут" людської свідомости. Адже справжня релігійність, принаймні в юдео-християнському світі, визнає як спіритуалістичний монотеїзм [Бог – єдиний), так і метафізичний дуалізм (субстанційна самостійність духовного й матеріального в людині та світі, за їхньої екзистенційної єдности, взаємозумовленості і взаємообумовленості (див. Христианство. Энциклопедический словарь. – Т.3. – Москва: научное издательство "Большая Российская энциклопедия", 1995. – С. 395). Це те, що Аристотель називав "ґілеморфізмом" і що ввів у християнську науку вперше св. Тома Аквінський]. Отже, і Гуссерль, і Гайдеґґер розірвали метафізичний дуалізм дійсної релігійности людини як повноти життя: перший – на користь абстрактного раціоналізму (як елементу духовного), другий – на користь психології інстинктів (як елементу тілесного). Асоціативно можна сказати, що "більшовизм" і "нацизм" постали на рівні політичної свідомости відповідно як ґноза та релігійний спіритуалізм.

[21] Киссель М. Л. Судьба старой дилеммы – М. – 1974. – С. 211.

[22] Шри Чинмой. Гирлянда душ – наций. Лекции, беседы, выступления при ООН. – Москва. – 1997. – С.21; 103; 104; 20.

[23] Черниш Н. Й. Національна самосвідомість студентської молоді: соціологічний аналіз. – Торонто-Едмонтон. – Львів. – 1993. – С.18.

[24] У герменевтиці політики історично-стилістичне мислення пов'язане з історичним і методичним упередженнями аналізу (див. розд. 4).

[25] Філософія і теологія розглядають три рівні редукції: 1) методологічну редукцію як дослідницьку стратегію, 2) епістемологічну редукцію як співвідношення між теоріями і 3) онтологічну редукцію як уявлення про реальність (див. Барбур И. Религия и наука: история и современность. – Москва, – Библейско-богогсловский институт св. Апостола Андрея, 2000.). Якщо перша редукція чисто інструментальна (суб'єктивна), то епістемо-

логічна (порівняння) й онтологічна (організація) редукції – реально функціонують у світі природи й суспільства як єдність суб'єкта й об'єкта (пошук суспільного блага). Реальність є багаторівневою, тому синтез політичного (позитивного) права постає на рівні свідомости, але через ментальні схильності. Це психологічна основа єдности суб'єктивного й об'єктивного в політиці як основа політичного процесу. Розвиток політичної суверенности як етосу-ідеї постає узагальнюючим процесом через синтез позитивного права як історичний синтез етосів-стилів: від права sui generis через міжнародне право до національної конституції. Це синтез наближення ідеологій різних суспільних верств через норми історичного права (маноріального, феодального, королівського, торгового, міського тощо). Норми звичаєвого права, узагальнені римським правом, створили природне право як філософію права, як права людини взагалі, і в процесі суверенізації суспільства витворили сучасне суб'єктивне право у формі sui generis. Право історично привело на Заході до обов'язку монарха присягати народу, а не навпаки, як на Сході. Саме епістемологічна редукція рівнів права обмежує морально-позитивний політичний досвід. Це впливає на культуру політичних процесів і наближує до адекватности онтологічний погляд на організацію цих процесів. Звідси – потреба редукції методичного плюралізму в соціальних науках.

[26] Ґадамер Г.-Ґ. Істина і метод у 2-х т. – К. – 2000. – Т. 2. С. 363.

[27] Див. Нибур Р. Христос и общество. Новосибирск. –1999. – С. 48-51; Касьянов Г. Теорії нації та націоналізму. – К., 1999.

[28] Див. Довсон К.Г. Религия и культура./Пер. с анг. – Алетейя, Санкт-Петербург. – 2000.

[29] Барбур И. Религия и наука. История и современность. – Москва. – 2000. – С. 283-286.

[30] Довсон К. Прогресс и религия. – Брюссель. – 1991. – С. 40.

[31] Див. Рюс Жаклін. Поступ сучасних ідей., пер. З франц. – К. – Основи. – 1998.

[32] Smith A. Theories of Nationalism. – New York. – Evanston. – San Francisco - London, 1971. – P.186.

[33] Armstrong J. Nations before Nationalism. – Chapel Hill, 1982. – P. 6.

[34] Див. пояснення поняття "додатковости" з приводу зближення наукових і релігійних моделей у монографії: Барбур И. Религия и наука. История и современность. – Москва. – 2000. – С. 207.

[35] Барбур И. Религия и наука: история и современность.// Пер. с англ. – Москва: Библейско-богословский инсттут св. апостола Андрея, 2000. – С. 293.

[36] Див. Шмитт К. Политическая теология. / Пер. с нем. – Москва: Канон-Пресс-Ц, Кучково Поле, 2000.– С. 31: "В XVI ст. в ситуації остаточного розпаду Європи на національні держави й боротьби княжого аболютизму зі станами виникає боденівське поняття суверенітету."

[37]Там само. – С. 57-79.

[38] Барбур И. Религия и наука: история и современность.// Пер. с англ. – Москва: Библейско-богословский инсттут св. апостола Андрея, 2000. – С. 287.

[39] Термін належить Ієну Барбуру.

[40] The Thomist, 1976, vol XL, – P.187.

[41] Див. Нибур Р. Христос и общество. Новосибирск. –1999. – С. 48-51: Христос проти суспільства: це раннє християнство та сучасний сектантський тип, "не любіть світу, ні того, що у світі: хто любить світ, у тому немає любови Отця"; це також позиція Льва Толстого з його особливою увагою до заповіді "любіть ворогів своїх".

[42] Христос – частина суспільства: це лібералізм, або соціопротестантський тип, тут немає протиставлення державних законів і євангельських заповідей, це найбільш компромісний тип віри, особливо щодо політики; психолог і один із засновників сучасного праґматизму Вільям Джеймс називав таких людей "одного разу народженими і тверезими", до таких людей історично належали ґностики, П'єр Абеляр, Дж. Локк, Ґ. Ляйбніц, І. Кант, останній перетворив Євангелію на релігію, обмежену сферою розуму, сюди ж належать Ф. Шляєрмахер, Томас Джефферсон, Г. Ґеґель, Е. Емерсон, А. Річль, А. Гарнак та ін.);

[43] Христос водночас і належить суспільству, і передує над ним: це католицько-томістичний тип, релігія "золотої середини", спасаємося вірою і добрими справами в Церкві, пошук ідеальної соціальної системи не в Євангелії, а в розумі на ґрунті союзу Христа й Аристотеля, суспільство відкриває для себе зручні юридичні норми тому, що воно – творіння Боже, громадянське право походить від природного, а природне – від Божого.

[44] Христос і суспільство в протиріччі: реформаторсько-лютеранський тип, це тип дуалістів, які не судять інших людей, окрім випадків, коли гріх вивертається назовні, про гріх говорять із позицій освіченого члена суспільства, що стоїть перед лицем святости Божої благодати, тобто перед цим лицем усе створене є нечистим, така позиція – основа їхнього життя, її позбутися неможливо, тому й спасаємося лише вірою, а не Церквою.

[45] Христос – перетворювач суспільства: авґустино-кальвіністський тип, пуританізм, гіркота протесту проти цивілізації їм не знайома, втеча в пустиню не для них, у покорі перед Господом вони вимушено приймають своє перебування в земних умовах, але не применшують суворий тон Ісуса проти світу і світських установ; Христос прийшов для них не заради закону, а щоб зазирнути в глибину підсвідомого, де містяться основи людської сутности, Христос лікує духовну неміч; акцент реформісти роблять на Святому Духові й на Євангелії від Йоанна, головний гріх людини – у намаганні стати Богом для себе, але ставлення до суспільства у реформістів позитивне, тому що, на відміну від соціо-християн, вони знають про його розбещеність, на відміну від лютеран не поділяють людей на загиблих і

спасенних, а в сучасному варіанті ще й не борються з гріхом шляхом заборон.

[46] Karl Rahner, Herbert Vorgrimler. Mały słownik teologiczny // Przełożyli z niem.T. Mieszkowski, P. Pachciarek. – Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987. – S. 240 241. Див. також Христианство. Энциклопедический словарь. – Т.2. – Москва: Научное издательство "Большая Российская энциклопедия", 1995. – С. 125 – 127.

[47] У зв'язку із соціальним характером містичної традиції західного християнства слід особливо сказати про Україну, на теренах якої до кінця XVII століття безперервно діяло сформоване історично на цій традиції західне канонічне право, починаючи принаймні зі століття XIV-го, коли в самому Києві (1320 рік) та на західних теренах Руси-України було створено перші діоцези католицької церкви. Разом з етнічною традицією південно-західних русинів цей історичний факт, пов'язаний з католицькою євангелізацією слов'ян та угрів ще з VII століття, може багато що пояснити в політичній традиції не лише українського народу, а й інших центрально-європейських народів, які втратили або пізно створили свою національну державність.

[48] 1234 року вийшов перший офіційний збірник канонів і декреталій, який слугував основним законом римо-католицькій Церкві до 1917 року; слід також пам'ятати, що саме в 30-х роках XIII століття в Києві на Подолі було засновано святим Яцеком, учнем святого Домініка, перший в Україні Домініканський монастир із прямим підпорядкуванням Риму; у статуті Ордену і монастиря теологічна й канонічно-правова освіта мали особливий наголос.

[49] Вітті Дж. Християнство і демократія у ґлобальному контексті // Релігійна свобода і права людини. Богословські аспекти – Т. 1: Свічадо. – Львів, 2000. – С. 52.

[50] Діалектика взаємодії свідомости й ментальности, описана в цій монографії, не має із синкретизмом аналогії та логіки нічого спільного. Логіка – форма рефлексії, наукове знання. Інтенція – парадиґма символів інтуїтивних, навіть ілюзорних, образних, інтелектуальних, рефлективних тощо (див. вище метод Б. Лонерґана, 8-й евристичний принцип політичного аналізу).

[51] Пор. приклад німецької принцеси Ангальт-Цербської, що стала російською імператрицею Катериною II, і подібні приклади європейських монархічних династій. З генетичних нащадків Катерини II в Російській імперії жоден не викликав поваги цілого суспільства.

[52] Прагнучи розв'язати проблему розуміння тієї чи іншої епохи (на фізично-хімічному, біологічно-соціологічному та інтелектуально-духовному рівнях, Барбара Скарга користується терміном "інтелектуальна формація", подаючи наступне тлумачення: "Цей термін має ширше значення, ніж парадиґма чи стиль. Стиль – це термін багатозначний. Ми говоримо про

стиль епохи, але також і про стиль певної особистости /... / Парадиґматичні функції виконуються перш за все науковими теоріями /... / Проблемою є діапазон дії таких парадиґм поза вихідною областю, проблемою є також наявність спорідненостей між різними парадиґмами у різних сферах культури у даний момент. Якщо вони є, тоді якраз і витворюється певна інтелектуальна формація." (Див. Скарга Б. Межі історичности. Варшава: Аквілон-Плюс, 2002. – С. 14 –15.

У нашому дослідженні ми погоджуємося із запропонованою порівняльною характеристикою стилю, парадиґми й формації. Але ми вводимо термін "аспектуально-політична парадиґма", що дефінітивно є аналогічним, а не дедуктивним, оскільки бере до уваги не тільки соціум і право, а й соціальну роль християнської містики. "Соціальна роль" – парадоксально характеризує некомунікативну реальність, оскільки містика є загальнолюдським феноменом. Поняття "аспектуально-політичної парадиґми" не обмежується рефлексією і передбачає аналогічний образ, "іконографію" методичної інтенції, передбачає, окрім фізики, хімії, біології, соціології та інтелектуальної історії, ще й теологічно-містичну традицію Церкви. А тому в нашому дослідженні термін "формація" постає методологічно неадекватним.

[53] Право // Словарь библейского богословия //Пер. со второго франц. издания под ред. Ксавье Леон- Дюфура и др. – Bruxelles – 5 – Belgique: Жизнь с Богом, 1990. – С. 874.

[54] Пор.: Р. Дарендорф "Сучасний соціальний конфлікт" (Лондон, 1988). У центрі дослідження автора постають громадянські права, життєві можливості і свобода, що складає семантику конституційної динаміки, побудованої на аналогічних зв'язках sui generis із міжнародним правом на основі релігійної системи. Спостерігається співпраця філософії та теології права (норм права з метаправовою дійсністю).

[55] Ми пропонуємо наступну епістемологічну редукцію етно-релігійної свідомости, тобто парадиґму із п'яти аспектів соціального життя: культурно-філософського, соціологічного, економічного, правового, церковно-теологічного (детально далі).

[56] З огляду на теорію канонічного права метаправова дійсність виявляє натупні інтенції, які структурують спільнотне життя: 1) суспільне благо як фундаментальний принцип (шлях істини); 2) де спільнота, там і право – принцип політичного ладу; що утворює основи поліфонічної культури й оцінюється як харизма (рівновага символічного й логічного, цілісности й свободи існування); 3) правова функція поняття церкви як принцип єдности феноменального й екзистенційного життя спільноти (правовий характер стосунків – усвідомлення з'язку між свободою та обмеженнями) оцінюється як краса, якість життя. Фактично метаправова дійсність – це правова аналогія національної метафізики, яка пізнається як відповідність народних ментальних схильностей неписаним (моральним) нормам сучасного міжнародного права.

[57] Нижче, у розділі 3, ми розглянемо структуру процесів політизації та деполітизації етносів, або етно-політичну актуалізацію релігійних типів (§3.1.5.).

[58] Наведемо відповідні міркування у зв'язку з поняттям "солідарности" дослідників релігійної свідомости в бізнесі Гелен Альфорд і Майкла Нотона: "В идее солидарности можно увидеть обратный принцип, по которому будет действовать тот, кто столкнется с несправедливостью – принцип сопротивления. Солидарность, стремясь к общему благу, препятствует всему, что этому благу не способствует. Такое сопротивление стремится к восстановлению необходимых для этого условий. Оно конструктивно, приглашает к диалогу и избегает самодовольства. Вместе с солидарностью оно изначально и непоколебимо предано общему благу.

Иоанн Павел II называет недостаток или отсутствие солидарности и сопротивления «конформизмом» или «не-вовлеченностью». Первое касается скорее единообразия, чем единства, и поэтому участие более похоже на раболепие, чем на подлинное сотрудничество между людьми с равным человеческим достоинством. Не-вовлеченность – это подчинение существующим обстоятельствам, возможно, из-за отчаяния или цинизма, на которых обозначился отпечаток пассивности. Здесь прослеживается появление более глубокого понимания общего блага, его субъективный аспект: общее благо гораздо больше, чем набор каких-то условий. Оно опирается на «деятельное сообщество личностей» (subjective community of action), которое развивается через участие." (Див.: Альфорд Г. ОР, Нотон М. Менеджмент, когда вера имеет значение. Христианские социальные принципы в управлении современной организацией//перев. с англ. – К.: Кайрос, 2003. – С. 258-259).

[59] Див. Шмитт К. Политическая теология. – Москва. – Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000. – 336 с.

Розділ 2

ПРАҐМАТИЧНИЙ ІДЕАЛІЗМ ЯК ТЕОЛОГІЯ ПОЛІТИКИ

Дух людини опановує генетику. Свідомість релігійного історично формується як єдність містичного й раціонального, з якої поступово виокремлюється свідомість політичного (соціальної поведінки й ментальних схильностей), спрямована на виправдання релігійно-морального почуття.[1]

Психологічно функцію інтеґрації між синкретичним ідеалізмом свідомости та ментальними схильностями виконують норми права, політичні групи. Тому політична свідомість за будь-якої доби суспільно виграє від зменшення ідеологізації і збільшення ваги історичної духовної та культурної пам'яти, ваги релігійної традиції народу. Посилюється інформація етосу-ідеї через політичні тропи.

Дієво-історична свідомість народу – це етно-релігійні традиції, які утворюють поліфонію культури. Культура ґрунтується на історичному зв'язку релігії й традиції, поліфонія – на символічно-правовій інтеґрації. Так проблема теорії метааналізу політики через правову свідомість суспільної ієрархії вказує на духовно-раціональний вимір теології. Слово ієрахії опановує символізм народу і творить суспільний лад (благо). Лад – це метаправова дійсність з її спільнотними цінностями, концепціями права як форм свободи і методом застосування цих форм в залежності від повноти процесу історичного права(див. розд. 5).

Отже, теологія політики – це система метафізичних цінностей істини, блага й краси у дієвій історичній співпраці духу і генетики людини в організації суспільства. При цьому політична теологія (Карл Шмтітт) постає складовою теології політики як учення про суверенітет суспільства й особисту гідність керівника.

Такий опис політичної свідомости розширює парадиґму політичного аналізу у двох напрямах: метааналіз як проблема ієрархії та права (філософія політики) і релігійно-національна традиція як джерело міжнародного права (досвід етно-традиційного аналізу, релігійної системи і літургії).

Відповідно поняття "цінність", "концепт" і "метод", що утворюють методологічну основу науки, набувають сенсу у структурі конфлікту між етичним та естетичним, або політикою та якістю життя. В центрі політичного процесу постає особа й спільнота з усіма діалогічними проблемами світовідчуття, схильностей поведінки та інтенціональної культури. Тобто постає метаправова свідомість людини, що історично виховується в релігійній спільноті та аналогічно і дедуктивно враховується в неписаних принципах сучасного міжнародного права.[2]

§ 2.1. Діалектика етно-традиції і політики.

2.1.1. *Воля, свідомість і влада*. Поняття влади охоплює минуле, сучасне й майбутнє. Це об'єктивний аспект поняття[3]. Тому філософи новітнього часу зосереджувалися саме на інтеґрації історичного в сучасне (Ніцше, Гайдеґґер). Воля й свідомість виступають у ролі суб'єктивного наповнення влади й історії. Соціально – в ролі суб'єктивного права і національної ідеї (етосу-ідеї). Сакральна історія Старого Заповіту (від XXIII століття перед Р. Х.) постає історично як усвідомлення національного етосу-стилю і політична стратегія, усвідомлення власної ментальности народу, схильностей до тих чи інших буттєвих форм, а отже зародження політичної тактики як професіоналізму і прагнення власної держави.

Історичне джерело національної політики у Старому Заповіті, за свідомости єдиного Бога для людини, переосмислилося у Новому Заповіті як компліментарність комунікацій і моральна субсидіарність міжнародної політики (див. розд. 4). Раціональне усвідомлення цього містичного факту Об'явлення відбулося лише у математичній науці першої половини XX століття. Це – приклад дедукції через аналогію, приклад аналогії раціональности, або іконографії раціональности в історії. Відповідно маємо

потребу визначити межу культурного й релігійного як факторів політичного виховання.[4]

Етнологічний підхід. Почнемо з об'єктивної семантики етнокультурного. Проблема несвідомої актуалізації релігійного в носіях етнічного (проблема політичних тропів) постає соціально у двох модулях – світському та церковному. Відповідно атеїст часто поводиться як людина релігійно-забобонна, а член Церкви нерідко ставиться до своєї віри формально. Така партиципація несвідомих актів етнічної релігійности може мати як позитивні, так і негативні наслідки для соціальної волі людини і відповідно впливає на її політичну поведінку і на норми права (приклади свідомости Гітлера і Сталіна). Це – широке визначення релігійного як джерела генетично несвідомого, здатного творити вольові мотиви політичної поведінки (religious, те, що викликає тривогу). Релігійний і політичний культи як символи справедливости (Мірча Еліаде) несвідомою релігійністю формалізуються. Прагнення справедливости виходить за межі традиційних цінностей народу і сприймається як гра. Релігія, за Максом Вебером, раціоналізується, тобто набуває аналітичного характеру. Методологічно це теж приклад дедукції через аналогію. Але помилка Вебера у тому, що він частково узагальнив як ціле, суб'єктивне як об'єктивне, раціональність людини обмежив рефлексією. Тільки теологія як раціональна наука, що ґрунтується на раціонально-аналогічній повноті інтенціональної культури, здатна доповнити філософію права, а отже, й політичну свідомість.

Історичний підхід. Наступний крок визначення межі релігійного й культурного – суб'єктивна семантика етно-релігійного (дієво-історична свідомість). Політична влада, убезпечуючи себе від власної негативної суб'єктивности[5], спирається на цивілізаційно-культурні чинники як етос-гру. Різниця між історичними епохами полягає лише в ступеню інституціональної присутности релігійного (як системи ідей та правових зв'язків) в обширі політичного. Тобто під суб'єктивною етно-релігійністю у свідомому (дієво-історичному) значенні ми розуміємо *міру ідеалізму*[6] (правова аналогія історичної пам'яти) як системи особистісних цінностей, котра суттєво впливає на суб'єктиві-

зацію чи об'єктивізацію раціональних та емпіричних оцінок під час осмислення політичних проблем.

Бачення ролі Церкви в політичній історії суспільства зумовлене історичним розумінням релігійности як традиції ідеалів. Етимологія слова "religatio" (зв'язок) дозволяє вписати такий феномен політичної психології в обсяг поняття релігійного в широкому свідомому значенні. Але це не є "релігійна ментальність". Релігійне почуття людини виступає психологічним контекстом, а не механізмом, не схильностями до дії, інакше свідомість Бога народжувалася б разом із вмінням дитини смоктати молоко. Інтенціональна культура пов'язує дух людини з тілом, свідомість із ментальністю. Інтенціональна культура виховується через традиційний досвід, а не народжується як потенція. Бог індивідуально відкривається людині: творить її Особою, яка здатна започаткувати або продовжити Традицію.

Потенція раціональности людини є таємницею, яка актуалізується у церковних таїнствах індивідуально і неповторно як "душа" людини, що ми її розуміємо як схильності до дії, ментальність. Соціальний характер ментальности утворюється на генетичному рівні, тобто утворюється свідомість особи через індивідуальну підсвідомість на ґрунті суспільно-народної генетики (К. Юнг), і тільки літургійний культ як символ справедливости синтезує особистісний духовний досвід церковних таїнств людини у ментальність спільноти через метаправову дійсність канонічного права, через Традицію спільнотного життя, мету існування.

Відповідно із філософії виокремлюється дисципліна раціональної психології, яка враховує релігійне почуття як фактор свідомости. Отже, саме слабкість генетики (ментальности), а не релігії (свідомости) веде до політичної невизначености. В даосизмі та ісламі традиційно-релігійна зануреність (етична вірність як етос-стиль) вважається провідною рисою благородної людини. В європейському середньовіччі це традиція феодальної ієрархії, яка історично готувала правову державу, тобто демократію. Так історично ментальність постає внутрішньою формою свідомости. Отже, впливати на свідомість поза Традицією Церкви і народу означає відривати зміст від форми. Цим пояснюється

можливість Особи в критичних ідеологічних умовах зберігати благородні схильности до дії. (Іван Мазепа, Джон Кеннеді та ін.)

Єдність етнологічного й історичного як актуалізація інтенціональної культури визначає межу між релігійним і культурним, між свідомістю і ментальністю. Таку межу Гайдеґґер називав патосом, прагненням людини. Історично етно-релігійні традиції протиставили племена й народи, поступово ускладнюючи політичні комунікації через ускладнення звичаїв, ідеальної поведінки. Поганські релігії при цьому відіграли пом'якшуючу роль усередині племен чи етносів і посилили протистояння в зовнішніх стосунках. Світові релігії спромоглися на співпрацю споріднених племен і етносів за рахунок творення національного етосу-ідеї, що поступово сприяло утворенню національних держав.[7]

Отже, *культ і правові норми творять структуру етнічної традиції ідеалів як справедливости*. Ідеали історично народжуються із поняттєвого споглядання в літургії і визначають уявлення носія етнічного про його власну душу, про зовнішній світ, спонукають до самопізнання (самототожности) як причини й виправдання спільнотного (етно-релігійного) буття. Проте несвідоме релігійне як ментальний ґрунт в політичній поведінці може негативно впливати на визначення людиною самопізнавальної даности як ряду буттєвих пріоритетів. Як наслідкок, можуть набирати неоднозначности такі інтеґральні цінності як певний народ, його культура, економіка, наука, Церква, духовний Авторитет (Бог) тощо (в історії Церкви це єресі і реформи, в історії держави – партійно-політичні протистояння та ідеологічні зради).

Будь-який буттєвий (фізичний і метафізичний) фактор-пріоритет стає політичним (політизованим), якщо зазнаєає кризи самовідтворення через "несвідоме релігійне" (рівень ідеологічних упереджень, субстантивації схильностей) і вимагає підсилення через політичну дію (етос-стиль) у контексті "свідомого релігійного" (рівень традиції ідеалів). Християнство історично виконало це завдання.[8]

Патос людини є вольовою формою творчого процесу (прагненням утечі від релятивности), обмеженою певними фізичними умовами життя групи (простором і часом). Тут знаходимо

цілісність буття людини, дієво-історичну свідомість, що феноменологізується в етно-релігійній традиції народу. Міра обмеження свідомости (фізичні умови життя) надалі утворює підґрунтя для виникнення норм звичаєвого та позитивного права і підказує форми правового самообмеження владних еліт, що й надає історичній пам'яті творчого характеру. Прагнення пристосувати ці норми до реального життя викликає політичний інтерес, який не може бути конструктивним без метафізичної (самопізнавальної) перспективи розвитку спільноти.

Метафізичність етносу – це його сталий духовний досвід, що фіксується релігійно-культурною традицією в нормах звичаєвого права (неписаних принципах), на противагу тому, що можна назвати "внутрішнім" і "змінним" (локальним у часі) досвідом поколінь, вираженим у позитивному праві і наповненому ситуативними інтересами й забобонами. Метафізичність звичаєвого права, інтегруючись історично в римське право, у XVII столітті отримала назву природного права, або філософії права, що стало методологічною причиною розрізнення її із теологією права (метаправовою дійсністю) і дало можливість для формування позитивного права sui generis шляхом об'єктивного проявлення в суб'єктивному, історичної духовної пам'яти в історичній пам'яті культури. Це аналогія метафізичного самопізнання у праві.

У цьому методологічному процесі духовного синтезу аналогії і дедукції можна побачити прихований доказ стратегічної перемоги "якости" над "кількістю", добра над злом, конструктивности над деструкцією ("ладу над безладом", за св. Томою Аквінським). Тому й моральний досвід як ціннісно-релігійна форма актуалізації сумління не може бути загальним (як, наприклад, думали просвітники), а тільки традиційним у суб'єктивному, суспільним в індивідуальному: в європейській цивілізації етнос виявляє себе a priori через окрему особистість як духовно-ідеологічна категорія синкретичного (імпульсивного) і комунітарного характеру.[9]

Відповідно комунікація нав'язує характер влади через позитивне право. Але влада завжди буде чужою для людей без урахування звичаєвого права народу в сучасній формі sui generis (синтезу

канону й позитиву, моральних та комунікативних норм; синтезу, що виявляє неписані принципи права, матаправову дійсність).

Це й пояснює переважання свідомости національного над свідомістю етнічного: різниця – в метафізичній (самопізнавальній) перспективі розвитку суспільности, в обсязі історичної духовної і культурної пам'яти, який залежить від синтезу аналогії й дедукції спільнотної свідомости і передається в мовній системі. Мовна система у процесі синтезу аналогії й дедукції отримує ідеальні характеристики, які складають філософію мови на ґрунті синкретичного ідеалізму та аналогічних контекстів свідомости (аналітизм і синтетизм мовної системи). Отже, ідеалізм мови є формою аналітичного процесу дедукції. Інтенціональна дія дескриптивно перетворює дедукцію в аналогію, відкриваючи психологічну перспективу необмеженого пізнання.

Історично на етнічному етапі групової генези виявляється перевага несвідомого фактору політичної участи. І лише перехід в індивідуальний людський досвід (у межах культового синтезу літургійних таїнств) максимально повного аналітичного ряду пріоритетів (досвіду спільнотного сумління та професійного етосу), лише за умови системотворчої ролі одного з пріоритетів через прахаризму (боротьба за ідеали, або самовдосконалення, через спеціалізацію фахової дії, в тому числі й боротьба за власну державу), – тільки такий дедуктивний ряд пріоритетів духовного й культурного досвіду може наділити етнос синтетичними ознаками національного буття разом із синкретичними аналогами свідомости в етнічній спільноті, тобто *актуальністю* дієво-історичної свідомости через творення відповідної еліти.

Дієво-історична актуальність є юридичною логікою та ідеологією керівників етно-політичної спільноти. Це творча семантика буття, що формує політичний стиль народу як системи етносів через літургію, мову, звичай, право, і набуває функціональних ознак, які називають національними. Отже, метафізика літургії (культу й таїнств) є метафізикою справедливости, межею між релігією та культурою, свідомістю та ментальністю, патосом, прагненням самовдосконалення.

Синкретичний (духовний) характер християнської літургійної свідомости формує синтетичний характер національної

ментальности, аналогічна реальність – організаційну дійсність, що постає водночас ментальністю народу, яку через методично-герменевтичне упередження називають релігійною (християнською)[10]. Через описаний процес організація національної держави в європейській історії втупає в конфлікт із традиційною Церквою, перебираючи на себе університети і підготовку професійних менеджерів. Нижче ми розглянемо цей зв'язок на прикладах європейської церковної та політичної історії. А тут зауважимо, що міра релігійного патосу та правового праґматизму (синтез духовної та культурної пам'яти в синкретичному ідеалізмі свідомости у формі агалогічних контекстів інтроверсії та аналогії права) залежить від історичної доби (статусу релігії та наявности правової кодифікації). Відповідно міра патосу і правового праґматизму народу формує наукові парадиґми і впливає на політичний процес у суспільстві. Отже, *релігія і право творять ґрунт та конституцію політичного як свідомости й соціального процесу (ментальности)*.

Тому центральною в будь-якій політичній моделі чи теорії постає проблема влади, яка контролює право. Влада, що контролює право, але не спільноту. Західна політична історія завжди була саме такою боротьбою за контроль права.

Влада – це те, що поєднує релігію, право й політику через ритуал, традицію, авторитет та універсальність за посередництва мовного ідеалізму. Відповідно лінгвістика увійшла в наукові парадиґми від початку історії науки, з мітологічних часів. Кожен із чотирьох елементів влади у політиці має правові форми виходу на справедливість як трансцендентну віру в добро (прагнення втечі від релятивности), а в релігії – на політичні (інституціональні) форми зв'язку Церкви й суспільства. Механізм влади – правове самообмеження як форма політичного стилю, в якому формуються реформи й тактика.

Механізм етно-політичного стилю. Це те, що римляни називали "potestas in populo, auctoritas in senatu"[11].

Що примушує людей делегувати свою потугу іншим? Критерієм соціально-політичної творчости є свобода як іманентна релігійність (суб'єктивний вияв об'єктивного, прагнення), а критерієм влади – усвідомлена (суб'єктивно-ціннісна) необхідність.

Поль Рікер, аналізуючи в творах Ганни Арендт те, що ми назваємо критерієм творчости (любови), говорить про свободу в європейській, чи християнській, традиції, яка дозволяє ламати усталені погляди. Критерієм політичної влади також визнається свобода, але інша – свобода створювати тимчасові політичні інститути, покликані оберігати усталеність[12]. Телеологія і контроль у політиці забезпечуються правом. Усі елементи зазначеного вище ціннісного пріоритетного (досвідного) ряду, що ведуть до професіоналізму в політиці, усвідомлюються через екзистенційно-феноменальну єдність у протистоянні двох свобод – патосу свідомости й динаміки ментальности.

У цій опозиції, власне, й полягає *формальний принцип загально-екзистенційного праґматизму* етносу: свобода стала і свобода динамічна. Обидві свободи в єдності створюють політичне переконання у необхідності постійного історичного розвитку права. Наслідок – релігійний і професійний досвід спільноти стає історичним досвідом групи (колективу й народу), духовним і культурним самопізнавальним досвідом спільноти й особи, синкретичним ідеалізмом свідомости, що інтенціонально в інтроверсії та інтроспекції через етос-ідею кореґує усталені схильності людини творити соціальний характер ментальности. Відповідний досвід екзистенційної опозиції сталої та динамічної свобод виявляє два структурних рівні індивідуальної свідомости політичної влади – раціональну владу і стильову владу. Дух підпорядковує генетику. Етика підпорядковує естетику. Політика підпорядковує якість життя. Гонитва за якістю життя сприяє відриву влади від суспільства. На раціональному рівні влади переважає діалог, на стильовому – право. Ці рівні структурують політичну владу як універсальну. Спостерігаємо цей процес в об'єднанні партій у блоки.

Маємо справу з двома свободами і, відповідно, з двома владами в кожній людині. Екзистенції цих влад постійно перетинаються, створюючи й підсилюючи в суспільстві напругу, особливо під час соціальних зрушень. Нестача в етно-соціумі спільнотної чи особистісної влади в певному історичному часі призводить до творення ідеологій, покликаних відновити баланс[13]. Тут маємо джерело ідеологічного месіанізму, що формується на традиційній

релігії. Поліетнічні утворення також підпорядковані цьому процесові[14], проте етнічно однорідні спільноти особливо до нього чутливі.

Отже, в реальному житті завжди є місце як для свободи (духовної пам'яти), так і для усвідомленої необхідности. Едґар Боденгаймер переконливо продемонстрував усі аспекти людської природи, які вимагають поєднання індивідуальної (моральнісно-самопізнавальної) і суспільної (політично-ідеологічної) її інтерпретації. Ці якості людини перебувають у протиріччі, але історія суспільства вимагає їхнього симбіозу, без якого соціальна справедливість неможлива[15]. Тому лише історично і через зв'язок політичної та церковної влад можна узагальнити факти сучасної екзистенційно-феноменальної опозиції етносів. *Екзистенційний праґматизм етносів – функція, що універсалізує владний принцип, спрямовує його до діалогу і права*. Тобто відновлює "potestas in populo". У трансформаційний період суспільства екзистенційний праґматизм етносів виконує фунцію національної ідеології, етосу-ідеї.

Соціально-політично влада не актуалізується без ідеалізованого почуття свободи, яке визначає політичну інтенцію, і праґматичної свідомости права, яка обмежує політичну інтенцію історично. Свобода і право є центральними також і в релігійних системах, але з іншою функцією обмеження. Керуючись зазначеною різницею, реґулятивну функцію права можна методично вивести на рівень конституційного принципу, який в метааналізі політики інтеґрує Церкву, суспільство і державу.

Політичній владі іманентно властиві етнічні характеристики, які підпорядковують собі суб'єктивізм владної інтенції (суб'єктивні цінності, релятивність). Саме етнічні характеристики впливають і на так звані "знеособлені" структури влади. Тобто етнічна традиція (яка не актуалізується без релігійної компоненти) через індивідуальну ментальність керівників творить історичний симбіоз політичної інтенціональности і структурованости (ідеологій та владних інституцій). Це – історична універсальність політичної влади, її стиль, який народжується із релігійного в напрямі до етнічного, із свідомости – в ментальність, акумулюючи їх у собі як авторитетний *фактор традиції* релігійного патосу й культурної динаміки етосу у формі національного етосу-ідеї. Так ментальність народу постає «внутрішньою формою» політичної свідомости Особи.

Причина свободи – творчість як вільний дар і позачасова цінність – парадоксально для розуму актуалізується через обмежену мораллю й спільнотою владу, або вертикальний, моральний час створюючи динаміку суспільних комунікацій, яку можна назвати "соціальною напругою". Соціальна напруга як наслідок напруги духовної (втечі від релятивности) є історичний, або третій, вимір права, в якому ми отримуємо перспективу вольового, внутрішньо-об'єктивного (не суб'єктивного), особистісного фактору влади, що завжди "інтерпретує" філософію і теологію права на основі звичаєвого, тобто вводить неписані (моральні) принципи права в контекст політичної герменевтики. Заради цієї перспективи люди й борються за владу*: інтерпретувати право означає бути політиком*. А це вже є проблема *владних повноважень,* або проблема актуалізації політичних комунікацій, яка, за Максом Вебером, безпосередньо визначається релігійно-національним фактором (харизматичним, традиційним чи законно-раціональним).[16] Так комунікація стає методологією влади, етос-стиль політичних менеджерів актуалізується через право як етос-ідея, історична ментальність як синхронічна свідомість.

Отже, *почуття обмежености влади* як волі, що актуалізує просторово-часову інтерпретацію права, і *є самою політичною владою,* тобто прагненням метафізичної перспективи, а саме, прагненням, що актуалізується лише *редуковано* в умовах національно-інституційного обмеження. Обмеженість твориться нормами права, які походять від етно-традиційного або соціально-групового уявлення про справедливість, тобто про свободу творчої ініціативи. Це означає, що ми, як правило, не усвідомлюємо мотивів підпорядкування владі і на виборах покладаємося на піар. Саме в цьому моменті, усвідомивши ментальні характеристики етосу, можна примирити всі три сучасні концепції влади: одновимірну (біхевіористично-плюралістичну, або владу явну для керівника і свідому для виконавця), двовимірну (з урахуванням прихованих можливостей впливу

керівника на підлеглих, які усвідомлюють ці можливості) і тривимірну (з визнанням ситуації, коли підлеглі не усвідомлюють своїх об'єктивних, або трансцендентальних, за Кантом, інтересів). Спільне джерело цих концепцій – знову ж таки в історії динамічних змін права в контексті боротьби Церкви і держави, етики та естетики у свідомості людини, в контексті розвитку суверенітету як права на політичний лад. Так у соціальній історії політична теологія національно конкретизує теологію політики, формування суверенности методологічно уточнює системні зв'язки метафізичних цінностей народу (істини, блага, краси).

Історично у звичаєвому праві європейських варварів, що носило комунітарний характер, нормою було спочатку поняття обов'язку (античні мови також не знають слова, яке передавало би поняття "право", в них наявне тільки поняття "обов'язок"). Індивідуальне право в Європі постає історично пізніше, із закріпленням на нових територіях християнства, яке розвинуло почуття особистісної свободи. Отже, *свобода Особи вдосконалює політичну владу через особистісне й спільнотне самообмеження, менш залежні від юрисдикції, ніж самообмеження групове*. Це момент самовиховання в політиці, який творить гідність людини. Отже, суверенітет – політико-теологічне поняття, яке через правове самообмеження менеджерів впливає на естетичний (якісний) порядок суспільства.

Звідси зрозуміло, чому звичаєве право, ґрунтучись на комунітарних цінностях справедливости, тісніше віддзеркалює етно-спільнотну свідомість, ніж індивідуальну, і є підготуванням до останньої через свідомість виробничо-ідеологічну. Звичаєве право – це "історична пам'ять" самого права, джерело політичного етосу-стилю, аксіома методу політичних менеджерів, джерело національної ідеї як поняттєве споглядання (передрефлективний етап інтенції).

Індивідуальна політична свідомість європейця набирає правової чинности лише через формалізоване римське й канонічне (церковне) право, найперше, – через мораль і виробництво. У цьому процесі інтелектуальний авторитет експерта в певній справі є історичною індивідуалізованою формою культурного авторитету, формою, яка за Новітнього часу суттєво скореґувала

масову свідомість політичного авторитету в національній державі в ліберально-демократичному напрямі. Сформувався ліберальний індивідуалізм, який розпочав моральну та економічну боротьбу із Церквою, оголосивши останню приватною справою. Відповідно Церква не сприйняла соціологічного етосу колективізму як етос ідеологічного, не традиційного. Упередження церковних мислителів тривалий час зумовлювалося тим, що вони не розрізняли професійний та національний етос. Ідеться про традицію опозиції філософії й теології права у протестантських Церквах. Сприаючись саме на таку опозицію, Макс Вебер поєднав економіку й релігію, розуміючи свободу релігійного почуття поза державою і поза церковною ієрархією. Церковне право ставало метаправом віри, але юридична відповідальність у Церкві визначалася позитивним правом конкретної спільноти.

Намагання Гуґо Ґроція поєднати звичаєве й римське право у філософії права історично дало задовільну відповідь на питання, як можна бути особисто обмеженим владою і водночас вільним. Сформувалося так зване "природне право", яке сьогодні більш звично називати правами людини. На цьому історичному шляху вбачається можливість симбіозу відомих науці індивідуалістичної та комунітарної теорій справедливости. Тільки подібний шлях дозволив Локку ще в XVII столітті зрозуміти політичну свободу як соціальний (обмежений) вимір релігійної свободи[17]. Іншими словами, позитивний чин будь-якої форми права отримує своє метафізичне (морально-ціннісне, самопізнавальне) обґрунтування лише в конкретно-історичній волі людей, що прагнуть політичної стабільности. Вона ж, відповідно до ієрархії цінностей, уявляється по-різному: як ритуал (символ особистісної, спільнотної чи групової справедливости), як традиція (звичай), як авторитет (право та ієрархія) і як універсальність (релігія та мораль).

Серед суспільних комунікацій, які формують владу, політика постає найбільш універсальною формою вольового зв'язку між людьми та спільнотами з метою оволодіння цінностями (ритуалом, традицією, авторитетом) та їхнього розвитку. Загальнолюдська свідомість від початку закладена в есхатологіях усіх

світових релігій. Соціальна теорія західної християнської Церкви наголошує на тому, що вона не пропонує жодних конкретних програм до дії, жодних ментальних спонук, але дає соціально-політичним групам метод і перспективу, за якими ті могли б більш адекватно творити свої власні наукові програми[18].

2.1.2. *Політичні та історичні активи права*. Право без соціального результату є фікцією. Тому традиція автономности західного права і політики безпосередньо прислужилася до виникнення праґматичної філософії і має принципове значення для виховання почуття індивідуально-особистісної та спільнотно-колективної свободи в соціумі. Тобто відповідь на питання: якій бути владі, криється в праґматизмі історичного права народу і його соціальних зв'язків.

Історія політичної думки знає цілу низку основних типів таких ціннісних зв'язків, типів, що відповідають окремим галузям історичного права – церковного, королівського, феодального, маноріального, міського, торговельного тощо. Спеціалізація права є віддзеркаленням того, як тотальний релігійний авторитет середньовіччя переросподілявся на користь авторитету експерта-інтелектуала, що поступово сформувало дві провідні ідеології Нового часу – консервативну й ліберальну, спрямовані в ідеалі на відновлення рівноваги між політичною владою як усвідомленою необхідністю (корисним) та творчістю як містичним даром (універсальним). Серед консервативних та ліберальних політичних цінностей етно-політичні цінності постають універсальними і стартовими на шляху до національної самоідентифікації як свідомости особистісно-колективної свободи й справедливости.

Історично усвідомлена рівновага справедливости й системи залежностей дали підстави для виховання гідности європейської людини. Реформація, просвітництво, модернізм і постмодернізм – етапи ґностичних розривів цієї релігійно-політичної цілісности європейської свідомости.

Історично загальнолюдська свідомість, завдяки еллініcтичній філософії і християнству, передувала в Середземномор'ї національній політичній свідомості. Порядок свідомости, тобто схильність до духовного самопізнання людини, засвідченою

грецькою філософією, став джерелом римського права. А саме, етнічна традиція і християнська літургія з їхньою єдністю духовної й культурної історичної пам'яти формували динамізм політичної свідомости.

Синтетизмом політичних схильностей європейця постала сталість цінностей у безперервному розвиткові, якого вимагає етно-культурний (генетичний) зміст християнської моральности. Адже християнська особистісна культура за своїх космополітичних акцентів актуалізується історично насамперед через етнічний етос. Християнство і давнє звичаєве право народів Європи створили духовну напругу (аторсію, яка переходить у катарсис, за Аристотелем), що її називаємо супердинамізмом європейської культури. Через християнську релігійну культуру і спеціалізацію позитивного права європейські етноси виросли до національної свідомости і створили сучасну цивілізацію як комунікативний ґрунт для єдности Європи. Такими є історичні й політичні активи європейського права.

2.1.3. *Особливості політично-релігійного контексту в традиції західного права*. Розкриємо через право історичний сенс і перспективу опозиції "релігія – політика". Йдеться про те, що теоретичні міркування їхньої залежности підтверджуються історично.

По-перше, світська і церковна політика, яка до XI-XII ст. (до перемоги у війні за інвеституру Папи Григорія VII) залежала від світської влади на місцях і спиралася на звичаєве право (етнічну правову свідомість, або народне право) і нерозвинуте офіційне право. Це створювало особливе ставлення до законів, які діяли не тому, що їх було запроваджено світською чи церковною владою, а тому, що це були звичаї, яких дотримувалися політичні та церковні спільноти, отже, *право було джерелом влади, а не навпаки*.

По-друге, церковна влада в європейській культурі XI – XII століть, освячена релігією як динамічним джерелом культури, в університетах почала теоретичне (схоластичне) осмислення заново віднайденого римського права, засвідченого кодексом імператора Юстиніана, яке на Заході не діяло від VI до X століття, хоча сліди його залишалися в традиції Західної Церкви і деяких

правителів, ба навіть у звичаєвому праві окремих західних народів[19].

По-третє, схоластичний метод примирення протиріч, розроблений у ході аналізу текстів Юстиніана, було застосовано й до систематизації практики звичаєвого права народів (етносів), що поступово переводило військові форми міжетнічних стосунків у мирні, торговельні.

По-четверте, перемога папської влади над світською в XI-XII століттях і, як наслідок, десакралізація світської влади, привели до проголошення незалежности церковної влади, і тим самим було сформульовано концепцію нової світської влади: її стало можливим реформувати і виправляти за допомогою закону, про що перед тим і помислити було неможливо.

По-п'яте, як наслідок нового ставлення до світської влади (до синьйорату) виникають міста на принципово відмінних корпоративних, економічних, політичних і соціальних началах, тобто в контексті боротьби за незалежність від влади синьйора, за власне муніципальне право та інституціональне правління. Союз вільних міст, об'єднаних пізніше Маґдебурзьким правом, заклав фундамент для формування загальнонаціональної свідомости феодально розрізнених етносів: це стало можливим через суто західну свідомість історичного розвитку як права, так і політичної та релігійної влади – реформація, релігійні війни, контрреформація, нові ордени і реформи Римської Церкви безпосередньо впливали на політичні реалії Європи.

Завдяки зазначеним новаціям західноєвропейська влада, як світська, так і духовна, змогла позбутися первісного соціального синкретизму політики, права й релігії на місцевому етнічному ґрунті, тобто позбутися *синкретизму, який можна умовно назвати "первісною етно-політикою"*[20]. Орієнтуючись на звичаєве право, сутністю такої первісної етно-політики можна визначити намагання примирити родові, феодальні чи територіальні конфлікти, оскільки саме це було провідним завданням місцевих правових звичаїв, а не з'ясування, хто винний і наскільки.[21]

Християнізація не приводила до втручання Церкви в такі правила, але поступово привчала суспільство до думки про першочерговість спасіння конкретної душі від гріха. Цьому

сприяло теоретичне осмислення в університетах автономії права, що підтверджувало й автономію політики.

Основою диференціації зазначеної структури західної правової традиції став поділ між світською та духовною владами, який було започатковано теорією "двох мечів" Папи Ґелазія ще наприкінці V століття по Христі. Однак завдяки етнічному синкретизму права, релігії та політики на місцях з'явився досвід, а пізніше й концепція єдности ладу, справедливости й віри та моралі (чого давно вже не спостерігається в сучасних західних, а також посттоталітарних суспільствах[22]). Таку єдність було осмислено як щось цілісне, принципово вище за будь-який окремий елемент політично-правової структури, як неписаний принцип права. І тому після прийняття християнства варварськими народами Європи єдність ладу, справедливости й моралі збереглася. *Лад, освячений релігійною мораллю, став фундаментом західної правової традиції.* Первісний звичаєво-етнічний характер останньої було свідомо замінено більш універсальним і тому більш справедливим та дієвим на міжетнічному рівні середньовічних держав переосмисленим римським правом. Так спочатку виникло загальноцерковне канонічне, а згодом на його основі й королівське, феодальне та інші системи світського права, які акцентували важливість особистісного моменту в судочинстві і раціоналізували його.

Спочатку це відбулося в межах релігійного авторитету, а з XVIII століття – і поза ним, як раціональна аналогія. Проте секулярно-ґностична свідомість шляхетних просвітників Нового часу і не підозрювала, що остаточне звільнення світської влади від релігійного авторитету Церкви водночас буде звільненням "дозрілого" етнічного почуття, яке у релігійних війнах XVI століття набуло більшої політичної осмисленості, тобто вийшло на рівень іще мало знаного в Європі міжнародного права, ідеї якого теоретично розроблялися в католицьких університетах в часі назрівання необхідности чергової реформації відносин Церкви з новими націями ще з XV століття (Саламанка, Прага).

Нове етнічне почуття набуло ознак національного через релігійні ідеали рівности між людьми та етносами, які в історично обмеженому розумінні "остаточної справедливости"

часто набували утопічних рис. Правовий праґматизм нового національного почуття скореґував свідомість на користь економічних інтересів широких мас, насамперед бюрґерів та заможного селянства. Сам економічний інтерес не змінився, помінялися його соціальні пріоритети: етнічне життя мас усвідомилося як опозиція до культурно нівелюючої політики аристократів. Хоч би які б міркування керували в цьому протистоянні елітами, *економіка в свідомості мас залишалася лише похідним фактором історичного переходу етнорелігійного (дієво-історичної свідомости) із синкретичного на синтетичний рівень свідомости як контексту розвитку права*. Історично це була нова форма екзистенційного праґматизму етносів, пов'язана із правовою свідомістю. Це було наслідком впливу традиційної релігії в її інституціональних церковних та університетських формах.

Проте мав місце й антицерковний наслідок утопічного спірітуалістично-соціального ґрунту (релігійної ґнози), що сформував міжстанову корпорацію європейського масонства XVIII століття (1720-роки) з його гаслом боротьби за добро і справедливість (за Христа) насильством. [23]

Проте масонська свідомість була історично перехідною, спірітуалістично-секулярною, тобто ґностичною (антиреалістичною) та антицерковною в принципі.[24] Водночас звільнена від претензій церковного кліру послідовно світська європейська свідомість входить у контекст екзистенції "блудного сина". Серед трьох сучасних цивілізаційних модулів західної свідомости – світського, церковного та масонського – лише масонська свідомість залишається послідовно космополітичною, що завжди надавало їй шарму езотеричности, втаємниченості, оскільки позаетнічна свідомість історично можлива лише на чисто абстрактному ґрунті людського ratio (на ґрунті ґнози). Найкращим прикладом такої раціонально-спірітуалістичної абстрактности є теософічні езотеричні системи (наприклад, середньовічна система братів Розенкрайцерів (Троянда і Хрест) чи новітня система Блаватської).

Абстрактний спірітуалізм і секулярна свідомість Нового часу як історичні модулі ґностичної свідомости залишили право

інструментом влади, що було історично підготовлено теоретичною систематизацією римського та звичаєвого права після Гуґо Ґроція. Це й призвело до сучасного розуміння позитивного права як формально-раціонального (термін Макса Вебера)[25], послідовно політичного, інституалізованого, кодифікованого і систематизованого на ситуативних національних і міжнаціональних критеріях[26]. Тому у світській свідомості держава як форма інституалізації влади стає часто єдиним ґарантом такого позитивного права, не обтяжуючи себе іншими світоглядними можливостями. І лише тому *поняття держави історично і до сьогодні часто "сакралізується" носіями позитивістської ліберальної політичної свідомости, незважаючи на їхні наголоси на соціальному діалозі, за чим приховується масонське гасло насильства заради добра*. А в добу посттоталітаризму поняття держави, за аналогією із західним лібералізмом, "сакралізується" насамперед елітами, пробудженими до державотворення етнічним ренесансом з неусвідомленим фундаментом релігійности. Так в сучасності зливаються ідеології лібералізму, консерватизму та масонства. Соціологія права Макса Вебера продовжує зачаровувати уми, які не усвідомлюють, що послідовно позитивістська теорія є віддзеркаленням кризи соціальної свідомости, тобто такою ж кризою, як і масонство.

Відповідно "сакралізація" держави як наслідок абсолютизації суб'єктивної волі у законотворчості відбувається за рахунок обмеження суспільности як самоврядної форми. Сучасна відірваність права від свого релігійного джерела тільки сприяє такому стану речей. На цьому важливо наголосити, якщо визнавати критерієм суспільности особистісне начало (цільність свідомости), а не лише суб'єктивно-вольове. (цілісність свідомости).

Сучасна цивілізаційна тенденція розриву між правом і релігією як універсальною формою свідомости продовжує поглиблення кризи традиційних цінностей, що веде до зниження авторитету права, а отже й політики та релігії. Влада перетворюється на інструмент ситуативної політики. За таких умов людина самовідсторонюється від держави як "єдиного" гаранта права, як колись відсторонилася від іншого ґаранта – Церкви.

Так секулярно-релігійна (ґностична) свідомість із часом бумерангом б'є по власних ідолах (по державі і по Церкві). І тоді, і тепер це негативно впливає на ставлення людини до політики й моралі.

Історичні негативи антицерковної боротьби вже добре знані. Доказом же сучасних вад антидержавного правового нігілізму може слугувати неефективність кримінальних кодексів і поліційних заходів щодо приборкання злочинности в розвинутих країнах Заходу. Гарольд Берман вважає, наприклад, що "злочинність стримується традицією законослухняности, а вона, у свою чергу, якраз і ґрунтується на глибокому переконанні, що право є не лише інститутом світської політики, а причетне до вищої мети й сенсу нашого життя"[27].

Звична сьогодні для інтелектуалів трансформаційних суспільств раціональна синтетичність не здатна віднаходити доводи для виведення інститутів влади з правових норм, а не навпаки, як це сьогодні відбувається: ситуативна влада творить ситуативні закони (саме це називав Гуссерль "гріхом проти людства"[28]).

Попередньо ми визначили, що екзистенційний праґматизм політизації етносу виявляється в його звичаєвому, природному й історичному праві на політичний захист своєї культурної і релігійної ідентичности, метафізичного Я, тобто Я, наділеного реальними структурами: зовнішніми і внутрішніми відчуттями, уявою, пам'яттю, розумінням, розумом, волею, свободою, любов'ю.[29]

Це дозволило віднайти моменти дотику між модальними типами релігійної християнської свідомости та елементами західної правової традиції, що формувалися в контексті цієї свідомости екзистенційного праґматизму. Далі визначимо погляд на категорії "цінність", "концепт" і "метод" у межах спільного понятійного поля етно-політичного праґматизму та релігійного почуття. Етно-традиційні цінности є тим джерелом, із якого походить сама можливість такого погляду. Тобто можливість інтеґрації етно-релігійної традиції в політичну традицію. Описуючи теологію поітики як систему метафізичних цінностей дієво-історичної свідомости народу ми будемо говорити про досвід етно-традиційного аналізу.

§ 2.2. Етнополітичні цінности

2.2.1. Екзистенційний праґматизм політизації етносу.

Почнемо із залежности між православ'ям, католицизмом і протестантизмом та політичною перспективою розвитку демократії. Позитивний вплив Церкви можливий тому, що вона вдається до соціальних дій, лише уважно вислухавши особисті проблеми кожної людини, що потрапляє в поле її уваги. Для держави і навіть суспільства дія на такому рівні в принципі неможлива. Насильницька нейтралізація Церкви завжди залишала цю особистісну нішу порожньою, що провокувало етнічну політизацію в соціально аґресивних формах.

Більший ступінь автономії Церкви й держави є показником більш тісної духовно-матеріальної (релігійно-економічної) єдности Церкви й суспільства. Цей висновок простежуємо в історії Церкви, але не держави. Відсторонюючись від Церкви в економічному й ідеологічному вимірах, держава допускає в ці сфери релігійні морально-етичні стимули через громадянську ініціативу й самодіяльність, залишаючи за собою лише прихований правовий контроль міжконфесійної толерантности.

Увага до соціальної теорії церков могла б удосконалити партійну теорію і дію. Сучасна Західна Європа, об'єднуючись, уже думає про таку перспективу, хоча б для політичних партій[30], але недооцінює можливості соціального досвіду й теорії Церкви. Пропаганда цінностей соціальної дії Церкви фактично є незреалізованою потенцією в сучасному політичному світі. Так, наприклад, Коул Дерем вважає, що "одна з найважливіших характерних рис релігійної свободи – та, що робить її основним і невід'ємним правом, – полягає в тому, що вона стоїть вище, "як у порядку історичної появи, так і у ступені залежности, від вимог громадянського суспільства" (Дерем цитує статтю Джеймса Медісона. – авт.). Держава, яка вважає, що таким є будь-який закон, виданий нею (навіть якщо він є загальноприйнятим і на перший погляд нейтральним), ніколи не зможе зрозуміти засадничого характеру релігійної свободи".[31]

Реалії посттоталітарних країн демонструють усе тіснішу залежність позитивних результатів політичної боротьби за владу

від соціальної зорієнтованости партій. Для Заходу це норма.[32] Для трансформаційних країн іще дуже важливим залишається відродження національних традицій.

2.2.2. Метафізичні та епістемічні ознаки релігійного й національного як джерело політично-правової культури.

А. Структура спорідненості релігійного та національного. У першому розділі ми визначили структурну та історичну спільність релігійного й національно-політичного за допомогою опозиції "наука – релігія". Основні висновки такі: 1. Провідна умова проґресу в самопізнанні (самоідентифікації) – цільність особистости, що формується в історичній пам'яті релігійної духовности. 2. Нав'язування ідеологій іншим культурам, які (пов'язані історично з релігійною традицією) не були причиною становлення цих ідеологій, завжди призводило до поразки політичних режимів. 3. Правову й релігійну свідомість єднає почуття міри; 4. Свобода людини у праві постає такою мірою, або інтеґральним станом, яка забезпечує чинність релігійного (літургії) й національно-політичного в соціумі.

4. Культурна обмеженість людини як факт-цінність і неадекватність індивідуалістичної свободи прагнень є основним рушієм історичного розвитку правових норм і політичної поведінки в контексті релігійної традиції, яка через літургію, таїнства і катехізацію (навчання) стримує і спрямовує вольові прагнення (патос).

Аналізуючи історичні активи права, ми також помітили, що особистісне й спільнотне самообмеження в політичній поведінці є потенційно більш доступним для людини, ніж самообмеження групи-колективу. Ці висновки з історії європейського права перетинаються із сучасною епістемологією як критичним мисленням (філософією пізнання).

Томас Кун доводив, що наукові дані суттєво залежать не тільки від емпіричної верифікації, але й від домінуючих парадиґм.[33] У межах історії права, як ми з'ясували, це набуло форм метафізичних моделей самоідентифікації (пам'ятаймо, що суб'єктивне право як іманентна свобода людини пов'язане онтологічно з

благом, тобто є правовим поняттям метафізичної категорії bonum). Цей факт приводить до думки про культурний, тобто обмежений характер протиставлення спільноти й колективу, релігійної традиції та політичної ідеології. Без релігійної основи ідеологія є ідеалізмом, що руйнує суспільство.

На основі такого розуміння ролі духовної парадиґми Ієн Барбур описав цільність наукової свідомости як аналітичну структуру, спільну для оцінки наукових і теологічних досліджень: відповідність, пов'язаність, охоплення і плідність теорії.

З іншого боку , проповідник і теоретик Шрі Чінмой називає п'ять модулів цільности людини: *натхнення* (якого потребує тіло), *прагнення* (як вимога психології), *осягнення* (функція ума), *одкровення* (потреба серця як центру цільної особистости) і *проявлення* (як функція душі, або духу людини). На основі цієї схеми мислитель окреслює перспективу синтезу "західного динамізму" і "східної духовности". Єдність Шрі Чінмой вбачає у процесах розвитку нації і підсумовує: "Нація може квітнути, люблячи світ не за те, що світ дає у відповідь, а заради самої любови...".[34]

Зазначені погляди доповнюються моделлю Церкви як *народу Божого* Романо Ґвардіні.

Сила його моделі в тому, що вона ґрунтується на зрозумілих будь-якій науковій свідомості ґносеологічних засадах. *Провідною силою соціуму Ґвардіні вважає спільнотну свідомість народу, нації, яку досліджує крізь призму особистости.* Ґвардіні в баченні соціуму зближується зі Шрі Чінмоєм, намагаючись збалансувати свідомість людини, аби через синтез динамізму розуму (ума) та духовности споглядання досягти максимальної зосередженості над проблемами людини, в тому числі й економічними. Ґвардіні доводить, що за його часів "психічне сприймається як щось досить реальне, аби в ньому можна було помітити цілісний утрій буття, що виходить за межі буття чуттєвого. Для науки складність полягає... лише в тому, аби знайти перехід від... заперечення до послідовно очевидного факту існування душі як чогось природного"[35].

Бачимо, що єдність має джерелом ієрархічний принцип побудови світу й свідомости[36], а цільність походить від духовного

характеру прагнення простоти, коли життєві цінності конкретної людини стають цінностями цілого суспільства й навпаки (єдність мікро- і макрокосму).

У метааналітичному контексті постає питання, як оптимально організувати введення релігійної проблематики політичними засобами. За допомогою Поля Пупара покажемо "пов'язуючу" роль поняття-символу в історії цивілізації та його активи для сучасної політичної соціалізації особи.

Поль Пупар пориває з традицією "аристократичного гуманізму", що йде від греко-латинської традиції (має за основу "артистизм", етикет, в якому функція переважає семантику). Він виявляє механізм переходу від сакральної культури в історії суспільства до культури світської. "Досягнувши певної зрілости, – пише дослідник,– культура усвідомлює себе як результат людської діяльности і стає здатною існувати поза релігійним впливом. Тепер уже кожна, а не тільки віруюча людина, здатна засвоїти нові переконання, принесені християнством, осмислити свою культурну діяльність та усвідомити власну незалежність. Так відбувається перехід від "сакральної" культури до "світської". Таке історичне розуміння культури як комплексу інтенцій, по суті, означає, що людська природа й розум виникають і розвиваються, головним чином, в залежності від "наднатурального" й "надприродного". Але сумнів у тому, що "надприродний" потенціал росту людського розуму є безмежним, стає причиною того великого й смутного неспокою, який охопив сучасне людство"[37]. Далі Поль Пупар вказує власне на *обмеженість культури* як суб'єктивного фактору людини, що "дозволяє в замкненому й ворожому до релігії гуманізмі існувати готовності до молитви, яка є інструментом пошуку культури за межами гуманізму»[38].

Теоретично введення релігійної проблематики в політику з огляду на запропоноване розуміння цільности й обмеженості людини можна простежити через їхнє порівняння з *національною ідіомою* Ж. Дерріда, оскільки ще з часів Й. Г. Фіхте існує традиція, за якою сутності національного й філософського збігаються.[39] Суб'єктивістське й номадне уявлення про національну ідіому заперечує її телеологічність, і саме тому робиться висновок про збіг сутностей національного й філософського. Національне через

парадиґму запитань отримує трансцендентний, невербальний характер інтуїтивно-образного переживання, патосу, який продовжує існування як духовний і моральний рівень свідомости людини вже після формування *національної ідеї* (десакралізованого етосу-ідеї).

Оскільки парадиґма національних запитань є модулем не лише культурної правди, але, через релігійну традицію, модулем самої *істини*, це дає можливість Е. І. Андросу стверджувати, що "як форма самосвідомости істина виступає в єдиній функції пізнання та переживання світу. Якщо розглядати істину під таким кутом зору, то можна сказати, що людина не тільки може пізнати істину, а й у певному сенсі, перебуває в ній"[40]. Так, принаймні, виглядає сучасний філософський реалізм, який поки що не пускають у політику. Незважаючи на це, визначення національної свідомости у філософії наповнюється релігійно-моральною семантикою.

Як бачимо, філософи сьогодні повертаються до визнання *таємниці* (не плутати з поняттям церковних таїнств). Із цього приводу можна прийняти, що "культура і є символічно позначуваною реальністю, яка втілюється або очеревлюється в ієрархії багатоманітних емблем, що утворюють домініон культури"[41]. Принаймні це "офіційне" визначення секулярної думки вже ближче до інтенціонального розуміння культури.

Б. Історія залежностей релігійного та національного. Визначення етнічного характеру релігійности ґрунтується на смислах, які містить в собі саме поняття. У перекладі з латини "religio" означає "сумління", "religatio" – "зв'язок", "religiosus" – "той, що викликає тривогу". "Сумління" виконує функцію засобу самопізнання метафізичного Я. "Зв'язок" передбачає самовизначення людини у зовнішньому світі. Третє поняття – "religiosus", або "той, що викликає тривогу", – на відміну від перших двох означає вроджену пошану безмежного та невідомого. Отже, поняття "religiosus" є критерієм у процесі раціонального пізнання сумління і комунікативности людини. Сумління і комунікативність є ознаками традиційної соборности народу. Підставою традиційної соборности є релігійний культ, який у теології релігійного діалогу і в компаративному релігієзнавстві визначається як символ справедливости.

Так "релігійність етно-національна" стає актуальним науковим поняттям, що фіксує в носієві етнічного й національного момент взаємообумовленості історичного і метаісторичного. Отже, зазначене поняття допомагає зрозуміти пріоритет духовного над культурним в історії людства.

Нагадаємо, що схоластичний поділ розуму на "пасивний" та "активний" передбачає структуру інтенціональної культури: передрефлективний та рефлективний етапи, синкретичний ідеалізм (метаісторичну раціональність як пам'ять) та власне ментальну (історично-етичну) схильність до дії. Інтеніціональна культура через аналогічні контексти синкретичного ідеалізму в інтроверсії отримує національні рефлексивні форми мовного стилю.

Отже, "релігійність етно-національна" має історичну динаміку, що зумовлена мовною ментальністю окремого народу і якісними характеристиками релігійности (інтенціональною культурою духовної історичної пам'яти літургії і характером соборности).[42] Так формується історія залежностей релігійного та національного у взаємодії теології мови, літургії та духовної пам'яти і комунітарними особливостями духовности народу.

Через традиційну Церкву та відновлення історичної духовної і культурної пам'яти в етнічній свідомості формується ментальний механізм введення релігійного у політику і відкривається перспектива національного розвитку через професійну діяльність, через етос менеджерів як ментальність нації-держави.

Як обійти небезпеку "субстантивації" національного за історично вже сформованих національно-помісних церков? Пропонуємо два методологічні поняття, які пояснимо на прикладі українського народу: релігійність етнічна та поліфонізм народної культури.

Релігійність етнічна. "Релігійність етнічну" в політичному контексті слід розуміти як інтенціональний досвід конституюючої сили, що формується на межі історичного й позачасового в носіях етнічної культури. Шляхи, або досвід, конституювання релігійного почуття (locus theologicus, горизонту свідомости) формуються в залежності від характеристик споглядальних, перед рефлективних як аналогічних контекстів національної ідеї.

Синкретичний ідеалізм (синтез історичної духовної та культурної пам'яти) в генетичному українцеві визначається: інтровертивністю та індивідуалізмом аскетичного характеру.

Відповідно в субстантивації Церкви недержавного народу із самого початку приховується потенція до розколів на культурно-політичному ґрунті, але не в історичній духовній пам'яті, не в літургії.[43] Церква не могла замінити державу, але Церква могла зберегти історичну духовну і культурну пам'ять народу, а також форму поняттєвого споглядання для його еліти. Отже історично український народ було захищено не державою, не Церквою-кліром, а Церквою-народом Божим і містичним тілом Христа (християнською особистісною містикою) як взаємозумовленими фактами.

Фактор чужої держави для народу, який пам'ятав Київську державність, "руську правду", кодекс Католицької Церкви (з 1320-х років), вплинув на структуру самоідентифікації на різних історичних українських територіях. Ідентичність не була одноманітною, але мала загальну рису: заперечувала фанатизм і візантійський консерватизм, а також зберігала аскетичний індивідуалізм громади як спосіб захисту від нав'язування чужої духовної культури. Поліфонізм літургійної культури впливав на свідомість громади і загальний характер соборности народу.

Відродження незалежної української державности створило об'єктивні умови для культурно-психологічного зближення українців під спільним дахом "ціннісного факту" (християнської духовности та її національних цінностей).

Але водночас постала проблема традицій і новацій на психологічно-обрядовому рівні, що руйнує історичну культурну, але не духовну пам'ять (як зазначалося вище). Редукція культурної пам'яти сприяє мітологічному мисленню, тобто ідеологізації політичної свідомости. Духовна пам'ять не редукується, зберігаючись у церковній традиції. Проте недостатність християнсько-теологічної освіченості, а також відсутність теологічних знань у наукових колах призводить до методологічної заплутаности та ідейного провінціалізму, особливо в гуманітарній сфері. І тому проблема новацій пов'язана з невмінням відрізнити релігійність з її містичною основою від Церкви-

Народу Божого та від інституціональної свідомости Церкви-кліру. Етнічна релігійність і Церква складають спільну духовну парадиґму.

Поліфонізм народної культури. Вище зазначалося, що поліфонізм літургійної культури в українській історії вплинув на свідомість громади і загальний характер соборности народу. У термін "поліфонізм" закладено вольовий фактор, патос як межу між релігійним і культурним, коли усвідомлення провідної ролі духовного у свідомості (патос) порівняно з психічним і психологічним у ментальності (динамізм, порядок) переважає.[44]

З огляду на те, що український народ формувався як хліборобсько-торговельний, на історичному етапі міжетнічного християнського самоусвідомлення українці зберегли і культивували на елітарному рівні громадський патос практичної життєвої діяльности людини (почуття ціннісної мети), в якому логічні форми пізнання були переважаючими (могилянська доба православної схоластики).

Синтез логічного та символічного створив культурний прецедент у свідомості народу, який, власне, і забезпечив виживання української етно-національної культури у підколоніальні періоди історії України: гармонія православного символізму та католицького логізму (в теології це був синтез апофатизму і катафатизму, тобто негативного і позитивного методів пізнання духовних сутностей, Бога).

Це був історичний момент переходу народно-християнської свідомости українців у свідомість національну. Поліфонія (аналогічний символізм) як зовнішній фактор та синтетизм (дидактичний логізм) як фактор внутрішній формували міжнародну європейську свідомість українського етносу.[45] Водночас синкретичний ідеалізм народу, духовно-культурний синтез східного християнства і релігій Сходу взагалі, стримував через соціальну взаємодію динамічний характер західного синтетизму свідомости. Індивідуальний характер людини зберігається, але добровільно підпорядковується спільноті. "Я" входить у контекст "Ми", залишаючись "Я". Духовний аналітизм синкретичного ідеалізму пізнання формував особливу національну етос-ідею (див. Вступ).

Свідомість – від політичної громади, загального життєвого устрою, загального блага, тобто східний синкретизм, православна теологія, містичне відчуття Бога. Ментальність (етос) – від релігійної спільноти, індивідуально пов'язана з релігійними символами і таїнствами Церкви, західним синтетизмом, метафізикою як духовним самопізнанням, культурною інституціалізацією Церкви, яка поступово перебирає організаційні функції відсутньої державности.

Отже, ментальні схильності українців, за відсутности власної держави, історично почали субстанціюватися. Релігійні спільноти утворювали світські братства, що визначали устрій як церковного, так і політичного життя. Сама ідея прийшла із Заходу. Свідомість політичної громади поступово підмінювалася схильностями поведінки релігійної спільноти. На відміну від Заходу право українських громад залишалося невизначеним. Місцева політика недержавного народу набирала конфесійно-орієнтованих ознак. Соціальні схильності поведінки переважили соціальну свідомість. Поліфонізм культури народу почав руйнуватися через правову невизначеність, що спонукалася невідповідністю західного канонічного права символам літургійного культу, тобто розумінням справедливости, якій надавалося політичне значення у громадській свідомості керівників світських братств.

У XVI – XVII ст. такій народній редукованій свідомості протистояла католицька контрреформація, залучаючи українське православ'я в лоно Римсько-католицької Церкви, тобто повертаючи втрачений українцями правовий устрій і освіту, які не узгоджувалися зі звичаєвим правом українських етносів. Субстантизована ментальність недержавного народу увійшла в конфлікт саме зі звичаєвою правовою свідомістю і літургійними символами, що сприймалися субстантизованими ментальними схильностями поведінки як національна справедливість.

Український католицизм і літургійні та освітні реформи православного митрополита Петра Могили утримували ментальність народу у правових межах. Рівновагу свідомости й ментальности українського народу остаточно порушили війни під проводом Богдана Хмельницького.

Отже, поліфонізм народної культури – це символічно-правова інтеґрація, рівновага свідомости й ментальности, співпраця духовности й генетики народу. У політичній історії Європи символічно-правова інтеґрація відбувалася в межах феодальної ієрархії, свідомість якої формувалася канонічним і світським правом, а ментальність – традиціями життя, національним досвідом. Шляхта, шлях роду – історична форма розвитку правової свідомости як гідности людини, тобто її схильностей до дії. А це вже християнська теологія: віра без справ залишається мертвою, спасіння душі – у дієвій вірі. Звідси походить дієво-історична свідомість народу (етно-релігійна свідомість, без якої не формується народна еліта).

2.2.3. Етновольові критерії європейської політичної історії.

Етновольові критерії історично формуються в контексті релігійних традицій. Захід і Схід сучасної цивілізації з найдавніших часів напрацьовували різну ментальність як генетичні форми етосу народів. Релігійна свідомість була провідним фактором формування схильностей поведінки через релігійні культи, що відігравали роль поклоніння символам справедливости етносу чи народу.

Захід керувався поняттям Logos(у), Слова як патосу (прагнення), ладу та єдности мікро- й макрокосмосу. Людина є Всесвітом від народження і тому перемагає смерть через Слово. Схід керувався в пізнанні патосом і органічно-психологічною медитацією імен (наприклад, сва-дхарма індивіда як єдність органічного і психологічного прагне разчинитися в цілому, в макрокосмі, в природі).

Людина Сходу ціле життя використовує для злиття із Всесвітом духовно-фізичні вправи (наприклад, восьмиричний шлях Будди). Наслідок – цивілізаційна пасивність. Так виникає єдність опозиції чоловічого Заходу і жіночого Сходу (ян – інь).

Історія релігії виявляє синтетичну думку Заходу і синкретичну думку Сходу. Надалі культурна й політична історія позначилася відповідними характеристиками: синтетичні ідеології замінили динамічні культи Заходу, синкретичні культи Сходу постали духовним щитом позитивній вербальній активності Заходу.

Відповідно в історії синкретично-аналітичній Схід у процесі глобалізації суспільної свідомости виконує функцію рівноваги динамічно-синтетичного заходу, і навпаки – Захід для Сходу.

У політичній історії Візантійська, а згодом Російська імперії, що інтеґрували іслам і східну містику в православ'я, спричинилися до сучасного духовно-політичного розподілу світу: Захід – Схід (без Росії). Звідси походить євразійська ідеологія Росії, динамічна за характером інтенціональної культури на рівні рефлексії та пасивна на передрефлективному рівні синкретичного ідеалізму (синтезу духовної та культурної пам'яти народу). Яскравим виразом відповідної євразійської пасивної духовности є опозиція між "слов'янофілами" й "західниками" у культурно-політичному розвиткові Росії XIX століття, що не мала жодного впливу на свідомість і схильності політичної еліти. Держава розвивалася в контексті православ'я, а культурно-політичні рухи могли орієнтуватися лише на народні маси. Нерозуміння політичною елітою Росії (шляхтою без феодальної історії права) власного народу історично творило з Росії "колосса на глиняних ногах".

Оскільки наше дослідження пов'язане з Європою та християнством, з відповідною політикою, правом і Церквою, обмежимося європейськими історичними реаліями.

Карл Шмітт ще в 20-ті роки XX ст. в умовах німецького лібералізму відчував і розумів збільшення ролі етнічної свідомости в політиці; свідомости, яка зачіпає насамперед особистісно-вольовий рівень політика. "Різноманітні народи або соціальні й економічні групи, які організуються демократичним чином, тільки абстрактно мають того самого суб'єкта – народ, – писав дослідник. – In concreto маси соціологічно й психологічно різнорідні". А звідси Шмітт робить висновок і про демократію: "Демократія може бути мілітаристською чи пацифістською, прогресивною чи реакційною, абсолютистською чи ліберальною, централістською чи децентралізованою, ба більше – різною в різні епохи, не припиняючи бути демократією. Те, що їй неможливо надати жодного змісту перенесенням її в економічну сферу, мало б бути зрозумілим саме по собі... До її сутности належить те, що всі рішення, які ухвалюються, повинні мати

значення лише для самих тих, хто ухвалює". І далі: "воля меншости, що поступилася більшості кількістю голосів, насправді тотожна волі більшости"[46]. Шмітт посилається на Локка й Руссо, які вживали поняття volontè gènerale (загальна воля). Йдеться про те, що "за демократії громадянин погоджується і з тим законом, що його опубліковано проти його волі, бо закон – це volontè gènerale, а це знову ж таки воля вільних громадян" [47], тобто нації. Тут знаходимо синтетичне виправдання традиційної культової ментальности народів.

У наведених міркуваннях К. Шмітта важливим є те, що в них перетинаються саме на етнічному ментальному ґрунті, на ґрунті схильностей, три складові політичного процесу: етнічна, морально-правова й релігійна (індивідуально-особистісна, колективно-особистісна і народно-етнічна складові політичної свідомости). У цитаті також знаходимо проблему *рішення*, яка стосується більшою мірою позанормативних винятків правопорядку й правової свідомости певного етносу чи нації. Право політичного рішення, яке волюнтаристськи доповнює норму поведінки в критичній ситуації, не реґламентованій правом, традиційно вважають основою будь-якого суверенітету, насамперед державно-національного. Цей момент єднає всі форми демократії, а також Західну і Східну соціальні свідомості. Саме поняття суверенітету є стрижнем "політичної теології" Карла Шмітта.

Постає необхідність історично простежити співвідношення моральности "volontè gènerale" і "правової норми" з моральністю "політичного рішення" як визначальних понять, що інтеґрують філософію і теологію політики. При цьому volontè gènerale пов'язана з релігійною традицією, правова норма з культурою, а політичне рішення узагальнює та акумулює ці дві традиції, виступаючи особистісним чи колегіальним імпульсом їхнього розвитку, єдністю свідомости й ментальности, синкретичним ідеалізмом владних представників, культурним поліфонізмом народу. Вдамося до історичних фактів і контекстів.

1. *Анаоргічні контексти європейської цивілізації*. Історичний контекст моральности "volontè gènerale" (єдність етно-соціального й релігійного в законі) можна простежити в наступних фактах:

а) у перші століття християнізації варварської Європи римська організація та право, збережені й перетворені відповідно до вимог часу в Церкві, поєдналися з вітальністю варварів, яка надала додаткового динамізму загальній культурі християнської Європи, і насамперед культурі політичній;

б) це поєднання стало основою феодалізму як принципу політичної організації на основі васалітету з розвинутим лицарським кодексом чести (слово сеньйора давалося васалові і не могло бути порушеним). Слово синьйора забезпечувало васалові достатній діапазон свободи політичного рішення, яке сьогодні визнається провідною ознакою суверенітету.

2. *Факти*. Показовий політичний прецедент, який характеризував рівень суверенітету окремих феодальних правителів, відбувся у 909 році на території Франції. На цей час Церква фактично була у васальній залежності від світської влади, тобто правовий простір для суверенних дипломатичних та політичних рішень місцевих єпископів формально завжди зберігався, але світські правителі намагалися поставити лояльних до своєї особи єпископів. Заснування герцогом Аквітанським Ґільйомом Благочестивим "незалежного" від будь-якої влади монастиря в Клюні стало початком відродження Церкви й реформування державно-церковних відносин у напрямі більш послідовного та справедливого розподілу владних функцій.[48]

У цьому випадку бачимо, як національна ґальська традиція феодальної організації вплинула на волю герцога актуалізувати свій суверенітет на користь держави. Зрозуміло, що в інших випадках ця влада могла вживатися неадекватно. Проте дієвим важелем негативній протидії суб'єктивності в політиці синьйорів була система феодального права (особливо впливовим чинником була у свідомість того, що король є лише першим серед рівних так само, як Папа серед єпископів християнського світу).

Ще одним прецедентом, який мав морально-правові наслідки в політичному світі Західної та Центральної Європи, була боротьба Папи Григорія VII з германським імператором Генріхом IV в XI столітті. Політичні рішення в цьому конфлікті ухвалювалися з обох боків з урахуванням традиційних канонів як загального соціально-релігійного життя католицької Європи,

так і етно-релігійного життя германських народів. У результаті фізична перемога імператора через певний час виявилася морально-правовою перемогою позиції Папи, оскільки в обох позиціях послідовно був наявний спільний релігійно-моральний кодекс чести, який з часом переважив конфліктність особистісних інтересів.[49]

Виклик феодалізму як намагання остаточно підпорядкувати Церкву світській владі (тобто перейти винятково на ідеологічні засади політичного життя) було переборено. Християнська духовність, а отже й моральність як контролюючий і стримуючий фактори соціально-політичного життя на певний час отримали чергову історичну перемогу.

У самому ж факті протистояння двох вищих влад тодішньої Європи – світської та духовної – слід убачати розвиток у взаємодії динамічної свободи національної імператорської влади і сталої свободи папської влади як універсалізуючої в моральному аспекті. Сформувався етно-політичний екзистенційний праґматизм західно- й центральноєвропейських народів як функція, що надає владі універсального характеру, тобто примушує владних осіб хвалювати суверенні рішення з огляду на вищі духовні (а не тільки політичні) авторитети даної культури, незалежно від локально-історичного досвіду правління. Це історична школа суверенітету, а методологічно – адекватний погляд на взаємодію цілого та його частини (патосу й динамізму людини Всесвіту).

На цих двох політичних прикладах метааналізу політики видно, як політична боротьба між національним та релігійним інтересами (цінностями) формувала в історії Європи засади творчої опозиції (potestas in populo), що постали провідним морально-соціальним стимулом християнської політичної влади як модулю цивілізації (auctoritas in senatu).

Іншим прикладом, коментарем до теології політики, є ініціатива французького короля Людовика Святого побудувати в Сент-Шапель (Париж) у 1248 році першу в історії християнської Церкви каплицю як зразок архітектупно-релігійного жанру. Цей владний політичний акт світського ієрарха й національного монарха було спрямовано на підтримку духовної і патріотичної рівноваги населення у складний час єретичних

рухів та масових епідемій. Каплиці пізніше (за часів багатовладдя на папському престолі у 1378 – 1417 роках) стали засобом духовного зосередження розгубленої пастви та її національно-релігійного відродження через духовний та організаційний вплив на ще більш розгублений церковний клір і світську шляхту. З того часу ініціативи з боку світських не раз в історії Західної Європи рятували критичні політичні ситуації.

Так, наприклад, парадокс Жанни д'Арк, яка своїм життям порятувала французьку державність у 1431 році (під час столітньої війни з Англією), на думку Ґі Бедвелла, полягав у тому, що вона "освятила земну націю, наблизивши її до Царства небесного, і прийняла суд від людей, покликаних уособлювати собою Град Божий, проте поставили себе на службу земній політиці"[50]. А в 1483 році селянин за походженням, пустельник і містик із Тріните св. Микола Флюйський спромігся політично об'єднати рідну йому Швайцарію, примиривши мудрими словами учасників Станського сойму. Конфедерати визнали, що цей християнин по-релігійному стримано, але героїчно відстоював дорогий їм національний ідеал[51].

Отже, через дії вірних середньовічна Церква послідовно інтеґрувала в себе національний ідеал, і навпаки, світські відповідали на виклик раціональних ідеологій християнським благочестям та милосердям. Так формувалися динамічні почуття й свідомість особистої свободи та індивідуальних прав.

Саме такі політико-історичні процеси вивчає теологія політики. Впливали відповідні національно-релігійні процеси і на центральноєвропейські слов'янські народи середньовіччя. І хоча тут не було ще парламентів на взірець англійського чи французького, контроль народом приватно-політичних планів своїх королів мав уже тоді сталу демократичну традицію (подібну до традіції народного віча в Київській Русі-Україні).

Історія нам оповідає, як чеський король Ян Богемський у XIV столітті повірив намовам ворогів своєї дружини серед чеської знати про начебто її плани скинути його з престолу і правити від імені їхнього сина Вацлава Карла. Ян обмежив свободу королеви й ув'язнив власну дитину. Проте він змушений був поступитися празьким городянам, які послідовно й завзято захищали свою

королеву та її сина, останнього представника династії Пржемисловичів. Ян Богемський примирився зі своєю дружиною і звільнив сина. Potestas in populo (влада народу) була настільки реальною силою в Богемії, що король Ян, побоюючись власного народу, віддав сина на виховання до паризького двору Карла IV і став мандрівним королем-рицарем, повертаючись додому лише для збору коштів на свої зарубіжні походи.[52].

Методологічну увагу теології політики в розглянутих вище історичних прикладах привертає повага вищих керівників держави й Церкви до всіх ієрархічно-структурних елементів політичного порядку – до *ритуалу, традиції, авторитету й універсальности*. Саме брак зазначених елементів політичного ладу в історії призводила до політизації етносів і народів. Це – основа політичної екзистенції народу. Вивчаючи національно-релігійні політичні процеси в історії та сучасності, теологія політики здатна кореґувати ієрархічно-правові концепції держави, торувати методологічний шлях для теорії метааналізу політики.

Середньовічна Церква безпосередньо формувала зазначений політичний лад як ряд ієрархічних символів національних держав. Про це, узагальнюючи, свідчить також той факт, що вищим державним авторитетним символом влади в католицьких країнах була королівська корона, яка отримувалася лише з рук Папи, а для ритуалу коронації відводилися окремі міста (як правило, не столичні); коронація не в усталеному традицією й законом місці призводила до сумніву у леґітимності королівської влади в політичній свідомості народу та його еліти[53]. Таке співвідношення в історії Європи церковної релігійности та особистісної політичної волі з її етнічним несвідомим (релігійним почуттям і звичаєм) було провідним динамізуючим фактором творення політичних устроїв, їхньої схожости і відмінностей[54].

Логічним розширенням проблематики формування екзистенційного етно-політичного праґматизму у християнсько-політичній культурі може бути порівняльний аналіз політичних устроїв середньовічних слов'янських держав Центру, Півдня та Сходу Європи, що поглиблює проблематику політичної влади в державознавчому руслі.

Загальнослов'янським принципом політичного устрою у високому середньовіччі був поділ держави на удільні князівства, які з часом втрачали почуття єдности інтересів, що відповідно призводило до занепаду державности.

У найкращий спосіб такі загрози спромоглося оминути Богемське королівство. Підставою була феодальна система правління, що забезпечила розвиток так званого "земського" (територіального) права. Останнє надзвичайно прислужилося в боротьбі за владу між абсолютизмом короля й удільними інтересами князів. Оскільки у феодальній системі король вважався єдиним джерелом права, він обмежував юридичні повноваження місцевих феодалів через власний інститут урядовців-чиновників. Одночасно король часто надавав імунітет територіям від дій власних урядовців з метою запобігання місцевим зловживанням.

Цього вимагав суверенний контроль Церкви за моральністю правління феодальної ієрархії. Релігійна моральність правителів була також елементом, що входив до символічного змісту державної й національної гідности королівської корони. Так, опосередковано, через моральний контроль Церкви, король обмежував свою ж владу. А стан місцевих феодалів, користуючись імунітетами, поступово тиснув на короля, завойовуючи "парламентські" права як представники народу (подібно до сучасних депутатів). Такі з'їзди знати в усіх католицьких країнах спочатку були судовими сесіями. У них брали участь не лише маґнати й вище духовенство, а й нижча знать і представники міст. Головував на з'їздах король або його представник (воєвода, бан). У Центральній Європі такі зібрання набрали змісту політичних соймів лише з XV століття. Формувався історичний баланс між авторитарною та парламентською владами, що й стало підготовкою до демократичного світогляду в Європі.

Етнічний, морально-правовий та релігійний чинники політичної свідомости в Московії, на відміну від Західної Європи, у пізньому середньовіччі залишалися нерозвиненими, синкретичними, що посилювало залежність політики від індивідуалістичного, принципово не комунітарного фактору. Насамперед це відбувалося через відсутність університетської аналітичної

правової традиції, яка в католицькому світі (наприклад, у міжнародних університетах Болоньї, Парижа чи Праги) була вищою юридичною інстанцією, що визначала правові норми відносин між Церквою та її вченням і прагненнями світських володарів до церковних реформ та секуляризації. В подібних університетах з XV століття розроблялися й норми міжнародного права на основі кодексів, що реґулювали внутрішнє (національне) життя сусідніх народів з огляду на загальне для всіх канонічне право католицької Церкви. Відповідно в XV ст. у більшості католицьких європейських країн усталився парламентський устрій під зверхністю королівського національного символу[55].

Централізована католицька Церква була безпосередньо зацікавлена в "демократичній" владі окремих країн, оскільки така влада давала більший простір для нових форм душпастирства, а водночас і для дипломатичних маневрів серед парламентарів на користь правових інтересів Церкви в тій чи іншій країні. Включення католицької Церкви у процес демократизації абсолютної влади королів постало ґарантом лібералізації всіх католицьких країн Європи високого й пізнього середньовіччя.

Замість конкретної особи короля абсолютного значення набував символ королівської влади, ціннісна сила якого концентрувалася в символізмі королівської корони. Найкращим підтвердженням такого процесу політичного посилення католицьких держав через правову лібералізацію суспільства стало гасло французького абсолютизму: "Король помер! Хай живе король!" Індивідуальні, спільнотні та групові умови для виходу із криз протистояння абсолютизму короля й удільних інтересів феодалів формувалися через систему земського права, що на XII століття сформувалася в Європі на ґрунті звичаєвого права народів (етносів, лат. gentes). Тут, у ранньому формуванні земського права на ґрунті синтези звичаєвого, римського й канонічного (і відповідної юридичної практики), можна вбачати джерело тих причин, які дозволили об'єднатися етнічно дуже несхожим північним та південним французам, а також, хоча й набагато пізніше, у XIX столітті, – різномовним (із суттєвими системно-діалектними відмінностями) землям Німеччини[56]

У тих слов'янських католицьких країнах, де не склався відповідний повноцінний політичний баланс між королем і парламентом, а відповідно між звичаєвим, римським та канонічним правом (як, наприклад, у Польщі), розвиток національної культури й державности набув у пізньому середньовіччі та Новому часі проблемного характеру. Що ж до традиційно православних країн, то їхній культурний і політичний розвиток набув особливо драматичного, а подекуди й трагічного відтінку в контексті абсолютизму "без права" й помісної Церкви "без права", підпорядкованої світській авторитарно-тоталітарній владі, що вело до культурної самоізоляції церков і звуження фактору міжнародного спілкування, з подальшим послабленням фізичних можливостей виживання держави. Трагічна доля Константинополя у 1453 році стала наслідком зусиль патріархів щодо послідовного відокремлення себе від західного християнства. Проте ця доля нічому не навчила національні православні Церкви Європи, які були буквально затиснуті в лещатах світської політики своїх монархів.

Процес обмеження свободи Церкви на тій чи іншій національній території у своїх негативних наслідках набув універсального характеру духовно-історичного закону, тобто виявлявся не лише в православних країнах. Так, Людовик XIV у Франції, підпорядкувавши католицьких єпископів винятково власним національно-політичним інтересам, сприяв, сам того не розуміючи, секуляризації свідомости церковних ієрархів, що обурювало як інтелектуалів (енциклопедистів), так і народ і призвело у XVIII столітті до кривавої революції та якобінської диктатури. Підсилена антицерковною, хоча й релігійною, свідомістю масонства, якобінська диктатура стала історичним джерелом утопічних соціальних ідей російських більшовиків XX століття з їхнім тоталітарним режимом, який тільки й міг забезпечити на деякий короткий час реалізацію нежиттєздатної ідеології.

У контексті альтернатив політичного розвитку найбільш показовим прикладом є середньовічна історія Болґарії, Сербії та Московії. Перші дві надовго втратили свою державність; остання – створила авторитарну важкокеровану внутрішньо й

зовнішньо імперію. Проте причини різних історичних наслідків спільні й послідовно віднаходяться у співвідношенні політичного та релігійного в соціальній історії цих країн, тобто в урахуванні й використанні Церквою та світськими політиками етновольових критеріїв і відповідних екзистенційних опозицій етносів (елементів політичного устрою: ритуалу, традиції, авторитету й універсальности).

Злиття, буквально амальґама, світської та церковної влад до певної міри нівелювало суттєву різницю між монархічним та аристократичним правлінням, від чого у православних країнах з візантійською традицією, як правило, вигравали монархи, підпорядковуючи собі не здатний до опозиції церковний клір. Монарх у такій ситуації не міг бути "першим серед рівних". Це відбувалося через нерозвинутість чи відсутність земського (місцевого, звичаєвого) права. Цей монархічно-авторитарний політично-ідеологічний принцип можна простежити в усіх провізантійських православних країнах того часу.

У розвитку сербів під час пізнього середньовіччя помітно більше західних впливів, ніж у болгар. Собори помісної православної Церкви в Сербії мали великий вплив на державні справи і користувалися правом вибору нового суверена. У цьому факті спостерігаємо відгомін соціальної ролі католицької Церкви на Заході, бенедиктинські монастирі якої зберігалися на морському узбережжі Сербії та в політично автономних римських містах півдня. Відповідно Сербія мала вже в XIV столітті досить розвинене публічне та карне право, засноване на місцевому звичаєвому праві. Приватне й цивільне законодавство було більше візантійським і відоме дослідникам за сербським збірником того часу, так званим Законом Юстиніана[57].

Так Болґарія та Сербія, дві південні центральноєвропейські слов'янські країни, демонструють своєю історією різні соціально-політичні наслідки чистого православного й мішаного католицько-православного модулів організації державного життя.

3. *Висновки*. Таким чином можна сформулювати два інтеґральних критерії політичної історії Європи, які донині зберігають праґматичну цінність як у контексті міжнародної політики, так і в контексті політик національних. Ці критерії будуються на

простеженій вище опозиції історичних фактів етнорелігійної моральности "volontè gènerale" і "правової норми" (дієво-історичної свідомости еліти) та моральности "політичного рішення". Правова норма може існувати поза чинним правом, але пов'язана з ним ритуалом.

Політичний ритуал (так само, як і релігійний) – символ індивідуальної, спільнотної та групової справедливости – визначає всі інші ієрархічні рівні політичного устрою і безпосередньо розмикає герменевтичне коло вітальних питань на вищому – релігійно-політичному (універсальному) рівні. Людина, як зазначає К. Шмітт, погоджується із законом, що прийнято без її особистої згоди, оскільки це "загальна воля" народу. Таке політичне рішення є суверенним і означає здатність до правового самообмеження. Діє не політичний суб'єкт, а об'єкт – функція національної свідомости, метафізична цінність народу.

Психологічно перцепція процесу пізнання збуджує інтроверсію, що в синкретичному ідеалізмі виявляє символи духовно-культурного синтезу, у формі контекстів, які отримують позитивну правову аналогію на рівні рефлексії звичаєвого та інших рівнів права. Формула закону може не подобатися. Але моральна норма, яку він актуалізує, не викликає заперечень.

Зустріч ритуалу й універсальности в особистісній політичній свідомості ґарантується інтеґральним характером двох основних критеріїв політичної історії Європи християнської доби, критеріїв, що полягають у динамічній взаємозумовленій стриманості історичного права: звичаєвого, природного, позитивного. Ця стриманість веде до формування сучасного суб'єктивного права людини як норми справедливости, що історично замінила у секулярному суспільстві Європи релігійний культ.

Такими критеріями політичної історії Європи є:

1) етно-культурний динамізм як невичерпне джерело політичних ініціатив, орієнтованих на провідні (традиційні) моральні й соціальні цінності основної маси населення держави (екзистенційний синтетичний чинник; ним, наприклад, вдало скористалася Московська митрополія-патріархат на початку XVII століття, порятувавши за допомогою татар самодержав'я; а також угорці, які спромоглися асимілю-

вати татар у XIV столітті і тим запобігти асиміляції зі слов'янськими сусідами, що вже починалася).

2) ***морально-релігійний патос*** як корекція народного прагнення справедливости через формування права і як метафізична (самопізнавальна через духовність) перспектива єдности й співпраці різніх народів; історично такий патос спостерігаємо лише на територіях католицьких або релігійно мішаних країн, що мають давню правову традицію політично автономних міст, рівновагу королівської та парламентської влад, звичаєвого, римського та канонічного права.

За умови забезпечення політичною владою зазначених критеріїв виникає асоціація тривалого формування ідеологічного історичного розвитку в релігійно-політичній ретроспективі: етнокультурно динамічне суспільство – морально стримана й виважена держава. Умовою ретроспективного пізнання постає необхідність аналітичного доробку національної еліти у формі аспектуально-політичної парадиґми соціальних, політичних, духовних та економічних проблем певного державного суспільства.

Прикладом такого доробку в історії XX століття може бути доля конкордату (угоди) Ватикану й Іспанії 1953 року. Цим документом затверджувався привілейований правовий стан католицької Церкви в країні. У п.1 зазначалося: "Католицька, апостольська, римська релігія продовжує залишатися єдиною релігією іспанської нації та користується правами й прерогативами, які належать їй у відповідності до божественного й канонічного права". (Mercati, Raccolta di concordati, T.II. – P. 272) Проте вже в 60-ті роки, після прийняття декрету II Ватиканського Собору про релігійну свободу і насамперед п. 6 цього декрету ("Якщо, враховуючи особливі умови, в яких перебувають окремі народи, правопорядок суспільства надає одній певній релігійній громаді особливе громадянське визнання, то необхідно разом із тим право на свободу в релігійній сфері визнати й практикувати його для всіх релігійних громад") самі іспанські єпископи висунули вимогу й домоглися відміни цього конкордату[58]. Яка потрібна свідомість, аби заради прав людини духовна еліта могутньої нації обмежила власні права? Певне, нічого іншого, окрім укоріненої релігійної моральности екзистенційного

праґматизму як універсалізуючої функції національної свідомости влади. Запропонована нами вище концепція аспектуально-політичної пардиґми є лише тимчасовим інструментом в умовах посттоталітарних духовно спустошених суспільств XX століття. Вона може бути аналітичним ґрунтом для політики послідовної підтримки історичних і сучасних національно-релігійних правових традицій.

Отже, volontè gènerale, яка випливає з характеру правової традиції етносу і нації, у православних країнах історично мала тенденцію обмежуватися монархічно-аристократичними інтересами, які, чим далі на схід Європи (тобто чим далі від католицьких і протестантських впливів), тим більше нівелювалися на користь монархії за безпосередньої участи церков, готуючи тоталітарне політичне мислення початку XX століття (Росія), яке потім бумерангом повернулося в Західну Європу (Німеччина), оскільки історично вийшло із супердинамічного секулярно-політичного середовища Франції XVIII століття.

У західному, католицькому, світі volontè gènerale мала від раннього середньовіччя нестійкий, але динамічний характер, що походив спочатку із боротьби імперських та церковних, а пізніше (як наслідок) – із етнічних екзистенційних опозицій (протестантизм). Етновольові критерії політичного мислення в цьому тривалому історичному процесі повільно набували цивілізованих правових форм. Мотором цього процесу були єдність церковної традиції та канонічного права на всій території католицького віросповідання поспіль. Так формувалося середовище сучасної європейської культури й цивілізації, які через імперську колонізацію Нового часу спромоглися поширитися в цілому світі.

2.2.4. Перспектива рівноваги етнічного праґматизму та політичного ідеалізму.

Коли держава "боїться" Церкви, суспільство втрачає перспективу національного розвитку. Переконати етнос, що він є "іншим", – неможливо через етно-генетичні та етно-релігійні чинники історії. Правно-релігійний характер національного діалогу має бути передусім закладений у конституційні норми

(конфесійні проблеми може вирішити лише внутрішньоцерковний екуменічний рух). За умов відсутности таких норм національна конституція не може бути орієнтиром розвитку суспільства.

Перевага якости життя (естетичні проблеми) чи релігійно-моральної традиції (етичні проблеми) руйнує навіть усталені нації, не кажучи вже про такі, що формуються. Потрібна рівновага. Потрібен праґматичний ідеалізм політичної свідомости, тобто ідеалізм, що має історичне коріння в етногенезі, в ментальних схильностях етосу. У такому контексті виявляється некоректність висновку Ґеґеля про те, що народи є тим, чим вони виступають в дії[59]. Радше, народи є тим, чим вони хочуть бути (телеологія особи[60]). Ідеться про ціннісні (самоцільні, внутрішньо-об'єктивні, метафізично ціннісні) факти інтенціональної політичної культури.

Отже, дієво-історичні цінності підводять нас до можливости й необхідности визначення концепту семантичного запліднення стилю плітичного мислення (сили правової аналогії). Для цього стиль (ментальність) спрямуємо на елементи політичного устрою етнорелігійної традиції (на символи справедливости, духовна символіка яких закладена в літургії Церкви).

З огляду на граматичне й онтологічне поєднанання особистісної свідомости єдність релігії, права й народу (тримодульна інтеґральність політичного устрою) виявляється соціально як двофазова структура свідомости: внутрішня фаза і зовнішня фаза, або нація "в собі" і нація "для себе". Внутрішня – це свідомість як процес самоідентифікації – *етап соціальної індивідуалізації (етос-ідея, національна ідея),* який створює право на самовизначення спочатку етносу, а згодом нації. Зовнішня – становлення у свідомості поняття народу, нації як спільнот національних у міжнародному політико-територіальному й економічному вимірах – етап *соціальної персоналізації як геополітичного гравця, визначення незамінної міжнародної функції (етос-стиль, сила правової аналогії).*

Нація здатна змінюватися, тому що змінюється свідомість національного, яка, своєю чергою, має за енергетичне джерело життя "religiosus" – те, що тривожить і кличе до дії заради самої

дії в межах усвідомленої мети. Семантичне наповнення мети для окремої людини є передусім ціннісним світоглядним центром, який забезпечує рівновагу між "менеджментом", "комунікативною функціональністю" (цивілізаційним фактором) і "семантикою", "змістовою функціональністю" (культуральним фактором).

Усі відомі політичні "ізми" виступають мовною формою упередженостей, тобто дисбалансом зазначених факторів. Заперечення, наприклад, приватної власности багатьма політичними рухами в історії було фактично запереченням національного й релігійного в людині, тобто того, що забезпечувало почуття "рідности" й "захищености", у тому числі й через державу[61]. Нагадаємо, що людина не може без спільноти, але тільки такої, яка визначає й захищає її суб'єктивні права, її власний етичний, естетичний та науковий ідеалізм**.** У чому ж полягає інтеґральний характер етнорелігійної традиції (дієво-історичної свідомости) у формуванні ознак політичної традиції? Як національний ідеалізм народу набирає праґматичних ознак (не навпаки)?

§ 2.3. Концепт: аспектуально-політична парадиґма дієво-історичної свідомости (етнорелігійного).

2.3.1. *Метатеорія питання*. У сучасних суспільних науках, які аналізують трансформаційні суспільства, простежується суттєвий дисбаланс на користь об'єктивізму, а отже, на користь інституціональних досліджень. Вважається, що причинами такого стану є перевага ґносеологічних критеріїв у методології і загальноцивілізаційні процеси глобалізації та модернізації, з одного боку, і неготовність членів трансформаційних суспільств до виявлення самостійного правового голосу на захист власної гідности – з іншого[62]. Слід визнати, що і Церкви сьогодні піддалися зазначеним впливам, намагаючись не відстати організаційно і технічно від світу. Проте саме релігія сьогодні залишається тією сферою, де особистісна духовність послідовно зберігає ґрунт для усвідомлення неповторности власної таємниці існування як джерела життєстверджуючого права[63].

Міжнародні правові документи з питань свободи релігії та переконань засвідчують упевненість світової спільноти у тому,

що правове забезпечення свободи релігій є ключовим критерієм у вирішенні проблем національного й міжнаціонального миру. Практика політичного життя яскраво демонструє відповідні залежності правової забезпеченості релігійної сфери і національного розвитку. Така залежність спостерігається в різних цивілізаціях планети[64].

Правова рівновага релігії та нації позв'язана з гуманістичними і духовно-релігійними цінностями звичаєвого права, вираженими теоретично у філософії й теології права і практично – в міжнародному та національному праві.

Цей факт уможливлює пошук шляхів введення релігійности особи й окремого народу в контекст загального принципу адекватности символу і правової норми в політичному контексті.

Структура проблематики

2.3.2. *Історична політизація релігійности як цивілізаційний аспект.*

Поряд із вивченням етно-національних культурно-політичних цінностей та інтересів як об'єктивних реалій особливої уваги вимагає пошук суб'єктивного ціннісно-рольового механізму символічно-правової інтеґрації в політиці. Вкажемо координати такого метааналізу як проблеми моральної субсидіарности (компліментарности наукової та релігійної свідомости).

Оволодіти механізмом інтеґрації ціннісного символу та правової норми в політичному аналізі можливо лише у формуванні аспектуально-політичної парадиґми у свідомості політичних еліт: дух опановує генетику, Слово опановує символ. Тільки народна традиція є природною ініціативою до політичного діалогу. Ця парадиґма не є жорсткою і може розширюватись або звужуватись:

1. Культурно-філософський аспект виявляє історичний характер політизації релігійности.

2. Економічний аспект визначає актуальні акценти в захисті етнорелігійних прав.

3. Соціологічний аспект з'ясовує чутливість політики на плюралізм релігійної культури.

4. Правовий аспект демонструє залежність правової свободи релігіїї в суспільстві від леґітимности влади як захисника етнонаціональних інтересів.

5. Церковно-теологічний аспект розкриває проблеми суспільної толеранції, що криються в традиції теологічного дискурсу тієї чи іншої Церкви та в її літургійно-обрядовій практиці (еклезіології).

2.3.3. Отже, етнорелігійність (дієво-історична свідомість) політизується:

- через обмежений обсяг історичного права в пам'яті культури синкретичного ідеалізму свідомости (характер телеології, патосу, прагнення політичної дії);

- через недостатній ступінь відпорности етнічних цінностей у співвідношенні з обсягом економічних проблем (проблеми мови, освіти, демографії тощо), економічний фактор постає контекстом політичного захисту етно-релігійних прав;

- через духовно-раціональну обмеженість впливу літургійних символів на національний етос-стиль (вплив мітаґоґій та розмаїття релігійної культури, поліфонізм релігійної культури, провідний характер свідомости щодо ментальности чи навпаки), правовий ступінь етнічних проявів релігійної свободи, що є у міжнародній практиці головним показником політико-правової культури. Відповідний соціологічний критерій формує чутливість політичної свіломости до плюралізму релігійної культури і вливає на норми суб'єктивного права.

- через залежність правової свободи релігії в суспільстві від леґітимности влади як захисника конкретних етнонаціональних інтересів у праві (адміністративно-територіальні реформи). Ступінь впевненості влади у своїй леґітимності виявляє ступінь її справжнього демократизму; це також впливає на процес судової реформи (на ставлення до прецедентного права).

Власне, на соціологічному й правовому рівнях аспектуально-політичної парадиґми вже можна говорити про можливість синтезу всіх її рівнів.

Відповідно дієво-історична свідомість політизується:

- через неадекватний ступінь толерантности політичної свідомости, яка забезпечується лише синтезом політичного й

канонічного права народу: *церковно-теологічний аспект політичного*.

Засади толерантности тієї чи іншої Церкви, що криються в історії її теології і в практиці літургії, забезпечуть метафізичну повноту (істина, благо, краса) національного критерію в синкретичному ідеалізмі (синтезі духовної та культурної пам'яти). Національний критерій набуває синтетичних ознак через етос-ідею (аналогію права, стиль якої постає силою аналогії у формі національної ідеї в процесі формування політичної стратегії, телеології народу). Адекватність стратегії (телеології народу) історичному виклику безпосередньо вводить конкретику політичних рішень у контекст національної консолідації, тобто формує характер політичних реформ і тактики.

На правовому рівні забезпечується наближення конституційних норм-цілей до норм-регуляторів через норми-поняття та норми-принципи, і через метаправові принципи канонічного права (через теологію права) полегшується взаємодія з неписаними (моральними) принципами міжнародного права.

Наприклад, декларованою сьогодні проблемою для трансформаційних суспільств є політична регуляція процесу гармонізації прав нації у співвідношенні з правами людини. Оскільки нація відрізняється від етносу-народу, як функція відрізняється від цілісної системи (якщо етнос-народ – це буття, то нація – ціннісні ролі цього буття), то протиставлення цих понять як етапів культурно-історичного розвитку соціуму є тим обмеженням, що й створює проблему і в національно-державному, і в міжнародному вимірі. Національне право за такого розмежувального підходу не може забезпечити рівноваги між громадянином та інститутом. Постає потреба в міжнародних судах.

Там, де втрачається людина, втрачається й етнос, хоча нація як суб'єкт міжнародної політики може й виграти[65]. Нація є функцією, а отже, соціальною організацією етнічного чи міжетнічного політичного життя на рівні поліфонізму культури, символічно-правової інтеярації у свідомості еліт, але водночас – історичною формою національної буттєвости як етосу-ідеї, синтезом етнічних схильностей поведінки (етосом-стилем).

Національна буттєвість є синхронічним політичним феноменом, але діахронічно залишається метаісторичною функцією, "програмою" соціалізації через духовні та культурні характеристики історичної пам'яти народу. Цей подвійний вимір можна назвати духовно-ідеологічним, праґматичним ідеалізмом народу, джерелом метафізичних цінностей істини, блага й краси у дієвій історичній співпраці духу й генетики людини в організації суспільства. *Нація є динамічним зв'язком між різними етнічними цінностями у життєзабезпечувальних сферах політичного життя народу.* Такий політичний зв'язок має ознаки religatio, зв'язку між свідомістю й ментальністю людини. Цей зв'язок – джерело нації і тому має мотиваційну структуру для систематичного пізнання людини, структуру наукової дисципліни. Інтеґація історичного й метаісторичного в історії права, культури й літургії народу утворює теологію політики. Вона компліментарно акумулює культурний плюралізм етносів на всіх рівнях зазначеної аспектуально-політичної парадиґми. Нація постає духовно-ідеологічним синтезом. Отже, й розвиток нації вимагає відповідної методології.

2.3.4. *Цільність парадиґми*. Джерело національного феномену поки що ніхто не зміг переконливо визначити в раціональному дискурсі. Саме тому є підстави представити національні процеси у формі п'яти аналітичних рівнів аспектуально-політичної парадиґми, серед яких, окрім традиційних для світської науки, є й церковно-теологічний рівень життєвих цінностей. Парадиґматичний аналіз такої "доповненої" системи дозволяє визначити домінуючий рівень, що підпорядковує собі інші, редукуючи деякі з них в соціальних комунікаціях.

Важливо показати зв'язок соціально-політичних комунікацій з наповненням аспектуально-політичної парадиґми, а також – з етично-правовими нормами релігійної свободи. Припустиме домінування одного рівня аспектуально-політичної парадиґми закономірно гальмуватиме розвиток інших, а отже, і свій власний. Тобто *редукція парадиґми – це діаґноз морально-політичної хвороби суспільства, ідеальні або праґматичні переваги політичних схильностей*.

Наприклад, відкидання церковно-теологічного виміру соціального життя, що відбувалося в історії незалежно від того чи

іншого політичного режиму, призводило до обмеження культурно-філософського виміру і негативно впливало на цілу парадиґму етнонаціонального буття. Адже у такій ситуації історично притаманний етносу принцип влади (вольовий фактор) виявляється лише в латентний спосіб, а тому влада трансформаційних суспільств, як правило, не лише проголошує, а часто й хибно вважає себе "демократичною" і "національною", оскільки усвідомлює владу як владні повноваження, не розуміючи різниці в поняттях. Це стосується не лише посттоталітарних суспільств, але й "старих демократій" Заходу, які набувають трансформаційних проблем у пошуку нових політичних форм національної держави в контексті конфедерації. Глобалізація робить цілий світ трансформаційним.

Вміння виявити в конкретних політичних рішеннях відхід від традиційного джерела якісних (естетично-символічних, або етнічно-правових) уявлень про характер влади (фактор національної організації) зумовлює адекватність політичного рішення, тобто моральну субсидіарність суспільства (довіру між владою та народом). Цей аналітичний процес постає моральною субсидіарністю, яка відновлює potestas in populo. [66]

Поблема сумісности інтересів нації та особи (через традиційну спільноту та виробничий колектив) за умов активізації релігійно-церковного фактору набуває оновленої аксіоматики традиційного та ідеологічного, яку подаємо нижче.[67]

Функція символічно-правової інтеґрації. Політичні рішення мають відносну незалежність від зазначеної аспектуально-політичної парадиґми як об'єкту політологічного аналізу (посередником між ними є свідомість політика). Це дає *можливість релігійній традиції і політичній культурі входити у такі ж автономні відносини, що й соціум і політична система*. З'являється необхідність врахування епістемологічного критерію (взаємодії філософії пізнання з метааналізом і теологією політики) в політичній теорії як функції опосередкованої свідомости. Такий ціннісно-функціональний критерій, що формується в синкретичному ідеалізмі (у синтезі історичної духовної та культурної пам'яти), покликаний зменшити розрив у межах автономних відносин релігії та політики (замінивши опозиційно-плюраліс-

тичні позиції, що їх формує ідеологічна свідомість, на морально субсидіарні).

Визначаємо *функцію символічно-правової інтеграції* як процес поліфонізму культури й основу моральної субсидіарности, тобто характер зміни ментально-стильових реакцій політичної культури на національну ідіоматику (на синкретичний ідеалізм). Така функція формує аналогію права як етос-ідею з кореґуванням останньої відповідно до політичної перспективи (формуються нові канони рецепції політичних фактів).

Характер ухвалення владою політичних рішень з часом змінює етично-правові реакції особистої політичної культури, спрямовані на захист естетичного символізму (змінюється характер правового нормотворення). Політичні рішення мають враховувати історичні схильності окремої спільноти-громади через загальний характер церковної соборности народу (через свідомість історичної духовної пам'яти, пояснену у коментарях до літургій, містагогіях). Якщо ментальність народу історично переважала свідомість (приклад: українці), в національному законодавстві мають акцентуватися конституційні норми-цілі, телеологія народу, посилена аналогією з міжнародним правом. Мета впливає на поняття й принципи правових реформ і визначає конституційні норми-регулятори. Історично-конституційний аналіз національних етосів-ідей як аналогії права прокоментуємо у третьому розділі у формі критерію, ступеню й механізму символічно-правової інтеґрації національної політичної свідомости. Критерій – синкретичний ідеалізм. Ступінь – моральна субсидіарність. Пояснимо механізм трансформації ідеалізму народу в субсидіарність суспільства.

Механізм символічно-правової інтеґрації. Політична поведінка як джерело правонормування є вольовим фактором, тобто іманентно-об'єктивним, ментально-історичнм. Але принцип множинности політичних інтересів є об'єктивним фактором свідомости, в якому потенційно, в історичному часі, закладена можливість народження якісних ментальних феноменів через вплив традиційної релігії народу через Моральний час, а конкретно – її літургійного символізму: літургія – схильності поведінки – свідомість єдности символів літургії та ментальних

схильностей через метаправові принципи й неписані принципи міжнародного права.

Цей процес вимагає як часу, так і певної компліментарности геокультурних орієнтацій. Забезпечення такого процесу вимагає *максимальної леґітимности влади*, без чого рано чи пізно не оминути національних розколів на етно-політичному ґрунті.

Узагальнимо етапи методологічної організації ціннісних факторів.

Механізм символічно-правової інтеґрації свідомости в межах метааналізу політики виводиться дедуктивно з норм права, але в межах теології політики має аналогічний характер, пов'язаний із політичним стилем, із політичною просодією, що впорядковує норми права і політичні тропи. Тобто зазначений механізм пов'язаний не тільки з порядком життєвих принципів (метааналіз), але й з аналогічною реакцією людини на принципи життя (теологія). Останнє проявляється силою аналогії права, тобто принципами, що постають із етнологічних та націологічних досліджень синкретичного ідеалізму народу, зорієнтованих на норми права (етос-ідея). Отже, дедуктивно механізм символічно-правової інтеґрації є стилем правової аналогії (між етно- й націологічними принципами в національній конституції та галузями міжнародного права). Аналогічно механізм символічно-правової інтеґрації передбачає взаємозумовленість двох епістемічних формул: особистісно-колективної модальної формули (*"воля-свідомість-етногенеза-цінності-право"*) та історично-групової модальної формули (*"релігійно-правові опозиція-конкордація-синтез-контрадикція-реформізм"*).

Дослідження історичної модальности релігійної свідомости народу в містагогіях літургій виявляє метафізичні цінності істини, блага й краси, спільні для цілої цивілізації (наприклад, християнської). Цінності народу, що виявляються етно- й націологією, декодуються прокоментованими в містагогіях символами літургії як моральні принципи і стають орієнтиром для норм-цілей і норм-принципів конституційного права. Так принципи народного буття у синтезі науки й теології набувають правових ознак sui generis. Аналогія через метаправові принципи

набуває дедуктивного характеру і виявляє міру толерантности, тобто міру моральної субсидіярности суспільства, апріорну для літургійної традиції та скореґовану для національної традиції в аспектуально-політичній парадиґмі.

Отже, іманентна цінність політичних фактів полягає в епістемічному навантаженні їх релігійно-правовою традицією. *Якщо влада не готова або не бажає помітити такий традиційний зміст актуальних політичних фактів, факт і його цінність втрачають одне одне.* Розрив між народом і владою збільшується, оскільки народ інтуїтивно-харизматично відчуває апріорну єдність факту й цінности та їхній "ідеологічно упереджений" розрив у реальній політиці. Обидві модальні формули – сучасна функція та її історичний механізм – є водночас епістемологічними (спрямованими на обґрунтування можливостей політичного розвитку етносу чи нації).

§ 2.4. Перспективи методу.

2.4.1. *Метафізика політичного.* Від актуалізації метафізики конкретного етно-політикуму залежить, чия політична воля переважить – воля народу (повнота аспектуально-політичної парадиґми) чи воля держави (редукція парадиґми).

Актуалізація метафізики є пріоритетною поведінкою (етосом). Єдина альтернатива метафізиці політичного – патерналізм держави. Ідеологія владних кланів (не держави) набуває абсолютних характеристик, силові структури й економіко-політичні клани безпосередньо відновлюють свої керівні функції. Тут проявляється і кон'юнктурна залежність соціальних наук.

Тому наголосимо, що центральною епістемологічною реальністю для аналізу етнічного й національного в сучасних трансформаційних політичних процесах є перспектива особистісного руху. Без допомоги Церкви у відповідному правовому полі перспектива особистісного руху як джерело соціально-громадянського розвитку неможлива у принципі.

Рівновага Церкви й держави, суспільства й держави, Церкви й суспільства на Заході досягалась історично: політично і військово. Проте на сході Європи Московське царство, спираю-

чись на політичні цінності Золотої Орди, виношувало імперські амбіції, ядром яких був боярський клан, частина якого була татарського походження. Провідні характеристики цього клану стали квінтесенцією масової свідомости – моральнісне рабство та сонлива загальмованість культурної перспективи. Ця культурно-політична реальність постала гострою опозицією щодо західної соціально-політичної мобільности, акумульованої в університетах. Західна Європа через ренесансно-реформаційний індивідуалізм та релігійні війни від XVI до XX століття пройшла правовий шлях до створення Організації Об'єднаних Націй (ООН), тобто культурно відкрила для себе цілий світ, і насамперед, вона завдячує цим історії Церкви. Неврахування сьогодні цього шляху є свідомою ідеологізацією науки. Сучасне міжнародне право є також різновидом історичного права народів, яке поставало на ґрунті римського та канонічного права. Що відповідно накладає на кожну людину, яка усвідомлює необхідність політичної соціалізації як системи залежностей у межах морально-політичної універсальности, певні зобов'язання.

Отже, сучасна політична наука має можливість зруйнувати цю геополітичну опозицію мобільного Заходу й сонливого Сходу Європи. Окремі репліки про те, що Третя світова війна вже почалася або продовжується, мають фактичні підстави.

2.4.2. *Особистісний вимір етноеліти*. Історія народів постійно згадує про Церкву і релігію під час загрозливих криз. Часто в цінностях традиційної Церкви еліта недержавного народу тільки й здатна знайти самовиправдання в історії. *Церква має свій власний матеріалізований потік у часі і просторі, що естетично і морально впливає на волю людини та етносу поза раціональною вимогою держави*. Це – Моральний Час та Універсальний Простір. Політичний процес виявляється як феномен насамперед в історичному потоці культурного часу з тією самою естетико-етичною структурою традиційної Церкви. Держава, природно, не може мати власної відповідної структури, а лише користується чи кореґує культурно-релігійний історичний зміст. І це є горизонталь сучасного руху глобалізації та модернізації, яка постійно перетинається з Моральним вертикальним часом традиційних церков, незалежно від уваги суспільства до них.

Глобалізація проявляється у зближенні ментальностей народів. Об'єднана Європа – політичний продукт такого процесу.

Отже, історія не має сенсу без відкритости на культуру позафеноменальну, що її несе в собі релігійна традиція. А це і є на психологічному рівні готовність відкритися на "іншого", глобалізаційний ментально-політичний фактор. *Чинники історії матеріалізують релігійний зв'язок людини з політичною "уявою життя" як на рівні фольклору, так і на рівні права*. Матеріалізують у предметах-символах, як колись, на початку зародження етносу, подібні функціонально матеріальні символи були уособлені релігійною свідомістю племінної політичної організації[68].

Так постає діалектика духовного і тілесного (реалізм) в політичній історії людства. Рушієм цього взаємоспрямованого руху є особа. Тобто *етнос та його національний функціоналізм, а також держава реально життєздатні тільки на рівні особистісному, індивідуальному, конкретному, уособленому.* Якщо політичне "уявлення життя" груп людей еліта намагається скореґувати на цінності споживання, та ще й обмежені груповими інтересами (тоталітаризм), починаються процеси деструктуризації етнічности, оскільки через політично організований правовий безлад закривається вихід на поліфонію культурної перспективи, на символічно-правову інтеґрацію. У відповідь національний модуль локальної культури стихійно субстантивується, починається процес етнічної дезінтеґрації. Теоретики такої субстантивації етно-національного стають дисидентами. Суспільна трансценденція за таких умов набуває негативних характеристик протистояння, закритости, ворожости. Виникає момент зла як вияв вольової хибности чи слабкости, який завжди є штучним і обмеженим як з боку владних призвідць, так і з боку принижених. Отже, все залежить від "якости" особистостей[69], що формуються в межах політизованої етносу-народу, і не в останню чергу під впливом релігійної традиції.

Ставлення до релігійного фактору в розвитку етносів є динамічно-правовою характеристикою рівня політичної свідомости етноеліти, тобто може бути відповіддю на питання, як визначити рівень перебування будь-якого етносу на вертикалі

свідомости еліт? Це – релігійно-динамічний фактор етнополітичних процесів. Субстанціональний фактор є важливим, але підпорядкованим.

Отже, національність є певною формою духовної зрілости особи, що вказує на рух культурної свідомости. Свідомість людини не може цією формою обмежитися. Тому й з'являється у потрібний для нації момент геній-пророк, або виникає феномен людської святости як найвища форма духовности в умовах земного життя. І це стає ґрунтом етнічного ренесансу, навіть якщо життя певних святих не мало власне національних акцентів.

Герої і святі формують ідеали нації, які, отже, теж мають характер особистої духовности. Сума особистісних рухів у духовній парадиґмі свідомости народу є формою утвердження етносу і нації. Тому у соціальних науках формується категорія "народ" як політико-моральна категорія. Така семантика поняття "народ" проявляється в ході правового контролю етнічними елітами суспільної ієрархії.

Оскільки політичні інтереси мають релігійно-правовий вимір, виникає можливість теоретичного узагальнення політичних рішень евристичними методами. Евристичний метод у науці місить у собі функцію поглиблення вже відомого знання. Подібне завдання стоїть перед класичною метафізикою як духовним самопізнанням людини. Соціальне вчення Церкви теж методологічно використовує зазначену функцію. Пошук інтеґрального евристичного методу в метааналізі політики і в теології політики – завдання політичної метатеорії.

Неминуще постає питання: як евристичний метод може виявляти критерій міри націоспроможности еліт? *Усі політичні ідеали нації, які було важко втілити в історичному часі, тобто зробити принципами діяльности, ментальними схильностями, рано чи пізно втомлювали народи.*Тому такі принципи потрібно шукати в історії народу і формулювати в праві. Це структура етосу-ідеї.

Евристичні методи потрібні, аби виявити динамічні властивості етнічної групи в політизованому соціумі через категорію особистісного, що фокусує в сучасному досвід і перспективу "уявного життя" на трьох рівнях свідомости: ідіоматично-символічному, ментально-стильовому та етично-правовому. *Це і є структура динаміки свідомости носія дієво-історичної свідомости в політичному процесі*, тобто ментальність політичного менеджера. Вона найпослідовніше виявляє динамічні характеристики інституціональної організації суспільства.

Перед тим, як запропонувати напрями пошуку евристичних методів, здатних розкрити описану вище аспектуально-політичну парадиґму, звернемося до історичних "a priori", які, посилаючись на Мішеля Фуко, можна визначити як спільну аксіоматичну епістему для християнської і політичної історій Європи. Ця епістема виступає джерелом концептуальних пошуків[70]. Отже, для визначення евристичних напрямів дослідження (для метатеорії) необхідно врахувати такі твердження:

1. У західному культурному контексті передісторія християнства та передісторія модерних націй є ментально подібними. *Спільність історично-дистантних мотивацій криється насамперед у культі громадівської організації життя як форми справедливости.* Що ж до раціональної подібности етапів становлення нових ідіоматично-символічних форм раннього християнства і раннього націоналізму, то її (подібність) можна сформулювати так: 1) *розрив* (християнства з юдаїзмом і націоналізму з централізованою Церквою); 2) *протистояння* (віруванням та філософії античности у християнстві і схоластичному світогляду Середньовіччя у націоналізмі); 3) *прийняття* (християнства Римською імперією та протестантських рухів новими національними монархіями); 4) *оформлення* (загальновизнаного християнського вчення і нового правового синтезу в кодексі Юстиніана та норм міжнародного права на ґрунті визнання національних суверенітетів: теорія міжнародного права Влодковіца з Праги, Франсиско де Вітторіо із Саламанки й Кальвіна з Женеви[71]). Отже, механізмом формування нової свідомости, релігійної і політичної, завжди виступала іманентна свобода, патос як телеологія етосу, предрефлективний раціональний акт інтенціональної культури. Цей висновок наводить на думку, що особливої "релігійної" ментальности не існує. Сакральна і секулярна свідомость використовують спільну для людства генетичну ментальність (схильність до інтенціональної культури).

2. Національні ідеали до певної міри підмінили релігійні у XVIII столітті, а в XX-му відновили modus vivendi на спільному ідеально-естетичному (правовому) ґрунті.

3. Спорідненість релігійного й етно-національного насамперед простежується в політичній соціалізації особи і спільноти. Найкращі зразки правового захисту особи виробив західний лібералізм, який фактично можна розглядати як третій історичний етап розвитку європейської соціальности після релігійного й національно-консервативного. Однак визначення релігійности як приватної справи людини унаочнило неувагу лібералізму до етнічних проблем, які він розглядав як свою передісторію.

4. XX століття виявило небезпеки субстанціалізації у свідомості особи трьох історичних культурно-політичних модулів – релігійного, національно-консервативного і ліберально-демократичного. Лише їхня мобільність відповідно до часу і місця здатна забезпечити консолідаційні процеси в суспільстві. Але така мобільність у цивілізаційних процесах зближення ментальностей постає небезпеку нового авторитаризму технологій, що підпорядковує собі ментальність людини, відриваючи її від релігійної традиції народу.

5. Релігійний модуль у контексті авторитаризму технологій об'єктивно постає опосередкованою причиною політизації етносів і наступної лібералізації суспільства. Це стає можливим за умови виваженого проникнення традиційної Церкви в етно-політичну культуру соціуму. Таке проникнення історично постало у формі соціального вчення Церкви. Досвід релігійних традицій, що виявляється в соціальному вченні та його актуалізації, є потужним консолідуючим етно-політичним фактором.

6. Отже, особистісна свідомість у релігійній традиції протистоїть масовій свідомості, що в ній зацікавлена посттоталітарна влада, але протистоїть пасивно, без ментального механізму. І в тому її велика потенційна сила, яка може бути використана політичними елітами або для виховання субсидіарности, або для виявлення морального незадоволення (пор. так звану «помаранчеву революцію» в Україні).

Зазначені характеристики стосуються вивчення не лише трансформаційних суспільств. Проте для останніх вони відіграють роль парадиґми життєзабезпечення.

2.4.3. *Евристичність теології політики як політичної метатеорії.* Воля автономної особи під впливом сакрального фактору, навчання й суспільної трансценденції може вивести інтенціональну дію за межі національної культури. Творча буттєвість людини не обмежується культурою і цивілізацією. Пропонуємо тут три загальних напрями методологічних пошуків для аналізу етно-національних процесів: 1) метод концентричного кола, 2) метод ієрархічної динаміки і 3) метод ціннісного вектора. Вони відповідають структурі виявленої вище епістеми, тобто враховують трансцендентальність в інтерсуб'єктивному спілкуванні, відкритість чи закритість на релігійну моральність і ґрадацію цінностей на особистісному рівні.

Порівнюючи релігійну свідомість і ментальність, небезпечно ставити знак рівности між схильностями людини (ментальність) і необмеженим авторитетом релігійного в історії (свідомість). Така уніфікація, як писав Гуссерль, є гріхом проти людини[72]. На таких "небезпеках" формуються всі політичні "ізми" (політичні течії).

З огляду на три зазначені вище евристичні методи (концентричного кола, ієрархічної динаміки та ціннісного вектора) можна виявити напрями політичного самопізнання: *ключові елементи осмислення певної політичної ситуації, відповідні акти волевиявлення та потенції руху політичного самоствердження.*

Політичний акт – свідомість – релігійно-правовий авторитет – ментальність – політичний акт. Це концентричне коло, в якому осмислюється єдність правила й поведінки (раціональна трансцендентальність, за Кантом). Релігійно-правовий авторитет – джерело етосу (менталу). В ньому починається боротьба зі світом (зовнішнім), тобто боротьба з фантомами, оскільки цей "зовнішній" світ є альтернативою світу "внутрішнього", основою релятивізму свідомости, основою пізнання. За такої альтернативи суб'єктивного й об'єктивного світу людини не руйнуються лише традиційні цінності, серед яких релігійний авторитет є абсолютним, а морально-правовий – доконечним. Через цей епістемо-

логічний факт пізнання людини критична позиція І. Канта постає у двох вимірах: ідеалістичною в критиці чистого розуму і реалістичною в критиці практичного розуму.

З можливістю такого переходу від ментальности до свідомости, від суб'єктивного до об'єктивного пов'язаний факт існування еліти відносно унезалежнено від історичних обставин. Еліта етносу, народу, нації — матеріалізований символ духовної (естетично-етичної) напруги суспільства. Вона здатна йти проти історичної течії (керуючись історичною пам'яттю) доти, доки це потрібно етносу, що перебуває в «інкубаційному» періоді. Самозаперечення еліти ніколи не буде тотальним, допоки етнічна група зберігає себе хоча б в "інкубаційному" стані. Доки продовжуються особистісні творчі акти в межах етно-культурного "інкубаційного" кола, доти неможлива тотальна асиміляція, неможлива критична нівеляція потуги еліти до життя. Еліта не відновлюється, лише якщо не отримує творчих особистісних актів носіїв етнічного. *Метод концентричного кола,* який не може бути відірваний у дослідженні від інших методів, робить наголос на творчій актуалізації етнічної чи національної політичної свідомости в її зовнішньо-кількісних показниках.

Метод ієрархічної (власне евристичної) динаміки виявляє точки фокусування етосу (ідейности) різних спільнот на вертикалі політичної свідомости: Церква, родина, виробництво, етнос, народ, нація, культурна цивілізація, людство. В ідеалі всі фокусні точки мають злитися в одну – особистість, позначивши рівень політичного самоусвідомлення спільноти, групи, держави. Сходження або розходження фокусних точок на естетично-етичній вертикалі є, власне, схематичним вираженням ієрархічної динаміки руху політичної спроможности. Ця динаміка, на відміну від динаміки концентричних кіл (що виявляється в політичних подіях і обставинах), простежується в текстах, наприклад, у фольклорі, в лакунах історичного права, в неписаних принципах сучасного права, у взаємодії конституційних принципів держави, в законодавстві, в політичних документах. Можна сказати, що метод ієрархічної (евристичної) динаміки виявляє ступінь осмислення релігійної та етно-політичної буттєвости, який ми називаємо політичною метафізикою, метафункцією політичного.

Логічно було б доповнити методологічний ряд ***методом ціннісного вектора***, який указує на взаємодію політичної метафізики й етосу в особі, на момент зустрічі політичного й естетично-етичного інтересів. Саме боротьба цих начал породжує численні міти та ідеології у громадах, суспільстві, державі. Символи, в тому числі й мова, набувають ціннісних характеристик лише з метою гармонізації зазначених інтересів, тому що не є власне "фактами" (тим, що відбулося), вони є процесами, опосередкованими рефлексією, історичною культурою доби, а тому є конвенціональними і потребують градації або ідеології. В той час як дійсний "факт" є джерелом символу, має двофазову структуру усвідомлення – передрефлективну і рефлективну,[73] тобто осмислюються інтенціональною культурою інтроверсії, а не лише історичної рефлексії . В цьому ж полягає "факт" (а не символ) метаправної дійсности, неписаних принципів канонічного (звичаєвого) права християнської Церкви, до яких ми звернемося у п'ятому розділі у зв'язку з теологічною семантикою політичного поняття суверенітету.

Дія релігійного фактору в етногенезі і процесі політизації етносу постає в контексті особистісного виміру політичної еліти важливим об'єктом аналізу, тобто дає реалістичну перспективу евристичним політологічним методам.

2.4.4. *Етно-політичні та етнорелігійні процеси в межах компліментарного методологічного поля як кінцева (підсумкова) перспектива методу.*

Ракурс критично-реалістичний. Епістемологічний та метафізичний активи трансцендентального методу. Для розширення політичної теорії можна використати ідеї Б. Лонерґана, який вирішує проблему аналітичної цілости свідомости за рахунок доповнення традиційного наукового набору дослідницьких операцій: відчуття, уявлення, фантазії, формулювання питання, розуміння, формулювання того, що зрозуміло, критичної рефлексії, класифікації за ступенем достеменности, судження, оцінки, рішення, практичної дії тощо. Ці операції мають дві найважливіші властивості: 1) *інтенціональність* – направленість на об'єкт і 2) *направленість на дії самого суб'єкта*, який завжди певною мірою свідомий того, що він робить[74]. Це ракурс

філософії пізнання, епістемологічний ракурс взаємозворотности процесу.

В залежності від характеру інтенціональности та міри усвідомлення інтенціональноїдії зазначені операції розташовуються на чотирьох взаємопов'язаних, але якісно різних рівнях свідомости: *емпіричному* (відчуття, уява, фантазія, переживання тощо); *інтелектуальному* (розуміння, формулювання, пошук попередніх умов та наслідків для сформульованих положень); *раціональному* (критична рефлексія, класифікація ступеня достовірности, судження про істинність чи хибність, визначеність чи невизначеність положень); *респонсивному* (екзистенційний рівень оцінки та любови, на якому суб'єкт робить висновок про цінність найденої істини і ставить відповідну до її цінности мету, розмірковуючи про шляхи її досягнення, ухвалює рішення, втілює його в життя, свідомо контролюючи при цьому свої дії). Доповнюючи схему Б. Лонеґана, можна помітити можливість людини на останньому рівні відповлятися від синтезу.

Перші три рівні свідомости є пізнавальними, а четвертий – емоційно-моральнісним. Характер інтенціональности й міра усвідомлення операцій змінюється від першого рівня до четвертого. При цьому самі інтенції поділяються на категоріальні та трансцендтні. Перші мають форму питання-відповіді (герменевтичне коло). Другі ж формально необмежені, позаяк спрямовуються на все непізнане, а не на конкретні об'єкти, тому вони породжують питання, але не дають відповіді.[75] Джерелом питань без відповіді постають аналітичні релігійні поняття любови, віри, надії, добра, зла, спасіння тощо.

Так питання стає у Лонерґана, як і в Ґадамера, апріорним. Саме воно уможливлює перехід від одного рівня свідомости до іншого (питання для інтелекту, питання для рефлексії, а за межами пізнавальної фази – питання для прийняття рішень)[76]. Завдяки цим апріорним питанням-поняттям, що походять із аналітичних релігійних понять, інтелект виводить мислителя за межі досвіду. Через питання: що? чому? як? для чого? людина прориває межі відчуттів і переводить здобутки досвіду на рівень інтелекту. Розум (ratio) йде ще далі, за межі відповідей інтелекту (верифікація теорії). Але суб'єкт на цьому не зупиняється і

ставить питання, чи є цінним те, що він визнав істиною, і чи має така цінність значення чи то для Історії, чи то для вічності. Остаточний розумовий синтез процесу пізнання після респонсивного етапу інтенціональної дії актуалізує адекватність своєї структури структурі світу чи навпаки. Ментальність через ум приймає рішення.

Нагадаємо, що традиція здатна полегшити людині пізнання духовних законів, але не може прищепити віру, бо сама є її дітищем. Саме тому *право через традицію історично стало єдиним феноменом свідомости, здатним реґулювати як фізичне, так і духовне життя, тобто стало фактом єдности естетичноготаі етичного (процесом-символом критично-реалістичним)*. Але тільки канонічне (звичаєве) право через метаправові принципи спільноти, пам'яти й традиції коріниться в таїнствах Церкви: етос релігійної спільноти підпорядковує собі формальне право завдяки метаправовій дійсності (див. розд. 5). Секулярне ж право є самоцільним відгалуженням проблеми справедливости, що тримає "абсолют" в лапках і творить ситуативні, релятивні норми права. Так ситуативність норм історично перебрала на себе ознаки "абсолюту". Тільки в канонічному праві "абсолют" і "ситуація" залишаються збалансованими, реалістичними.[77]

Трансцендентальний метод Б. Лонерґана враховує "додаткові значення" у взаємозворотному процесі пізнання. Літургія, таїнства і національні ідіоми-сиґніфікати впливають на "розширення" теоретичного знання як зворотний процес пізнання (духовний та епістемологічний посередник між політикою та якістю життя, владою і народом). Слово-текст людини незалежно від форми (церковної чи світської) якісно змінюється за рахунок аналогічного буття (літургія та її містаґогія) і метаправової дійсности. Функція закону – контролювати правові норми, а не дозволяти чи забороняти. Апріорні питання-поняття що? як? чому? отримують історичну відповідь у конституційних нормах. Норми права є, власне, методом "спроб і помилок", що творять матеріалізацію метафізичних понять краси, блага, істини (pulchrum, bonum, verum). Зазначені метафізичні цінності – це системні зв'язки між аналогією, метаправовою дійсністю, нормами права і законами, зв'язок між аналогією і дедукцією.

Метафізичні цінності – це метод, динамічна напруга і межа між таїнствами Церкви (тому вони є апріорними, поза досвідом комунікативним) і природою людини та світу (тому вони є метою і реаліями апостеріорного релятивного комунікативного досвіду). Так вирішується проблема єдности суб'єктивного й об'єктивного, без якої неможливо поглибити сучасне пізнання релігійно-національної свідомости та її впливу на політичні процеси через право.

2.4.5. *Релігійність та етно-політичні процеси в межах комплементарного методологічного поля як універсальна перспектива методу.* Описані вище перспективи методу (особистісна й метафізична) могли б відкрити нові обрії політичного дослідження, пов'язані з проблематикою релігійного й національного в свідомості людини. Щодо України, яка тисячу років існує на перехресті культур, націй, релігійних систем, імперських інтересів, можна й необхідно ставити питання нової історичної перспективи: як допомогти сформуватися релігійно-культурній єдності суспільства, яка сьогодні ще спить на генетичному рівні й очікує духовної ін'єкції згори. Науковці й політики не здатні на таку ін'єкцію. Проте створити інтелектуальну напругу в суспільстві (прагнення розуміння межі між Церквою і світом), яка стала б історичним закликом майбутнього, вони здатні. Таким ґрунтом завжди залишатиметься єдність форм пізнання (епістемологія й ґносеологія) та метафізична (критично-реалістична) віра в істину (verum).

Так, наприклад, можна погодитися з поняттям "осьового часу" Карла Ясперса, яке дає орієнтири ключових цивілізаційних поворотів людства як наслідків духовних зрушень (період переходу від "нетрадиційних" до "традиційних" суспільств, зародження світових релігій). Проте навряд чи витримує в цьому контексті верифікацію висновок про ствердження ролі суб'єктивного фактору в цивілізаційному процесі *лише після періоду "осьового часу"*, як то доводить Павленко Ю. В.[78] Ідеться про те, що "*історично пізнє виникнення феномена особи* як творчої індивідуальности, яка усвідомлює власну самоцінність через відчуття власної кінцевої співпричетности до сакрально-трансцендентної першооснови буття" *стає підґрунтям світових релігій*[79]. Цей висновок не

підтверджується навіть сучасним світським компаративним релігієзнавством[80], не кажучи вже про теологію.

Соціально-релігійний динамізм Слова (Logos) як єдність мікро- й макрокосму був описаний Сократом за античної доби історії лише філософськи. Свідомість динамізму Слова як онтологічного засобу культури й цивілізації, тобто особистісного фактора, було дане в Об'явленні Ягве Авраамові в XXIII столітті перед Христом як запорука творення Словом особливого (обраного Богом наперед) народу. Слово особи, за аналогією зі Словом Бога, отримало можливість онтології, творення реального ладу буття.

Отже не можна довести, що *особовість* людини є наслідком історичного розвитку. Сама історія постає продуктом існування особовости людини (її гідности) через Слово, що створило особу Авраама, сина язичника. Авраам і пророки, теж Словом, творили феномен обраного народу, особовість якого через Христа перейшла на цілий світ у формі Церкви. Так звичаєве і канонічне право почало зворотній вплив на свідомість і ментальність людини за взаємозворотнім принципом пізнання (рецепція-інтроверсія-рефлексія).

Що ж до "абсолюту", то історично пояснюється лише зміна обсягу цього поняття на рівні раціональної рефлексії: мітологія-метафізика-теологія. Але на рівні понятєвого споглядання, яке є психологічним ґрунтом рефлективного акту, свідомість метафізичного дуалізму світу існувала завжди як безпосередній факт *особовости* людини (свідомість якісної відмінности духовного й тілесного за їхньої взаємозалежности та провідного характеру духовного – тобто гідність свідомости творення через Слово). Висловити аналогічно цей факт здатна тільки високорозвинена рефлексія, що дійсно історично розвивається, на відміну від одвічних цінностей, зафіксованих в універсаліях *істини, блага, краси*, тобто принципах творення, які передують людині і даються їй в Об'явленні, що образно можна назвати "пробудженням від сну".

Аналітичне розмежування понятєво-споглядального та понятєво-рефлективного принципово впливає на теоретичну свідомість та її зв'язок з релігійним. Слід визнати, що поняття

"модерної нації" не має нічого спільного з поняттєвим споглядданням і є висновком автономної, тобто редукованої, рефлексії. Релятивізація універсалій «благо, краса, істина» вплинула і на усталене розуміння культурного акту "національного" як "історичного". Оскільки ж "національне" для людини є "цінністю", що відчувається тут і тепер поза межами історичної доби, то й відбувається зворотна реакція людини (відповідно до взаємозворотнього принципу пізнання), яка, захищаючи цінність, робить її "субстанцією" (нацизм, расизм, шовінізм). Так відбувається зсув цінностей з особи на націю і зароджується сучасний тоталітаризм.

Ідеологізація думки на рівні рефлексії стає в суспільстві доконечною і творить суто сучасні політичні протиріччя. Звідси й помилкова методологія "послідовно критичних" істориків та філософів, які оцінюють минуле "історично", не розуміючи насправді ідіоматично-ментальних (споглядально-поняттєвих) характеристик конкретної доби. Неоволодіння методами виявлення зазначених характеристик призводить до схематизації сучасних суспільних процесів, у тому числі й політичних. Схема ж на рівні чистої рефлексії завжди схильна віднаходити матеріальний ґрунт. Так стають можливими "наукові" панацеї, наприклад, переконанння у тому, що "благо" це наслідок економічного устрою, отже, нація – наслідок певного рівня економіко-політичної організації управління й технологій. Ось чому такими цінними на сучасний момент є ті методології, в яких акцентуються культурні складники сучасного поняття нації. За умови розуміння культури як історичного інтенціонального акту, *парадиґматичного на рівні поняття й синтаґматичного на рівні умовиводу (рефлексії)*[81].

Так, наприклад, звичка до рефлективної схематизації в сучасній українській науці примушує виокремлювати чотири історичні форми вияву української національної ідеї: державно-самостійницьку, емоційно-поетичну, культурно-просвітницьку та концептуально-доктринальну, що визначаються за стадіально-історичним принципом[82]. Розрізняються буденно-психологічний та ідеологічний рівні національної ідеї та вияв її на теоретичному рівні у всіх відомих формах суспільної свідомости. Релігія також

традиційно-критично вважається "чистою" формою суспільної свідомости, тобто такою ж, як політична, правова, філософська тощо. Замовчується, але в підтексті принципово не припускається думка про некомунікативний релігійний досвід віруючих. Маємо у цьому факті відвертий рецидив наукового тоталітаризму, коли група людей через певні суспільно-державні механізми здатна нав'язувати свої переконання найширшому загалу. Можна сказати, що на методологічному рівні вірус тотального мислення є "абсолютом" рефлексії, яка й гадки не має про власний фундамент – інтуїтивно-розумове заглиблення в речі та явища на рівні понять[83]. Тим більше, що верифікація релігійного досвіду сьогодні є науковою реальністю в контексті ідіоматично-ментальних досліджень, в яких епістемологічної ваги набуває пропорційна (метафізична) аналогія[84].

Якщо ж навчитися виявляти нерефлективний фактор релігійного досвіду, то й структура і свідомости, і національної ідеї, і будь-яка інша форма психічно-духовної свідомости набувають численних верифікабельних характеристик, без урахування яких неможливо адекватно керувати сучасним суспільством.

Сучасна держава – це часто той самий Понтій Пілат, переконаний, що істина в кожного своя. Але самий факт існування різних націй, в яких є щось спільне, що відрізняє їх віж інших і робить націями, заперечує таку позицію. Розуміння релігії як "ілюзорної компенсації", що "вплітається в широкий діапазон етнічних процесів"[85], на жаль, залишається звичним ґносеологічним тлом пострадянської гуманітарної науки.

Звичка науковців іґнорувати світогляд віруючих людей набула характеру мовчазного опору, який то активізується, то приховується, але не зникає. Подібне мислення можна назвати "тотальним", коли єдиною заслугою науковця вважається "героїзація" рефлексії. Це і є приклад світської релігійности.

Свідомо редуковані методологічні позиції призводять часто до повного нерозуміння історичних фактів: так, наприклад, трапляється несвідоме ототожнення звичаєвого, природного й божественного права, а в результаті – однозначний висновок про те, що Церква заперечує категоріальність нації як субстанції[86]. У християнській теології роль "обраного народу" творить початок

і кінець історії спасіння[87]. Хіба здатен акцидентний феномен до такої функціональности? Обраність – це гідність людства у вічності, і пояснити це – мета кожної релігії. Тому в центрі релігії – поняття душі, яка творить аналогічно Богу. Послідовне розмежування звичаєвого і природного права як етосу і метафізики, вродженого прагнення справедливости людиною та божественного права історично виявляє різні рівні теоретичного усвідомлення, веде до *розуміння нації як культурної інтенції субстанціональної душі людини*. Отже, нація – це субстанція, це рівень свідомости конкретної людини в суспільно-державному контексті. Тобто, в контексті держави як субстанції. Парадокс полягає в тому, що субстанціоналізація нації державою призводить до закріплення суто службових функцій особи в суспільстві, до її суцільної залежности від нації та держави, а не навпаки. В історії "обраного народу", за умови відсутности держави, це виявилося в регламентації життя віруючого талмудичним юдаїзмом. У такому модулі свідомости немає усвідомлення національного як процесуальної характеристики, як функції субстанціональної душі людини. *Коли людина говорить про душу нації, вона говорить про власну душу в суспільному контексті й ні про що інше*. Позитивним моментом у сучасних українських дослідженнях можна визнати розуміння релігійно-суб'єктивного критерію з позицій етно-політичної феноменології. Так, Олексій Шуба пише, що "в результаті взаємного проникнення православної релігії у східнослов'янське етно-культурне середовище, а елементів цього етносу майже в усі складові релігійного комплексу (свідомість, культ, організаційні структури, та ін.), православ'я стало українським етнонаціональним і соціокультурним феноменом"[88]. В іншій монографії читаємо: "Приймаючи християнство, Україна християнізувалася, а християнство й Церква з її характером, прийнятим від Візантії, – українізувалися. Утворилося історико-духовне явище, яке ми називаємо українським православ'ям"[89]. Ці висновки, на жаль, можна коментувати, з різних методологічних позиціях. Проте в них незаперечною складовою постає роль індивідуального та соціального психологізму, які поєднують у собі як "колективну свідомість", відкриту Дюркґаймом, так і "дологічне мислення"

Леві-Брюля, під яким мається на увазі не лише мітологічне світовідчуття, а й рецепція зовнішнього світу (пасивний дозвіл образу світу ввійти в того, хто пізнає), тобто релігійний підтекст свідомости кожної людини (споглядання світу). Тому наведені вище цитати з праць українських учених звучать досить перспективно в процесі оновлення української гуманітарної науки. Соціально-психологічні спостереження, доступні традиційним методикам соціологічної, історичної та релігієзнавчої наук, демонструють поверхневі феноменальні наслідки надзвичайно складних глибинних духовних процесів у міжособистісному модулі, що формують "авторитети" свідомости за посередництва ідіоматично-ментальних процесів.

Чесна у своїй допитливості зосередженість дослідника на фактах починає творити поле інтелектуальної свободи для рефлексії, яка ставить відомі питання: що я роблю, коли пізнаю? чому відбувається так, що я пізнаю? що я пізнаю? Ці питання теорії пізнання, епістемології та метафізики впливають на ритм рефлексії, уповільнюючи її та змінюючи її хід (порядок) відповідно до глибини й прихованости використовуваних понять. У цьому виявляється об'єктивна дія з'ясованих нами вище наукових та релігійних парадиґм свідомости, що прагнуть синтезу.

Свідомість дослідника постає активною одиницею свідомісного середовища нації, що пізнається насамперед через історичну пам'ять. Підпорядкованість же останньої *religiosus* (тому, що викликає неспокій) є апріорною.[90]

Те, що дослідники називають "системою ідентитетів", є полем інтенціональної свободи особи через Слово. Отже, *здатність людини творити раціональні поняття є найвищим виявом свободи людини як особи*. Тому ідеологія постає природнім віддзеркаленням природи людини як істоти раціональної. Завданням права є зв'язок (religio) ідеології з буттєвою традицією, що зближує свідомість і поведінку, а соціальну людину з владою через суверенне ухвалення (моральний статус політичного етосу).

Усі перераховані традиційні методи суттєво спрощуються й прояснюються, якщо відмовитися від їхнього опозиційно-плюралістичного використання й компліментарно поєднати в кількох основних фокусах свідомости: *ідіоматично-символічному,*

ментально-стильовому та етично-правовому. Ці фокуси не є "структурами". Вони є "актами", що мають доцентровий рух у структурі свідомости, діють наскрізно і взаємозумовлено. На своєму шляху ці "акти" стикаються з різними "перепонами", що посилюються в напрямі від поняттєвого до рефлективного рівня. У зазначеному процесі свідомости полягає безпосередньо дана буттєвість етносу і держави. Остання навчанням і організацією професіоналів формує націю як феноменально-екзистенційну єдність. Так постає нація як структурна буттєвість – об'єктивна й суб'єктивна. Етно-політологія й етнодержавознавство набувають статусу "етнонаціональної свідомости" зі структурою генетичної та релігійної історії.

Телеологічність кожного із зазначених "актів" (ідіоматично-символічного, ментально-стильового та етично-правового) є покликаністю творити ідеологічно національні межі особистісної свободи задля виправдання життя в його інтимно-суспільно-політичних формах. Така телеологія дає підставу для існування категорії "народ" як морально-політичної.

Постає перспектива пошуку компліментарних методів метааналізу і теології політики задля виявлення цивілізаційної єдности релігійного й генетичного у свідомості особи та з'ясування механізмів дії такої свідомости на політичному рівні. Світоглядна перспектива, що поєднує генетичне й релігійне у буттєвій єдності нації виявляється через особистісно-колективну модально-епістемічну формулу "воля – свідомість – етногенеза – цінності – право" на перетині діахронічної парадиґми зазально-релігійної свідомости "релігійно-правні опозиція–конкордація–синтез–контрадикція–реформізм". Спробуємо визначити духовний ракурс суспільного блага через синтез ментального праґматизму спільноти і свідомости групової ідеології.

Синтез зазначених парадиґм опишемо на прикладах сучасної політичної історії в третьому розділі.

ПРИМІТКИ:

[1] Відповідно мають рацію й ті антропологи, що визнають релігію практичною сферою життя людини (К. Ґірц), і духовним джерелом будь-якої соціальної практики (К. Довсон).

[2] Див. Татам А. Право Європейського Союзу/ пер. з англ. – Київ, Абрис, 1998.

[3] Історичну структуру влади знаходимо в текстах Старого Заповіту, в якому у формі Об'явлення з'являється так званий "час пророків". Це майбутній час, під яким суспільство гебреїв розуміло минуле і прагнуло будувати сучасне. Так часова тримодульність політики підпорядковувалася одномодульності релиґійного часу. Пізніше, в контексті європейської християнської цивілізації, релігійний (вертикальний) час набув додаткового філософського значення сталих метафізичних цінностей буття та екзистенції (принаймні від св. Августина, IV ст.). Ці останні й було переосмислено в Новому часі як "історичну пам'ять народів", без якої неможлива перспектива політичного розвитку суспільства.

[4] Наш аналіз взаємодії релігійного й політичного в етнічній свідомості заперечує поділ етнічного й національного як самостійних категоріально-змістовних одиниць, оскільки предметом дослідження постає відкритий ряд ціннісних пріоритетів носія етнічного, тобто не чуттєва звичка до матеріальної культури, а культура інтенціональна. Етно-національне постає в єдності такого відкритого ряду не як подвійна свідомість, а як здатність "збагатитися іншим", піти на співпрацю, ввійти в компліментарне поле етнічної екзистенції, що передбачає лише позитивну корекцію норм чинного правового поля, оскільки природно-історична корекція ментальности походить із релігійної традиції, включає аксіому культової справедливости і є рушієм політичної компліментарности.

[5] Зрештою, "атеїст" є таким самим віруючим. Тільки релігійність "атеїста", як правило, є негативною. Негація ж історично постає як ключ до ґностичної свідомости й соціальної агресії. На політичному рівні у XX столітті це явище простежується як у комуністичному, так і в антикомуністичному світах. Водночас жодна релігійна традиція народів світу не має у своїх світоглядних концепціях принципової негації щодо інших релігійних систем (див.Єленський В. Релігійна свобода: українська реальність і світовий досвід ... – С. 22).

Це стосується навіть такої політизованої релігії як іслам. Тобто не релігія, а ґноза творить морально-історичні та культурно-політичні чинники, що складають фундамент усіх релігійних конфліктів.

[6] В іранському маздаїзмі (релігії Зороастра) жіноче сакральне начало життя виявлялося через актуалізацію верховного бога Ахурамазди в образі його власної дочки Анахіти. Це була традиційна для Ірану мітологічна бінарна світоглядна опозиція аналогічного характеру, яка на рівні соціальної психології прагнула універсальности через послідовну аналогію культу справедливости – особистісну проекцію верховного бога в жіночому началі. Так у мітології іранців вирішувалася проблема суб'єктивного й об'єктивного. Водночас жіночий культ кельтів (генетичний субстрат

сучасних романських народів) у Західній та Центральній Європі мав надзвичайно інтимний, особистісний характер, який став джерелом дедуктивної рефлексії, тобто виходом на локальний звичаєво-правовий досвід роду чи племени, а не тільки на досвід сакральний. Звідси походить феномен "лицарства" і послідовна повага до соціального права у високому європейському середньовіччі.

[7] Берман Дж. Гарольд Вера и закон: примирение права и религии. – Ad Marginem, – Москва, 1999, – С. 9-10; 54, 64-65.

[8] Див. Бедуел Ги. История Церкви / Пер. с франц. – Москва, Христианская Россия.– 1996.

[9] Аналогічні характеристики можемо спостерігати у квантовій фізиці XX століття: єдність хвильвої та корпускулярної моделей дослідження, що образно нагадує єдиний принцип творення духовного й матеріального світів. (Див.: Барбур И. Религия и наука: история и современность./Пер. с англ. – Москва: Библейский Богословский Институт св. апостола Андрея, 1998.– С. 202.).

[10] Див. розд. 4.

[11] Влада серед народу – влада в сенаті (лат. Ціцерон).

[12] Рікер П. Навколо політики.: Д. Л. – К., 1995. – С. 14.

[13] Наприклад, для України простежується ідеологічна лінія: М. Драгоманов (федералізм) – В. Липинський (етатизм) – Д. Донцов (націоналізм).

[14] Боротьба за баланс влад в Україні після введення конституційної реформи з січня 2006 року та пропорційних виборів у березні 2006 року змусила президента В. Ющенка до двох Указів про розпуск парламенту 5-го скликання та дострокові вибори Верховної Ради 6-го скликання. Укази 2 та 26 квітня 2007 року мали наслідком процеси концентрації політичних сил України на двох полюсах – політично-ідеологічному та морально-політичному, – виявивши всю глибину політичної корупції, за якою зникла будь-яка згадка про національні традиції як самих українців, так і національних меншин. За круглим столом в Секретаріаті Президента 10 травня 2007 року більшість та меншість парламенту вперше під керівництвом президента визнали моральну точку виходу із парламентської й політичної кризи (окрім соціалістів та комуністів, які перетягли атеїстично-інтернаціональну свідомість XIX ст. через радянський тоталітаризм у століття XXI). Проте свідомість перших керівників держави не могла вплинути на ментальність еліти, оскільки етос-ідея влади й опозиції мала різні стратегічні характеристики, що й стало причиною уповільнення процесу юридичного наближення України до Об'єднаної Європи.

[15] Bodenheimer Edgar. Individual and Organized Society from the Perspective of a Philosophical Anthropology // Journal of Social and Biological Structures. – № 9,1986. – P. 207.

[16] Weber M. The Theory of Social and Economic Organization (1922) trans. A. R. Henderson and T. Parsons. – New York: Macmillan, 1947. Сучасна "перехідна" українська влада намагається "харизматизм" лідерів приборкати "раціональним правом" без огляду на "релігійні традиції", на звичаєве право. У цьому – її епістемічна і метафізична слабкість.

[17] Дерем В. Коул. Перспективи щодо релігійнгої свободи: порівняльна структура // Релігійна свобода і права людини. Правничі аспекти. – Т. 2 : Свічадо. – Львів, 2001. – С. 30-36.

[18] Соціальна доктрина Церкви. Короткий огляд документів // Соціальна доктрина Церкви.: Свічадо. – Львів, 1998. – С. 15.

[19] Berman Harold J. Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition. – Cambridge. – MA, 1983. – P. 3, 67-68, 122, 471, 565.

[20] Вище було заначено, що етнос виявляє себе a priori через окрему політичну особистість як духовно-ідеологічна категорія синкретичного (імпульсивного) і комунітарного характеру.

[21]Див.: Diamond Arthur S. Primitive Law Past and Present. – London., 1971

[22] Історично останнім відлунням такої єдности в Європі можна вважати гасло Оґюста Конта, засновника філософського позитивізму, яке він обґрунтував ще в першій третині XIX століття: людство, порядок, поступ. Це означало відповідно: присвячення сильних слабким, цінності демократії та взаємозбагачення культур. Проте знадобилося майже 200 років, щоб європейці згадали про таку перспективу, причому не без допомоги проповіді та соціального вчення Вселенської Церкви.

[23]Див. Масонство въ его прошломъ и настоящемъ. В 2-х томах. Издание "Задруги" и К. Ф. Некрасова. 1914. Репринтное воспроизведение по диапозитивам издательства "Наука". Москва, 1990.

[24] Формування масонства відбувалося поступово в попередніх століттях у контексті паритетної боротьби світської та духовної влад і нічого власне політичного спочатку в собі не містило. Це були цехові корпоративні фахові організації каменярів (масонів), які допомагали своїм членам у конкурентному виживанні на ринку праці. Елітарне становище у суспільстві різьбярів по каменю привело до створення ідеологічних рад всередині цехів. До цих рад поступово залучалися сильні світу цього, буржуазія та інтелектуали. Позитивні для нових націй наслідки релігійних воєн XVI століття, певне, стали вагомим арґументом на користь утопічного висновку лідерів масонів про можливість добра через насильство. Католицька Церква виносила масонство у своєму середньовічному лоні. Середньовічне масонство дало поштовх буржуазним революціям в Англії, новітнє офіційне масонство – утопічному французькому соціалізму XIX століття, а через англійську масонську ієрархію та шведську статутну систему (більш авторитарну і призначену лише для християн) прислужилося рухові російських та українських декабристів і соціал-демократії XIX століття.

[25] Cronman Anthony G. Max Weber. – Stanford, CA,1983. – P. 80-83.

[26] Сам Макс Вебер протиставляв поняття "факту" й "цінности". Вважав, що факти не містять у собі іманентно ніяких цінностей, оскільки є об'єктивними. Цінності ж мають винятково суб'єктивний характер і нав'язуються фактам іззовні. Отже, закон для Вебера є фактом (інститутом). Цінність (нормотворення) йому надають укладачі законів. Цей розрив між фактами й цінностями призвів до заперечення пророчих можливостей науки, якій залишалося лише підтримувати "потреби дня": якщо об'єктивних цінностей немає, то й закони – це лише акти волі. Фактично це матеріалістичний погляд на політику, хоча сам Вебер залишається відомим критиком історичного матеріалізму, оскільки вважав політику таким же базисом суспільного розвитку, як і економіку, культуру, релігію тощо. Див.:Weber Max. Economy and Society. Eds. Gruenther Roth and Claus Wittich. – New York, 1968. – Vol. 1.

[27] Берман Дж. Гарольд Вера и закон... – С. 19.

[28] Рюс Ж. Поступ сучасних ідей. – К.: Основи, 1998. – С. 57.

[29] Фактично тут ми маємо визначення особистости, яке можна віднайти у працях відомого християнського філософа XX ст. Жака Марітена: "Людина – такий індивід, який керується розумом і волею. Вона існує не лише фізично, а й надіснує духовно, в пізнанні та любові у такий спосіб, що певною мірою сама складає цілий світ. Цей мікрокосм здатен сам умістити в собі весь великий космос через пізнання, а в любові вона може цілком віддати себе іншим істотам, що постають перед нею як велика кількість інших "я". Відносин, подібних до цих, неможливо віднайти у фізичному світі." (Див.: Карлос Вальверде, "Философская антропология"/ Пер. с итал. – Москва: Христианская Россия. – С.48.)

[30] Проді Р. Задум об'єднаної Європи. – К.: К.І.С., 2002. – С. 8 – 9.

[31] Дерем В. Коул. Перспективи щодо релігійнгої свободи: порівняльна структура // Релігійна свобода і права людини. Правничі аспекти. – Т. 2.. Львів, Свічадо – С. 75.

[32] Примуш М. Партії і партійні функції // Віче. – 2002. – №5 (122). – С. 22–27.

[33]Кун Томас "Структура наукових революцій" // Жаклін Рюс "Поступ сучасних ідей". – К. – Основи. – 1998. – С.13-15.

[34] Шри Чинмой. Гирлянда душ – наций. Лекции, беседы, выступления при ООН. – Москва.– 1997. – С.21, 103, 104; 20.

[35] Гвардіні Романо. О Церкви. – Москва.– 1995. – С.14.

[36] У філософії та теології процесу це підповідає поняттю "багаторівневої дійности".

[37] Пупар Поль. Церковь и культура. –Милан-Москва. –1993. – С.17.

[38] Там само. – С.24-25.

[39] Наше розуміння природи такого збігу та його меж відрізняється як від послідовно суб'єктивістської (націоналістичної) позиції Й. Г. Фіхте, так і від постмодерністичного уявлення про *національне* як *номаду* у деструктивіста Ж. Дерріда.

[40] Андрос Е. И. Истина как проблема познания и мировоззрения. – К. – 1984. – С.30-31.

[41] Философский энциклопедический словарь. – Москва. – 1983. – С.615.

[42] Так, наприклад, релігійність кельтів, що населяли в останні сторіччя перед приходом християнства територію від Ґаллії до південного Дунаю, з найдавніших часів відзначалася особливою повагою до землі та жінки, які виступали символами і гарантами реальної життєздатности роду, племені, народу. Це знайшло практичний вияв у впорядкованості та уніфікації культурного й духовного життя тих варварів, що після прийняття християнства стали основою католицизму і створили чинну всесвітню церковну організацію.

Інша етнічна форма європейської релігійности — германська (центр Європи) — завжди мала тенденцію до виявлення у багатозначних абстрактних містичних образах. У християнський період ця властивість етнонаціональної релігійности вплинула на провідний статус геманських народів у розвитку європейської філософії.

Слов'янська етнічна релігійність (Центр та Схід Європи), культивуючи, як і кельти, символи землі та жіночого начала, набула, однак, більш яскравого вияву у споглядальних формах духовного життя. Ця властивість породила особливе мистецтво — іконопис, глибокий лірико-драматичний фольклор та стала ґрунтом для подальшого розвитку грецької апофатичної християнської теології. У такий спосіб ми можемо спостерігати співвідношення духовного і культурного, що, власне, й актуалізує поняття "релігійности етно-національної" як історичної форми розвитку людського духу, насамперед у його політичних формах (див. нижче, пункт "Поліфонізм української культури"). Проте відповідна релігійності історична "націоналізація" Церкви в її культурно-організаційному (політичному) контексті завжди вела до субстантивації культури за рахунок містичного, а отже, до політичних протистоянь.

[43] За прийняття частиною українського православ'я римської юрисдикції (греко-католицизм) у XVI ст. найзапекліша боротьба в межах нової української Помісної Церкви розгорнулася за збереження традиційної православної літургії. Див. Новаковський Пшемислав "Літургійна проблематика в міжконфесійній полеміці після Берестейської Унії (1596 – 1720). Том 2." – Львів: Свічадо, 2005. – 252 с.

[44] Відповідний процес в історії культури найбільш сфокусовано можна спостерігати у філологічних формах символічного методу Філона Александрійського (I ст. після Р.Х.) та у космологічному методі Томи Аквінського (XIII ст. після Р.Х.). Філон відкрив можливості символу як зв'язуючої (релігійної) ланки між духовним та тілесним у людині. Тома

відкрив принцип єдности метафізичного та фізичного і через нього описав конституцію об'єктивного та суб'єктивного буття як єдности (реалізм).

[45] Цей епістемічний факт доводить свою іманентну цінність сучасним політичним процесом входження України в контекст об'єднаної Західної Європи.

[46] Шмітт К. Духовно-историческое состояние современного парламентаризма// Политическая теология. – Москва: Канон-Пресс-Ц, Кучково Поле, 2000. – С. 170-171.

[47] Там само. – С. 171.

[48] Бедуэл Ги, История Церкви. Москва: Христианская Россия, 1996. – С. 85 .

[49] Див. там само.

[50] Бедуэл Ги История Церкви... – С. 103.

[51] Там само.

[52] Дворнік Ф. Слов'яни в європейській історії та цивілізації. – К: Дух і Літера, 2000. – С. 36.

[53] Дворнік Ф... – С. 114.

[54] Дворнік Ф... – С. 110.

[55] Щодо сучасного політичного розвитку в Україні можна зауважити, що серед національно свідомих сил зберігаються симпатії до авторитарної патріотичної влади президента. У цьому до певної міри виявляється ретроспективна ностальгія народу за недостатньо актуалізованим в історії України національним монархічним принципом, чому сприяли форми правління послідовно парламентського характеру в короткі періоди державної автономії чи незалежности. Після галицько-волинських королів XIII – XIV століть українську монархію невдало намагалися відновити двічі: гетьман Богдан Хмельницький у XVII столітті й гетьман Скоропадський у XX столітті.

[56] Слободян О. Перехідне суспільство. Важка чи легка хода?// Віче, 2003, №1. – С. 55.

[57] Дворнік Ф. ... – С. 127.

[58] Легран Эрве. Экклезиологические концепции Рима и Москвы применительно к этносу, нации, государству и поместной Церкви. Непримиримые расхождения или разногласия?//Церковь и общество. Диалог русского православия и римского католичества глазами ученых. Под ред. Ж.-И. Кальвеза и А.А. Красикова, Москва: Интердиалект, 2001. – С. 153.

[59] Гегель Г. В. Ф. Філософія історії. – С-Пб – 1993 – С.62.

[60] Телеологія особи безпосередньо визначається ментальністю як механізмом думки, присутнім на всіх рівнях свідомости людини. У зв'язку з необхідністю уточнити поняття *ментальности*, слід згадати, що французька історична школа "Анналів" середини XX ст. ввела в науку власне сам термін (М. Блока, Ж. Лефевр, Л. Февр, Ж. Легоффа, Ж. Дюбі

та інші). Під ментальністю вони розуміли спосіб пізнання ***нового й невідомого***, те, що вище ми визначили як ***стиль*** мислення, що дешифрує культурні символи через аналогію. Разом із ***парадиґмою*** ми віднесли ***стиль*** до універсальних модулів свідомости, що впливають на всі її рівні. Редукціоністська ж тенденція школи "Анналів" виявилася в тому, що вона надає перевагу груповому над індивідуальним, психологічному над раціональним. Не слід плутати цю позицію зі спільнотними симпатіями теолога Романа Ґвардіні в теорії "народу Божого", в якій ***фокусом*** актуалізації соціуму ***є особистість***. Власне латинський термін mentalis в анґломовних словниках визначається більш збалансовано і наближено до позиції Р. Ґвардіні, а саме, як "якість розуму, що характеризує окремого індивіда, або клас індивідів", або "здатність чи сила розуму", або "настанови, настрій чи зміст розуму", "спосіб думок, чи характер роздумів" (Бессмертный Ю. Л. "Анналы": Переломный этап? – Москва. – 1991. – С. 7-24). Протягом XX ст. поняття *ментальности* було пов'язане з антропологічним напрямом у філософії та науці, а отже, постійно балансувало на межі з метафізикою й теологією.

[61] Майка Ю. Социальное учение Католической Церкви. – Рим-Люблин: Издательство Святого Креста, 1994.– С. 164-165; порівняти: С. 182 і далі.

[62] Єленський В. Релігійна свобода: українська реальність і світовий досвід // Релігійна свобода і пра ва людини. Правничі аспекти. – Львів: Свічадо, 2001. – Т. 2. – С. 17-19.

[63] Vaclav Havel. A sens of the transcendent // Cross Currents, Fall 1997. – Vol. 47. – Issue

[64] Єленський В. Релігійна свобода: українська реальність і світовий досвід ... – С. 22.

[65] Маринович М. До проблеми сприйняття релігійної свободи і прав людини сучасною українською думкою // Релігійна свобода і права людини. Богословські аспекти. – Львів: Свічадо, 2000. – Т.1. – С. 10.

[66] Нагадаємо про епістемічне середовище екзистенційного праґматизму політизації етносу, тобто про діалектику зв'язку трьох рівнів актуалізації соціальної дії: професійно-морального (історично-груповий досвід буттєвих пріоритетів), інституціонального (ухвалення політичних рішень) і етично-ціннісного (самоідентифікація через традиційний етос спільноти як родини й виробничої громади). На першому рівні формується свідомість цивілізації. На другому – баланс між інтересами історичної спільноти й виробничого колективу, якого можливо досягти лише через оптимізацію політичних відносин (через механізм символічно-правової інтеграції). Третій рівень безпосередньо формує особистісні чинники індивіда. Тут людина знаходить джерело для селекції групових політичних інтересів і для фахового та морального вибору. Безпосередній вплив релігійности людини можливий тільки на третій, етично-ціннісний, рівень актуалізації соціальної дії. На

професійно-моральний та інституціональний рівні релігійність впливає опосередковано – через свідомість, яка постійно редукується ідеологіями та ЗМІ в напрямі ґностичного (абстрактно уніфікованого та утилітаризованого) розриву із традицією свого етносу. Так ***сучасна ґноза – підпорядковує, а традиція – відроджує почуття свободи (гідність).***

Але функція символічно-правової інтеграції етно-політичної свідомости вказує на іншу, біхевіоріальну, ***функцію традиційного етосу народу,*** яка постає між ідеологією та свободою.. Прямо-пропорційна залежність політичних взаємин між державою і Церквою (вищий ступінь невтручання у справи одне одного посилює зв'язок громадянського суспільства з Церквою) створює ґрунт для етнодержавотворчих ініціатив "знизу", а фактично – "згори", від свідомости особистостей.

[67] Історичне підтвердження боротьби за політичну рівновагу нації та особи можна побачити як у створенні ситуативних більшостей в парламенті на підтримку дисбалансу напрямів розвитку за рахунок якогось одного чи кількох, так і ситуативних ідеологічних кліше, покликаних прикрити моральну неспроможність влади нейтралізувати дисбанас розвитку суспільства (наприклад, опозицію "заможні–бідні"). У такій політичній грі "мафій" етно-політичні процеси набувають автономно-конфліктного характеру, зосереджуючись на відповідних партіях, громадських організаціях та Церквах і релігійних об'єднаннях. Проте функціонально-ціннісно вони в транформаційному суспільстві, як правило, слабкі, а тому функція держави (право, управління, юридичний контроль) переважає функцію нації (контроль моральної субсидіарности). Така функціонально-ціннісна перевага держави залишається слабко контрольованою елітами, які від виборів до виборів майже не змінюються і не пов'язані з етнонаціональними традиціями (особливо в політично втомлених суспільствах). Наслідком є криза моральности, скепсис і цинізм, що просотують ціле суспільство. За відсутности чіткої стратифікації суспільства (заможні за рахунок бюджету та бідні, що цей бюджет наповнюють працею) ці процеси соціально-політичної психології стають непереборними. Так з'являється нова загроза насильства з боку держави, яка перед тим проголосила принципи демократії.

Нехтування хоча б одним із рівнів актуалізації соціальної дії (професійно-моральним, інституціональним чи етично-ціннісним), як і неможливість оздоровлення гуманітарного фактору послідовно політичними й правовими рішеннями в ситуаціях закритости політичної влади для моральних та організаційних можливостей Церкви завжди призводило в історії до краху політичної системи. Так сталося з середньовічною європейською теократією, яка породила реформацію і релігійно-соціальні війни XVI століття через зневагу до світського фактору буття суспільства, і насамперед до науки та економіки. Так сталося в Речі Посполитій у XVII столітті через гребування іноетнічними релігійними традиціями. Подібне

бачимо в антицерковній політиці якобінців у Франції (XVIII ст.). Правове відокремлення Церкви від держави імператором Наполеоном зберегло для французів соціальну традицію і як Церкву, і як політичний стиль. Тоталітарний досвід нехтування морально-релігійними цінностями повторився у фашистській Німеччині та комуністичній Росії у XX столітті.

[68] Павленко Ю. В. Передісторія давніх Русів. – К.: Фенікс, 1994. – С. 185-187; 191 і далі.

[69] Старосольський В. Теорія нації. К.: Вища школа, 1998. – С. 60.

[70] Foucault Michel Les Mots et Les choses. NRF-Gallimard, 1966. – P. 355.

[71] Майка Ю. Социальное учение Католической Церкви.– Рим-Люблин: Издательство Святого Креста, 1994.– С. 164-165; 182-183.

[72] Рюс Ж. Поступ сучасних ідей. – К.: Основи, 1998. – С. 57.

[73] Пор. двофазову соціально-політичну актуалізацію тернарного інтеґрального принципа етно-політичної свідомости релігія-право-нація: "нація в собі" (передрефлективна споглядальність та "нація для себе" (власне рефлексія). Двофазовість усвідомлення означає іманентно ціннісний факт (єдність факту й цінности). Отже, символ – Не факт дійсний, але "коментар" до дійсности, факт ґносеологічний.

[74] Див. тут: Розділ 1, "Теорія політичного стилю або принципи метааналізу", Принцип 8.

[75] У політичній кризі української еліти 2007 року перевага президентського суверенітету набула переваг та морально-правової перспективи саме завдяки актуалізації всіх чотирьох ривнів самосвідомости, тобто метафізичних цінностей українського народу в інтроверсії та інтроспекції, що й визначило характер політичної тактики в контексті міжнародного права.

[76] The Thomist, 1976, vol XL, – P. 187.

[77] Через це програми західних університетів ураховують курси канонічного (звичаєвого) права як джерела форм права історичного.

[78] Павленко Ю. В. Методологічні засади теорії цивілізаційного процесу. Дис. доктора філос. Наук. – К. – 1996. – С. 44.

[79] Там само.

[80] Элиаде М. Подступы: структура и морфология сакрального //Очерки сравнительного религиоведения. Пер. с английского. – Москва: Ладомир, 1999. – С. 43-47.

[81] Історичні "поняття" обґрунтував Платон, "судження" – Аристотель, "умовивід" – теорія новочасна. Європейська технолошічна цивілізація є результатом формальної логіки умовиводу. Сучасна діалектична логіка є її плодом. Поняття й судження посіли службовий рівень функціонування, що призвело до дисбалансу в структурі свідомости людини. Водночас поняття не може не залишатися ґрунтом рефлексії. Отже сучасна культурно-цивілізаційна ситуація часто нагадує людину, яка рубає сук,

що на ньому сидить. Діалектичні закони реально елімінуються із буття, але їхнє теоретичне застосування часто залишається парадоксально неефективним, гальмуючи розвиток наукової думки.

[82] Яськів Б. І. Релігія в контексті генези української національної ідеї. Дис. к.ф.н. .– К.: – 1996. – С. 13.

[83] Гаевский Б. Философия политики. – К. – Политилогический центр КГУ им. Тараса Шевченко, 1993. – С. 91-92.

[84] Яковина О. Метафізична українська поезія другої половини XVII століття: семантико-художня парадигма. Дис. на здобуття н. с. канд. філолог. наук. – К, 2001. – С. 98-107.

[85] Минкявичюс Я. Католицизм и нация. – Москва. –Мысль, 1971. – С. 9.

[86] Там само. – С. 53.

[87] Бальтазр Ханс Урс фон. Целое во фрагменте. – Москва: Истина и жизнь, 2001. – С. 184.

[88] Шуба О. Релігія в етно-національному розвитку України (політологічний аналіз). – К. 1999. – С. 82.

[89] Колодний А., Кирюшко М., Филипович Л. Митрополит Іларіон. – Львів, 1993. – С. 46.

[90] Кресіна І., "Українська національна свідомість і сучасні політичні процеси (етно-політологічний аналіз)". – К. 1998. – С. 355-359.

Розділ 3

ПОЛІТИЧНА ОБ'ЄКТИВАЦІЯ ЦІННОСТЕЙ ЯК АНАЛОГІЯ ПРАВА

Усі демократи протестують проти дискримінації, заснованої на випадковості народження. Традиція протестує проти дискримінації, заснованої на випадковості смерти[1]

Честертон Г.К.

У попередніх розділах ішлося про загальні духовні та культурні причини політизації національної спільноти, про історичну співпрацю свідомости та ментальних схильностей етносів. Слід уточнити соціально-політичний контекст цих процесів і сучасні правові принципи їхньої організації. Тобто описати процес правової аналогії в політичній рефлексії між національним і міжнародним правом. Ідеться про символічно-правову інтеґрацію і синтез діахронічної та синхронічної релігійних модальностей свідомости, про перехід від релігійного почуття і морально-вольової норми свідомости до політичного етосу.

Плинність свідомости у часі формує якість інтенціональної політичної культури, або естетично-правову свідомість політичного (і відповідно правно-політичний етос)[2], яка через правові схильності поведінки набуває буттєвих характеристик блага й краси. Так ми розуміємо суспільну традицію, яка "протестує проти дискримінації, заснованої на випадковості смерти" і політично виявляє себе через суспільний праґматизм етносів у формі етосу-ідеї.

Потенційне життя спільноти – у збереженні та розвитку традиції, що в культурі постмодернізму, як правило, протистоїть політичній ідеології виробничого процесу колективу. Усвідомлюючи цей культурно-історичний факт, міжнародна правова спільнота в контексті Декларації Всесвітньої Конференції у Відні (червень 1993 року) та трьох міжнародних Конференцій у 1990-ті роки (Банґкок – Відень – Середземноморський Центр із прав людини) виявила необхідність розрізняти в законодавстві країн правові особливості спільноти й правові особливості колективу, без чого суспільство відчуває ментальну кризу (знижується рівень соціальної етики). Соціально-політична самобутність означає існування спільноти, права якої не є тотожними індивідуальним і колективним правам осіб.

Авторитет міжнародного права надає теорії метааналізу політики як теології політики можливість дослідження дійсного процесу інтеґрації традиційної свідомости у спільноті та ідеологічної свідомости в колективі, і далі, їхньої компліментарности у ментальності народу. Інтеґрація релігійної традиції народу, його морально-політичної семантики в сучасні касичні ідеології відкриває перспективу суспільного блага.

Теоретично цей процес можна простежити через універсальні смисли етнонаціональної історії як *критерій символічно-правової інтеґрації* сучасної політичної свідомости (критерій традиційної толерантности). Як *модуляцію символічно-правової інтеґрації* (міру етнополітичної толерантности, аналогію права). Як *механізм модуляції символічно-правової інтеґрації* (етос-ідею, перехід від етнорелігійної до етнополітичної толерантности в етосі народу). Обґрунтуванню зазначених критерію, міри і механізму дійсної субсидіарности суспільства та його інститутів присвячено цей розділ.

Політизація етносів є симптомом офіційного обмеження релігійно-правової свободи громадян. Етнорелігійна свідомість постає тут формою праґматичного самовідновлення онтологічної (пов'язаної з релігією) та екзистенційної (пов'язаної з соціалізацією) гідности. В поліетнічних державах політизація етносів набуває ознак соціальної хвороби через недоліки правничої системи та політичних інститутів, що має наслідком обмежену

леґітимність влади, її кризу у формі боротьби кланово-корпоративних груп, які постійно перерозподіляють між собою владу й матеріальні ресурси. Формальні переваги президентської чи парламентської влад при цьому залишаються ширмою для потенційних виборців. Ведеться прихована боротьба з potestas in populo через маніпулювання синтетичними цінностями політичної свідомости: ритуалом-справедливістю, традицією-звичаєм, авторитетом-правом, ієрархічною універсальністю влади. Шляхом маніпуляцій ідеологічною упередженістю відбувається підміна цінностей.[3]

Головна проблема такої держави – кадрова політика. Але остання є наслідком схильностей до поєднання свідомости й ментальности в особливій структурі, що має джерелом визначені вище критерій, міру й механізм субсидіарности суспільства та його інститутів. Визначимо структуру взаємодії свідомости й ментальности відповідно у трьох елементах – політичний фактор (критерій духовно-культурної пам'яти), прагнення добра (міра аналогії права), професіоналізм як ініціатива й самодіяльність (механізм прагматичного ідеалізму як етос-ідея).

Свідомість факту, добра й ініціативи не виховується критерієм, мірою і механізмом ментальности як схильностями людини до добра й ініціативи. Свідомість актуалізується через ідеальні уявлення про схильності поведінки на передрефрективному етапі інтенції у формі синкретизму етосу-ідеї. Це – синтез духовної (літургія) й культурної історичної пам'яти народу, що діє в особі чи спільноті. Як прагматична ідея синкретичний етос спільноти здатен кориґувати виробничо-колективний ідеалізм. Синкретичний етос – це ідеалізм, що не нав'язується згори, від державної ієрархії, а працює на звичаєвий характер місцевого права sui generis, з яким влада зобов'язана рахуватися, тобто враховувати цей синкретичний етос (ідеалізм) в національний ідеології та в об'єктивному праві.

Національний фактор у суспільстві починає діяти за умови призначення на ключові посади в трьох гілках влади людей з подібним синкретичним етосом, який і визначає національну ідею за підтримки громадських організацій (спільнот) через осмислення політичного процесу інтелектуалами і через моральний

контроль традиційної Церкви. Це – справжня двовекторність субсидіарного суспільства.

§ 3.1. Традиція як перспектива держави й конституційного механізму (методологічні передумови).

3.1.1. *Причини послаблення міри суб'єктивности правничих систем.* Пошукаємо причин неузгодженості історично-групової модальности, політичного стилю та етнорелігійної інтенціональної субкультури. Синкретичний ідеалізм інтенціональної субкультури (у тому числі й літургійний обряд, пояснений в містаґогіях) формує схильності людини до того чи іншого стилю (правових аналогічних контекстів) політичної поведінки в алґоритмі історично-групової модальности. Зрештою, підстави для довіри між державою і Церквою в суспільстві завжди зберігаються, оскільки формуються історично на ґрунті масової релігійно-соціальної психології, як у синтезі етногенези й релігії. Це засвідчує історико-групова модальна формула Ричарда Нібура "релігійно-правові опозиція–конкордація–синтез-контрадикція–реформізм". *Кожна етнічна традиція містить у собі якийсь елемент цієї формули. Кожна національна традиція сполучає кілька елементів тієї самої формули.* Ці елементи неможливо кореґувати політично. Проте така можливість зберігається у процесі актуалізації цих елементів історико-групової формули через колективно-особистісну модальну формулу *"воля–свідомість–етногенеза–цінності–право"*. Останнє означає актуалізацію свідомости в етосі (синкретичного ідеалізму в поведінці через аналогію права) як психологічну основу наближення народу до влади через символічно-правову інтеґрацію. Відновлюється potestas in populo.

Аналітична діяльність інтелектуалів може визначити ступінь протистояння аналогічного й позитивного компонентів політичної свідомости особи й колективу через сталі цінности спільноти (метафізичні цінности самопізнання) в контексті творення й аналізу аспектуально-політичної парадиґми етнорелігійного. Зазначені підстави можна віднайти і в нормах

міжнародного, і в нормах національного конституційного права, за умови створення останніх на основі історичного права народу.

Сучасні кодекси позитивного права часто постають малоефективними в питаннях громадянської свободи саме тому, що недооцінюють виховної політичної ролі чи то звичаєвого й природного права, чи то історичних форм національного права (якщо такі існували у середньовіччі як джерело майбутньої політичної толерантности[4]).

Виховна роль історичного права криється у змісті колективно-особистісної модальної формули. Відповідно до переважаючого у формулі стилю (схильностей) аналогічного мислення (мовної просодики й тропів, зафіксованих текстами), вона тяжіє до того чи іншого алґоритму історично-групової модальної формули. Контекст формування стилю аналогічного мислення в політичній думці (контекст правових аналогічних контекстів) – конфесійна етнонаціональна релігійна культура (інтенціональна субкультура). Особливе значення для теорії метааналізу політики мають характеристики передрефлективного етапу інтенції – історично-синкретичний ідеалізм, що формує уявлення про ментальні схильності політичної поведінки, який можна назвати "власне етосом-ідеєю", національним етосом-ідеєю. Семантичний розрив синкретичного ідеалізму і народного етосу, або розрив між етосом-ідеєю й національним етосом, залежить від стилю аналогії права (стилю аналогічного мислення в політичній думці). Отже, політичні цінності народу – це стиль аналогії права як сила аналогічної дійсности (адекватність) політичного рішення і політичного процесу. Приклад таких стилів аналогії права ми пропонуємо в цьому розділі на матеріалі конституцій пострадянських країн Прибалтики.

Отже, для того чи іншого етносу чи народу неможливо свідомо обирати за допомогою еліт, наприклад, синтез чи реформізм як стиль політичної норми й дії. Можливо лише скореґувати наголоси між аналогічними й позитивними компонентами думки й обрати найбільш адекватний історично-синкретичному ідеалізмові свідомости стиль аналогії права, який вказує на історико-групову модальну формулу, тобто на стиль, історично спільний для групи народів, але сформований на ґрунті певної

етнорелігійної інтенціональної субкультури.[5] Поза такою аналітичною діяльністю творчих еліт (а не влади) правничі системи послаблюють дію суб'єктивного права й ускладнюють процеси демократизації на шляху до субсидіарної політики.[6]

Сьогодні право на політичний захист людиною своєї онтологічної та екзистенційної гідности визначається як міжнародними нормами релігійної свободи, так і національними конституціями. Конституції визначають синтетично-правові наслідки аналізу традиції церковно-державних (суспільно-державних) відносин, а міжнародні правові документи – синкретизовані етичні норми-орієнтири для національних конституцій. Стосунки між синтетизмом національного законодавства як політичною логікою поведінки та синкретизмом міжнародного звичаєвого права (неписаних принципів) як етикою (інтенціональною метою правової норми), – такі стосунки постають формою динаміки норм права на національному рівні і сприймаються як аксіома, що не потребує політичної ратифікації.[7]

В естетиці правової поведінки та в етиці інтенціональної культури слід шукати аналогічних і позитивних компонентів, відповідних до того чи іншого алґоритму історико-групової модальної формули. А відповідно до властивостей динаміки правових норм (які розглянемо у § 3.2. цього розділу) слід пам'ятати, що чим менше укладачі національно-державних конституцій усвідомлюють історичну роль релігійного фактору в політичних процесах свого суспільства, тим більше вони вдаються до звичного аналітизму, який є абстрактним, позбавленим синкретичного (не аналітичного) ґрунту довіри до світовідчуття народу. Довіра до світовідчуття народу, якщо погодитись із К. Ґірцем, означає можливість угадувати значення, оцінювати здогади, виводити інтерпретуючі висновки з найвдаліших здогадів у дослідженні синкретичного ідеалізму й у процесі аналогії права, але не відкриття Континенту Смислу і не картографування його мертвого ландшафту, тобто не у створенні суб'єктивних ідей як політичних ідеологій. У трансформаційних суспільствах конституції "балакучі" саме через відсутність неформального етичного субстрату інтерсуб'єктивної поведінки,

здатного забезпечити потяг до гідного життя в суспільстві. Це приклад порушуваности зазначених модальних формул у політичній свідомості еліт, відсутности метаправових принципів канонічного права у свідомості та неписаних принципів міжнародного права у ментальності.[8] Це приклад зневаги або неуваги до конфесійної інтенціональної субкультури[9].

Відновлення адекватности суб'єктивної та об'єктивної модальностей політичної думки можливе тільки єдиним шляхом: через урахування в національному законодавстві міжнародних норм релігійної свободи як обов'язкових, тобто і як принципів, і як регуляторів політичного етосу. Не існує кращого способу обмежити самоуправство політиків, які, за відсутности моральнісного (синкретичного) світовідчуття, гребують синтетичними цінностями справедливости (ритуалу), звичаю (традиції), права (авторитету) і влади (універсальности). Тобто гребують рівновагою етичного й естетичного в політичній свідомості мас, так само як і у власній свідомості, а отже, рівновагою схильностей політичної поведінки та їхнім усвідомленням. Це означає, що еліта не прагне до духовного самопізнання, до усвідомлення традиційного етосу народу, а отже, фактично не є елітою. Як наслідок, народи політично втомлюються через зневіру у справедливості.

3.1.2. *Діалог об'єктивного та суб'єктивного в політичній свідомості*. Природнім принципом виховання політичного мислення як єдности етичного й естетичного у свідомості постає діалог між світом і людиною, за умови, що такий діалог має бути загальним і виконувати універсальну функцію соціального орієнтиру (тобто влада має бути посередником-організатором такого діалогу). Отже, постає необхідність уточнити, що таке *діалог об'єктивного та суб'єктивного як загальний принцип та універсальна функція етнополітичної свідомости*. Сучасна порівняльна соціологія має три відповідні дослідницькі школи: інституційного дизайну (конституційний аналіз), соціально-економічних факторів (зростання багатства, освіта тощо), соціально-культурних факторів (вплив звичаїв на національні особливості політичних систем). Наше дослідження наголошує на соціально-культурних факторах інституційного розвитку

політичних систем, але з урахуванням усіх інших відомих факторів, які схематично було узагальнено в аспектуально-політичній парадиґмі етнорелігійного.

3.1.3. *Вплив інституційного дизайну на політичний етос.* Аспектуально-політичний рівень права ми визначили як найбільш синтетичний, тобто наближений до політичної організації суспільства. Тому виникає потреба почати аналіз із впливу міжнародно-етичної відповідности національних конституцій (міри етнополітичної толерантности) на якість інституційних структур, на загальний критерій і механізм моральної субсидіарности (взаємодовіри) суспільства та його інститутів

Сильним моментом континуального підходу[10] в правовій науці є можливість виявити на тому чи іншому національному ґрунті вплив традиційної, у тому числі й секулярної, культури на правове реґулювання релігійної свободи. В результаті стає зрозумілим, що кількасотрічний розвиток релігійного права (від XVII ст.) в західному світі створив рівновагу релігійних і секулярних прав у політиці через творення загальноприйнятних міжнародних правових документів. Ці документи у XXI ст. покликані до певної міри заступити собою історичну роль звичаєвого права народів, за якого релігійний звичай та авторитет (а не політичний володар) переважно впливали на форми права та юридичну практику (факт історії європейського права).

З другого боку, розвиток міжнародних документів стосовно релігійних прав і свобод яскраво демонструє повагу як до індивідуально-особової, так і до спільнотно-колективної та народно-групової форм релігійної самореалізації. Індивідуальна і колективна форми свідомости відповідають формулі *"воля – свідомість – етногенеза – цінности – право"*, а групова форма свідомости – діахронічній історично-спільнотній модально-правовій формулі *"релігійно-правові опозиція–конкордація–синтеза–контрадикція–реформізм"*. Методична взаємозалежність зазначених формул цілком відповідає взаємозалежності етичного й естетичного в етно-політичній свідомості. Колективно-особистісна модальна формула виявляє релігійно-етичну синкретизовану традицію, що формувалася на ґрунті літургійної практики церкви, а історично-групова модальна формула –

релігійно-естетичну синтезовану традицію античности і місцевого християнства (Ричард Нібур називає це синтезою Аристотеля і Христа[11]). Так виникають логічно-історичні підстави для моделі:

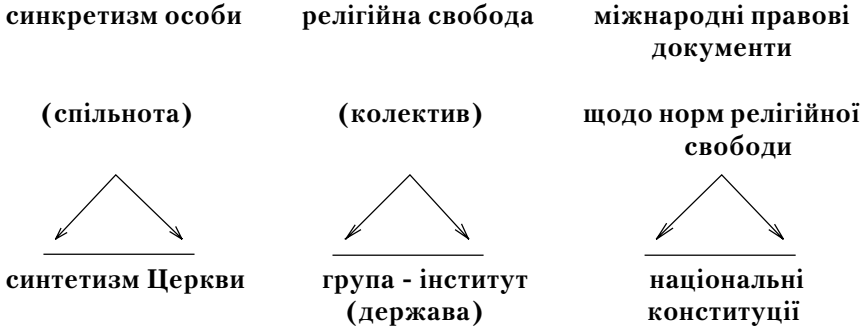


Схема 1.

Суб'єктивні фактори на схемі визначають системні зв'язки між об'єктивно існуючими структурними елементами, свідомісними й інституціалізованими. Аналізуючи історичний матеріал, отримуємо можливість використати схему-модель 1 у протилежному напрямі: від міжнародних правових норм і національних конституцій до статусу релігійної свободи в церковно-державних стосунках і, нарешті, до джерела релігійно-політичних реалій – синкретично-синтетичних характеристик особистісної, спільнотної та групової свідомости в політичній культурі народу.

Такий підхід уточнює концептуальні питання, сформульовані сучасною наукою у зв'язку із захистом релігійних прав людини й допомагає обмежити кількість альтернативних відповідей на ці питання. Так, наприклад, Девід Літтл у своїх ґрунтовних дослідженнях на тему захисту релігійних прав приходить до висновку про безпосередній зв'язок між релігією й політикою в сучасному світі, але робить лише побіжне зауваження щодо механізму цього зв'язку[12]. Як наслідок, його цікаве дослідження закінчується загальним запрошенням бути уважнішими до

етнорелігійних чинників, плануючи політичні процеси. Причини концептуально редукованого підходу Літтла криються в його теоретичних засадах, а саме, в послідовно веберівському нерозрізненні "етнічного" й "національного" як "суб'єктивного", "уявного", хоча й соціально відмінного на рівні свідомости[13]. Оскільки поняття етнічного й національного безпосередньо пов'язані зі свідомістю і ментальними схильностями, виникає потреба точного їх розмежування, що допоможе виявити критерій і механізм толерантности в політичній свідомості через міру етнорелігійного уявлення про ментальні схильності поведінки, які Вебер абсолютизував.

3.1.4. *Нація як функція діалогу зі світом. Епістемічна роль літургійної практики на шляху до компліментарности "етнічного – національного"*. Визначена попередньо аспектуально-політична парадиґма етнорелігійного розкриває основну функцію етносу – функцію діалогу зі світом, яку ми називаємо словом "нація". Ця функція, власне, й породжує універсальність влади політичної як ієрархії і права. Відповідно можна сказати, що свідомість нації як об'єктивний фактор (на противагу національній ментальності, тобто суб'єктивному фактору) творить правове кореґування етнорелігійної традиції в напрямі міжетнічної толеранції (творить міру етнополітичної толеранції). Це означає, що як етнічна, так і національна традиції мають своїм змістом буттєву повноту як ментальні схильності, інакше ці поняття не пов'язували б людей зі світом, тобто не мали б практично-релігійного, правового значення.

У такій пов'язаності об'єктивне отримує перевагу над суб'єктивним у людській екзистенції, що забезпечує історичну адекватність сторін у діалозі. Йдеться про двовекторний принцип пов'язаности у формі діалогу "світ – людина", коли сторони є рівними, але ініціатива діалогу – на боці людини як істоти свідомої[14]. *Традиція, власне, і є "ініціативою" людини в такому діалозі*. "Рушієм" же ініціативи постає прагнення перемогти смерть, свідомістю якої володіє тільки людина. Впевненість у перемозі над смертю є найбільш універсальним буттєвим фактором релігійного Об'явлення, що соціально-політично трансформується і діє в історії як ідеал спільного блага.

Соціологія проголосила перемогу над смертю в пам'яті поколінь, вивівши її з правового контексту, без якого вона не існує в церковній традиції. Отже, спільне благо суспільства в соціології отримало незалежне від права буття. Але спільне благо є метафізичною перспективою будь-якої групи людей, спільноти чи особи, тобто не може усвідомлюватися за межами релігійно-правової традиції (тільки ідеологічно).

Відповідно толерантність як норма права, а не ідеологічна опозиція, постає провідним принципом соціального життя як загальний критерій, пов'язаний із духовною та культурною пам'яттю народу. Синтез останніх утворює ідеалізм свідомости як національну ідею-етос. Міра етнорелігійної толерантности через звичаєві норми правової толерантности (етнічне) формує уявлення про схильності політичної поведінки, національну етос-ідею (про національне і націю як функцію етносу-народу).

Цей процес болісний і супроводжується численними формами насильства.[15] Але історично – це об'єктивно позитивний процес "видужання" людства від свідомости "свій – чужий", що забезпечується ментальним механізмом переходу від етнорелігійного до етнополітичного, від спільноти до колективу, від традиції до ідеології, від синкретизму до синтетизму.

Так розуміння "етнічного – національного" втрачає ознаки опозиції, але не стає категоріальною єдністю, оскільки починає актуалізувати компліментарність (форму політичної толерантности), яка не просто "терпить" протистояння, а прагне перетворити його на співпрацю, спочатку – через діалог як ментальну схильність, а не примус. Епістемічно цей процес пов'язаний із літургійною практикою певної релігії. Адже будь-який літургійний акт покликаний динамікою думки і почуття творчо поєднати те, що на рівні культури здається непоєднуваним.

У сучасному політичному житті формою компліментарности (як поняття породженого історично літургією) в ідеалі постає двопалатний парламент республіканської демократичної системи. Зважаючи на те, що нижня палата формується до певної міри стихійно, а верхня – більш організовано, набір життєво необхідних суспільству опозицій постає в нижній палаті. Тому компліментарна функція верхньої палати полягає у відборі

позитивно динамізуючих розвиток суспільства опозицій нижньої палати та у відкиданні всього іншого. У цьому, власне, і є буттєва повнота політичного діалогу "людина – світ". Говорячи про двопалатний парламент, ми лише прагнули наголосити на принципі "буттєвої повноти", який можна віднайти в будь-яких адекватних діалогу "людина – світ" політичних системах і яка об'єктивно формується на ґрунті історичної літургійної практики в еклезіологічному контексті (див. теологічний аспект аспектуально-політичної парадиґми).

Історичний перехід етносу в націю ґрунтується на релігійній традиції, відбувається через право і наповнює діалог об'єктивного із суб'єктивним у свідомости людини прагненням не відкинути, а зрозуміти іншого. Так формується етос народу як системи етносів. Це джерело соціально-політичної толерантности. Джерело, яке формується літургійною практикою. Адже літургія – це спільнотно-харизматична форма спілкування між людьми на ґрунті релігійних символів справедливости. Вона покликана за допомогою спільного духовно-релігійного авторитету творити духовну і спільнотну єдність у розмаїтті. Можна сказати, що компліментарність – літургійний принцип, який вдруге було відкрито як метод у фізико-математичних науках першої третини XX століття. А звідти компліментарний метод уже перейшов до наук соціальних.

Нестача культурної та політичної компліментарности в сучасному суспільстві призводить до так званої політизації етносів, або актуалізації "екзистенційного праґматизму". Ось чому літургійний аспект еклезіології як теоретичної форми церковної практики постає таким важливим у теорії метааналізу політики і є концептуальною основою теології політики. Теорія метааналізу політики виявляє системні зв'язки між ієрархією і правом у державі. Теологія політики кореґує ієрархічно-правові зв'язки через уточнення стратегічних напрямів політичних рішень, через удосконалення політичної тактики в процесі символічно-правової інтеґрації як внутрішньої і зовнішньої субсидіарної свідомости народу-нації.

З урахуванням сказаного про роль теології в процесі різних форм соціалізації особи, спільноти й групи можна безпосередньо

переходити до визначення термінів "політизація" і "деполітизація" у зв'язку з поняттями "етнорелігійного" та "правової норми".

3.1.5. *Структура процесів політизації та деполітизації етносів, або етнополітична актуалізація релігійних типів.* Ідеться про загальний критерій субсидіарности як міри ментального праґматизму етносу. Тут маємо на меті поглибити динамічні характеристики взаємодії міжнародного (синкретичного, суб'єктивного) та національного (синтетичного, об'єктивного) права як загальний критерій політичної толерантности народу. У пошуках національної синкретичної модальної колективно-особистісної формули "воля–свідомість–право–етногенеза–влада" ми відокремили з методичних міркувань широке і вузьке розуміння релігійного фактора в політиці. Синкретичність зазначеної формули передує синтетичності національного права, оскільки формується у свідомости на передрефлективному етапі інтенціональної культури, створюючи на основі поняттєвого споглядання універсальних смислів етнонаціональної історії уявлення про ментальні схильности політичної поведінки. Уявлення про схильності кореґуються метаправовими принципами канонічного права у свідомости й актуалізуються як схильність до орієнтації на неписані принципи міжнародного права у ментальності. Пошук основних засад релігійної свободи в міжнародних правових документах вимагатиме синкретичного (широкого) погляду на поняття релігійного. Це зумовлено певними закладеними у правові документи концептуальними опозиціями.

Девід Літтл виокремлює три такі опозиції: 1) поняття "релігійні права", відповідно до міжнародної юридичної практики, він пропонує розширити поняттям "свобода думки й фундаментальних переконань"; 2) поняття "релігійна нетерпимість" уточнюється через поняття "дискримінація" за допомогою синонімів: нетерпимість – ворожість, дискримінація – упередженість; 3) поняття "особистісної (індивідуальної), спільнотної (колективної) та групової (етнонаціональної) релігійної свободи" розширюється опозицією "публічне – приватне"[16]. Тільки через таке розширення й уточнення концептуальних питань, вважає

Д. Літтл, можна простежити, з одного боку, роль переконань (етнічне й національне у структурі політичного), а з другого боку, співвідношення релігійности й націоналізму в політичній свідомости[17]. Проте посилання на Д. Літтла для нас не є принциповим, оскільки мета нашого дослідження суттєво різниться за обсягом понять і категорій, за змістом і структурою.

Ми починаємо аналіз від національних конституцій трансформаційних посттоталітарних суспільств, які цікавлять нас, насамперед, як синтез синкретичних (широких) положень міжнародних правових документів, що сприяють захисту й розвитку особистісної та громадянської гідности. Саме синкретичність надає міжнародному праву, яке реґулює релігійну сферу, статусу "звичаєвого", тобто такого, що не потребує ратифікації і є обов'язковим до виконання, оскільки включає універсальні критерії сумління й справедливости – неписані принципи права, метаправові принципи, те, що складає внутрішню форму поняття "права людини" (див. розд. 5 і 6).

Синкретичність універсальних критеріїв-принципів простежується в усіх міжнародних документах із прав людини, серед іншого, і з релігійних, етнічних, расових, культурних прав. Усі автори однозначно погоджуються, що для правового забезпечення релігійної свободи неможливо забувати про єдність і неподільність етнічних, культурних, політичних і релігійно-традиційних цінностей. При цьому правові обмеження стосуються в принципі лише релігійної практики, або сповідування, і ні в якому разі не *можуть бути застосовані до теоретичних переконань, які не мають виходу на практику.* Тобто міжнародне право обмежує ментальні схильності, але не релігійну свідомість.

Ментальність є генетичною формою поведінки людини. Релігійна свідомість як ідеальна форма використовує ґенетику через норми права. Моральні вимоги релігії входять у конфлікт зі звичаєвим буттям людини. Норми права через волю людини постають в історії "акомодацією", компліментарним методом узгодження ідеалізму й праґматизму, між релігійно-культурної свідомости і генетики. Синкретична звичаєвість міжнародного права – це внутрішня форма сучасного юридичного поняття "права людини". Накладаючись на ґенетичну ментальність народу,

розуміння поняття "права людини" може бути різним у різних народів. Так виникає політична напруга між національною традицією і національною конституцією, між Церквою і державою, між релігією і політикою, між правовою (нормотворчою) семантикою і політичним змістом поняття "права людини".

Історична неперервність норм права Церкви і народу – фундамент масової політичної культури, без якого будь-яка соціалізація постає руйнівним фактором, класичним ідеалізмом, тобто ідеологією, а не традицією. Відповідно народи, в яких історично було відібрано право на суверенну державність, перебувають у гіршому геополітичному становищі, ніж народи, що вперше пробудилися до свідомости політичного суверенітету.

Достатньо повний перелік питань, відповіді на які охоплюють усі можливі соціальні наслідки релігійного статусу особи, спільноти й групи, подає у своєму дослідженні Натан Лернер. Він пропонує критичний огляд усіх причетних до релігійної свободи документів ООН від її заснування до сьогодення, з огляду на основні міжнародні проблеми, що постали протягом другої половини XX століття. Таких проблем, або питань, юридичного характеру він виділяє сім (аналогічно назвемо їх вольовими алґоритмами):

– Відмінності між індивідуальними та колективними правами осіб; права груп; природа заснованих на релігії об'єднань чи спільнот.

– Взаємодія між свободою сумління, свободою вираження релігійних почуттів та переведенням їх у форму культу (практику).

– Статус релігійних святинь.

– Взаємовідносини релігії та карного права.

– Проблеми блюзнірства, прозелітизму та навернення; обмеження та порушення в цій сфері.

– Упередженість щодо окремих груп.

– Суперечності між захистом релігійних прав та іншими свободами.

З огляду на системно-історичні зв'язки між релігією, правом і політикою, що ми їх простежили у другому розділі, можемо стверджувати, що зазначені сім питань Н. Лернера містять у собі

не лише правову семантику, а й політичний зміст (вольові алґоритми) як внутрішню форму поняття "права людини" і тому безпосередньо впливають на політичні процеси й соціальний статус політичних інститутів (ідеології, преси, урядових та неурядових організацій). У переліку проблем міжнародного права помічаємо єдність суб'єктивного й об'єктивного, ментальности й свідомости, взаємозворотній процес пізнання, що в науці характеризує методологічний реалізм.

Це підтверджується практичним правовим і політичним впливом міжнародних документів на внутрішні законодавства окремих країн у царині захисту різноманітних меншин. І саме тому, що такий вплив сьогодні ще є недостатнім, постає наукова проблема вивчення впливу міжнародного звичаєвого права ("прав людини") на національні конституційні системи, а останніх – на чутливість державно-церковних і державно-релігійних відносин.

Трансформаційні посттоталітарні суспільства та їхні держави – найбільш чутливий на початку XXI століття соціальний матеріал для аналізу зазначених проблем. Єдиним (хоча й потужним) прогресом у системі захисту релігійних прав людини на сьогодні є *Декларація* (тобто необов'язковий документ) *1981 року про викорінення всіх форм нетерпимости й дискримінації на підставі релігії чи переконань*.

У такій ситуації певним рухом уперед можна вважати домовленості між окремими державами та головними церквами, релігіями чи релігійно орієнтованими спільнотами (наприклад, Конкордати католицьких країн з Ватиканом або угода 1994 року між Святим Престолом і Державою Ізраїль, яка вплинула як на дипломатичні відносини, так і на релігійні права). У таких процесах можна бачити поступове визнання групових релігійних прав (спільнот, колективів, етносів), які тривалий час нехтувалися міжнародною спільнотою, на користь прав індивідуальних за часів після нацистської політики у Другій світовій війні.

Національні конституційні системи особливо впливають на регулювання рівноваги між забороною розпалювати ненависть проти релігійних груп (ст. 20 Міжнародного Пакту про громадські й політичні права 1966 року, далі МПГПП – Авт.) та свободами

слова й об'єднань, що захищаються місцевим законодавством. Як наслідок, на міжнародному рівні вже простежується тенденція розуміння того, що *основні суспільні цінности, які формуються історично на ґрунті екзистенційного праґматизму етносів, потребують захисту від зловживань свободою слова й об'єднань*. Тобто міжнародне право намагається захищати релігійну свідомість від місцевого політичного етосу. А разом із тим – захищати свідомість будь-якої за соціально конструктивним характером меншини.

Схиляється міжнародна спільнота в межах прийнятного міжнародного правового мінімуму (звичаєвого міжнародного права, "прав людини") й до толерування "культурного релятивізму" в його опозиційності до "правового універсалізму". Останнім часом було сформульовано три близьких між собою позиції щодо цього питання: Віденська конференція з прав людини 1998 року підтвердила "універсальну природу людських прав і свобод як таку, що не підлягає сумніву[18]. Дещо раніше Підготовча зустріч Всесвітньої конференції з прав людини в Банґкоку (квітень 1993 року) дала більш широку формулу: визнаючи універсальну природу людських прав, слід "мати на увазі" національні та релігійні особливості, а також різноманітні історичні, культурні та релігійні обставини[19]. Проте найбільш послідовну формулу запропонував Середземноморський Центр із прав людини: зміцнення універсальности прав людини шляхом урахування "культурних, мовних та релігійних відмінностей"[20].

Міжнародне право визнає, що релігійна традиція і політична практика скрізь ідуть "рука в руку". Шлях інтеґрації можна визначити так: від політичних реалій права в контексті аспектуально-політичної парадиґми етнорелігійного (незалежно від теоретичного усвідомлення) до власне релігійної традиції і наступний пошук оптимізації політичних процесів на ґрунті ідентичностей як екзистенційного праґматизму етносів з урахуванням державно-релігійних відносин.

Такою постає структура процесів політизації і деполітизації етносу і народу в контексті динаміки національних норм права, конфесійної традиції та звичаїв управління в державі. Відповідні процеси можна назвати також "політичною актуалізацією релігійних типів"[21]. Сама актуалізація як ступінь інтеґрованости

ідеалізму і ментальних схильностей відбувається через правове уявлення про якість життя, яке М. Вебер сприймав як "суб'єктивну уяву" життя, тобо не відділяв етичні схильности від правового ідеалізму свідомости. Ідеологічний розрив історичного зв'язку метафізики й етосу (традиції думки й поведінки) викликає політизацію групи.

Правильно поставлений політичний діагноз і відповідні методи відновлення рівноваги між етичним та естетичним в інтенціональній культурі народу творять процеси деполітизації. Символічно-правова інтеґрація зменшує у масовій політичній свідомости ідеологічні розриви між цінностями етносу і народу і наближає свідомість еліти до свідомости народу.

Розглянемо національні конституції як естетичний феномен, пов'язаний морально-етично з універсальними нормами релігійної свободи. З метою максимального зменшення релятивного фактору права, звернемося до загальновизнаних норм права міжнародного.

§ 3.2. Динаміка норм права як підстава справедливости в політичному етосі (національні конституції та міжнародні норми релігійної свободи).

Огляд правових норм релігійної свободи в національних конституціях трансформаційних країн методологічно вимагає концептуального забезпечення процесу політизації та деполітизації різноманітних етнічних, релігійних, культурних тощо груп, які не формально, а реально перетворюються на відповідні політичні чи економічні меншини. Постколоніальна практика створила соціальний прецедент, коли етнорелігійна група, що отримала нову чи відновила історичну державність, будучи демографічною більшістю, з огляду на затяжні попередні процеси асиміляції чи геноциду постає політично й економічно кадровою меншиною.[22]

Ситуацію, коли етногенетична більшість почувається політичною чи економічно-фінансовою меншістю через брак кадрів, породжує безліч соціальних проблем. Політична еліта наполегливо починає шукати концепцію справедливости для власного народу. Зрозуміло, що економічні концепції залишають

гуманітарні концепції в тіні. Джон Роулз зауважує, що "всяка концепція справедливости вимагає, щоб, коли соціальні умови зміняться, залежно й мінялася належна рівновага правил. Немає нічого священно-недоторканного в існуючій рівновазі, навіть коли вона правильна... норми здорового глузду посідають підпорядковане місце."[23]

Визнання на рівні ООН вищости права на захист традиції над правом на свободу слова й об'єднань свідчить про розуміння міжнародною спільнотою історичної ролі для людини, етносу і людства релігійних реалій і, відповідно, метаправових принципів (розд. 5). Відповідні декларації та конвенції ООН свідомо не подають визначення поняття "релігія", розуміючи під ним, насамперед, трансцендентні традиційні нормотворчі переконання, але також і будь-які інші переконання (теїстичні, атеїстичні, аґностичні), тобто трансцендентальну за Кантом, єдність норми й дії у свідомості. Тому міжнародні правові обмеження стосуються лише практики зазначених переконань, але не самих переконань як таких. Коли свобода слова, яка захищається національною конституцією, порушує ґенетичні й історичні права певної групи (як правило, політичної чи економічної меншини), міжнародне право передбачає корекцію відповідних конституцій і законодавств з огляду на захист традиції, а також безпосередній захист на рівні міжнародних правничих організацій.

3.2.1. *Вплив конституційного принципу на суб'єктивну міру права*. Отже, перший методологічний орієнтир – політизація і деполітизація етнорелігійних груп. Другий орієнтир полягає в правовому полі: конституційні положення повинні породжувати суб'єктивні права, які можуть бути захищені в суді. В останньому полягає соціально-політична природа реальних прав і свобод, яка, отже, ґрунтується на діалозі об'єктивного й суб'єктивного (закон – суб'єктивне право). Конституційні положення, які не породжують суб'єктивних прав осіб, спільнот і груп, залишаються вербальною бутафорією квазідемократичних держав. Саме через такий механізм у посттоталітарних суспільствах продовжується політика обмеження прав людини з певних політичних чи економічних міркувань.[24]

Прискорити штучно культурно-політичні процеси в бік правової універсальности – означає відродити принцип тоталітарного мислення в політиці. Водночас сьогодні вже відомі шляхи якщо не прискорення, то "пом'якшення" економічного розвитку через введення універсальних релігійних цінностей у бізнес.

Морально-економічні важелі різних релігійних систем постають вагомим соціально-політичним змістом, що доповнює на національному ґрунті міжнародні економічні санкції-критерії. Такий соціально-політичний зміст є настільки адекватним ідентичності народу, наскільки адекватними щодо національних цінностей (традиції) постають норми права. У цьому факті – зв'язок між теорією метааналізу політики і теології політики.

3.2.2. *Співвідношення міжнародних та національних конституційних норм релігійної свободи*. Міжнаціональну динаміку (адекватність, чутливість) норм права й державно-церковних взаємин буде простежено в наступному параграфі. Тепер нашим завданням є виявити загальну схему відповідностей міжнародних норм релігійної свободи й конституційних національних норм у контексті трьох основних напрямів аспектуально-політичної парадиґми етнорелігійного: інституційного дизайну (структурна визначеність інститутів), соціально-економічного та соціально-культурного.

Зазначені основні три напрями аспектуально-політичної парадиґми характеризуються відповідними чотирма типами правових норм та їхнім співвідношенням у національних конституціях: нормами-поняттями, нормами-цілями, нормами-принципами та нормами-регуляторами. Їхнє співвідношення ми будемо називати юридичними аспектами символічно-правової інтеграції політичної свідомости.

Отже, сім проблемних питань (вольових алґоритмів) Натана Лернера щодо релігійної свободи, які він виділив у документах ООН, отримують у національних конституціях відповідь за допомогою сформульованих понять, цілей, принципів та конкретних регуляторів політичної поведінки.

Відповідні різновиди правових норм національних конституцій для актуалізації в політичному процесі слід методично обмежити провідними юридичними аспектами, які, так чи інакше,

впливають на державно-релігійні та державно-церковні взаємини. Насамперед це:

1) правовий статус людини й громадянина – соціально-культурний контекст: норми-принципи;

2) сутність громадянського суспільства, яке моделюється конституцією – соціально-культурний контекст: норми-поняття;

3) форми політичного режиму, державного правління й устрою – інституційний дизайн: норми-цілі;

4) національно-культурне функціонування державности – соціально-економічний та соціально-культурний контексти: норми-регулятори;

5) сутність, зміст і форми народовладдя – інституційний дизайн у соціально-культурному та соціально-економічному контекстах: норми-поняття як регулятори;

6) визначальні принципи й механізми реалізації державної влади в центрі й на місцях – інституційний дизайн: норми-принципи як регулятори;

7) системи самоврядування та їх співвідношення з державною владою, організація судової влади – інституційний дизайн у соціально-економічному й соціально-культурному контекстах: норми-цілі як регулятори.

У переліку юридичних аспектів провідним постає той, норми якого мають регулятивну цінність, тобто четвертий аспект – національний фактор функціонування державности як побудований на апріоних ментальних схильностях до норм і дій, що визначають поняття, принципи й цілі. Відповідно правові поняття, цілі та принципи мають бути адекватними до реалій аспектуально-політичної парадиґми етнорелігійного. Йдеться про те, що норми-поняття, норми-цілі та норми-принципи слід застосовувати в юридичній практиці також і як норми-регулятори, тобто як синтетичні категорії, які можуть бути синкретизовані у процесі символічно-правової інтеграції через метаправову дійсність (спільнота, пам'ять, традиція) і неписані принципи міжнародного права. *Коли поняття, цілі й принципи стають регуляторами наших дій, відбувається якісне зростання професіоналізму, а отже, механізму переходу від уявлення про*

схильності політичної поведінки у свідомості (етосу-ідеї) до національного етосу в ментальності.

Так співдіють у національному етосі критерій, міра і механізм субсидіарности як міжнародне право, право sui generis та юридичні аспекти національної конституції. Завдання морального принципу субсидіарности – рівновага свідомости й поведінки, норми й дії, політичних рішень еліти й очікувань народу. Відповідно судова, конституційна і політична реформи в державі мають інтеґральний характер, тобто природно не здатні бути актуалізованими почергово у часі. І саме ці реформи передують усім іншим, забезпечуючи їх.

Без морально-традиційної оцінки Церквою політичних реалій і метаправового аналізу об'єктивного права держави метааналіз політики втрачає сенс як методичний зв'язок між правом та ієрархією, як історична аксіома для парадиґм національного політичного процесу.

Лише в теорії метааналізу політики, що з'ясовує адекватність права та ієрархії, тобто суверенний статус держави, виявляється, що збіг кількости вольових алґоритмів, закладених у правових документах ООН, і кількости юридичних аспектів національних конституцій не є випадковим. Обидва переліки виявляють певні кореляції, що вказують на інтеґраційний процес у політичній свідомості: напрями аспектуально-політичної парадиґми етнорелігійного, конституційні норми та юридичні аспекти формують у соціалізації громадянина вольові алґоритми поведінки, узагальнені в міжнародному праві.

Далі шлях метааналізу пролягає в напрямі від вольових алґоритмів міжнародних документів (схема Н. Лернера) до символічно-правової інтеґрації політичної свідомости (схема 1).

§ 3.3. Етнорелігійна традиція як джерело ідентичности, соціально-політичного діалогу та геополітики (міжнаціональна динаміка норм права і державно-церковних взаємин).

Уточнимо термінологію. Об'єктивне право передусім є право, яке творить держава. Норми цього права можуть бути позитивними (концептуальними) або звичаєвими. Ступінь рівноваги між такими нормами характеризується динамічними властивостями наближення синтетичних позитивних норм об'єктивного права держави до синкретичних норм звичаєвого міжнародного права (принципів метаправової дійсности, "прав людини").

3.3.1. *Правові шляхи універсалізації національно-політичної свідомости: етичні (міжнародні) та естетичні (національні) умови.* Питання Н. Лернера як вольові алґоритми містять у собі потенцію універсалізації національного права, оскільки, своєю чергою, мають за джерело міжнародні норми релігійної свободи, покликані впливати на конкретні юридичні аспекти життєзабезпечення суспільства в національних конституціях.

Для з'ясування змісту відповідних кореляцій необхідно в контексті національних конституцій відповісти на кожне проблемне питання Натана Лернера, використовуючи тексти міжнародних правових документів. З огляду на метааналітичне завдання цього дослідження, зосередимося на особиснісно-спільнотних та індивідуально-групових правах (схема 2, питання Н. Лернера).

Питання № 1. Відмінності між індивідуальними та колективними правами осіб; права груп; природа заснованих на релігії об'єднань чи спільнот.

Міжнародні норми (етичні умови). Комітет ООН з прав людини в коментарі 1993 р. до ст. 18, № 22 (48) МПГПП 1966 р. терміни "релігія" і "переконання" розуміє широко (синкретично). Останнє дає можливість примирити опозицію щодо визнання першости національної традиції стосовно свободи слова й об'єднань. Адже ця правова норма захищає природне світовідчуття людини, відокремлюючи його від колективних та групових ідеологічних актів. Тобто пропаганда ідей дозволяється в межах національного законодавства без посилання на конкретну релігійну традицію, але з урахуванням її латентного впливу на норми національного права. А звідси випливає інше положення Загального коментаря про те, що релігія і сумління – не те саме: релігія містить універсальні цінності, сумління – локально-традиційні. Національне законодавство повинне захищати локально-традиційні цінності (юридичний аспект №4), тобто національні схильності політичної поведінки, збагачуючи

тим цінності універсальні (норми-регулятори, що впливають на схильності, в ідеалі мали б виходити із метаправових принципів традиційної церкви народу і формувати у свідомості норми-поняття, норми-цілі і норми-принципи). Отже, МПГПП постає угодою, яка передбачає засоби виконання й контролю (регулятори), а тому і сьогодні залишається провідним орієнтиром для відповідної корекції національних конституцій.

Найвагомішим документом щодо релігійних прав індивідів, колективів і груп сьогодні вважається Декларація ООН 1981 р. про нетерпимість і дискримінацію на підставі релігії або переконань. У статтях 1 і 6 подається перелік прав як мінімального стандарту в галузі релігійних прав людини. Стаття 6 Декларації 1981 р. дає перелік релігійних свобод, який вважаємо за необхідне тут навести:

1. Здійснювати культ чи збиратися у зв'язку з релігією чи переконаннями та утримувати особливі місця з цією метою;

2. Засновувати й утримувати відповідні благодійні або гуманітарні інституції;

3. Виготовляти, набувати та використовувати у відповідному обсязі необхідні предмети та матеріали, пов'язані з релігійними обрядами або звичаями чи переконаннями;

4. Писати, видавати й розповсюджувати відповідні публікації з цього приводу;

5. Навчати релігії або переконань у місцях, що відповідають цій меті;

6. Клопотатися про отримання й отримувати від окремих осіб та організацій добровільні фінансові та інші пожертви;

7. Готувати, призначати, обирати або визначати за спадковістю відповідних керівників згідно з потребами та нормами тієї чи іншої релігії або переконань;

8. Дотримуватися днів відпочинку і відзначати релігійні свята, а також відправляти обряди відповідно до принципів своєї релігії чи переконань;

9. Встановлювати та підтримувати зв'язки у сфері релігії та переконань з окремими особами та громадами на національному та міжнародному рівнях.

Слід зазначити, що всі ці права підлягають обмеженням за статтею 1 (3) Декларації 1981 р. Важливо також, що у статті 6 Декларації 1981 року йдеться про комплекс прав – індивідуальних, колективних і групових. Наприклад, права в пунктах 1, 2, 7 належать лише спільнотам-групам.

Для обмеження Декларація рекомендує керуватися суспільними фактами й реаліями, але передусім – "здоровим глуздом". Хоча в сучасній теорії справедливости можна віднайти тезу, що, за умови соціальних змін, "норми здорового глузду посідають підпорядковане місце"[25]. Політичний діалог усередині кожної країни і держави визначає "здоровий глузд". Постає необхідність з'ясування шляхів визначення критеріїв "здоров'я" політичної свідомости в діалозі.

З'ясуванню цих критеріїв слугує текст статті 4, §1 Декларації 1981 р., в якому державі рекомендується боротися з нетерпимістю на ґрунті релігії чи переконань за допомогою можливої зміни карного кодексу. Отже, у статті 4 Декларації 1981 р. йдеться фактично про необхідність розробки кожною державою аспектуально-політичної парадиґми етнорелігійного відповідно до етнічних традицій, без якої зміни до карного кодексу неможливі. Так постає головна проблема етнодержавознавства як одного з напрямів актуалізації метааналізу політики.

Важливість положень Декларації 1981 р. викликала необхідність призначити в 1983 р. Спільного доповідача від Підкомісії у справах запобігання дискримінації та захисту меншин Елізабет Одіо Беніто, котра зробила невтішний висновок про те, що сучасний стан справ не відповідає стандартам Декларації 1981 р.[26] Проте пані Елізабет Одіо Беніто не дала відповіді на питання, яке передбачається цим дослідженням: якою мірою наявні конституційні системи можуть (і чи взагалі можуть) самі по собі або на практиці породжувати релігійну нетерпимість?[27] Ми схиляємося до думки, що конституції можуть породжувати релігійну нетерпимість за умови розходження основних конституційних норм у функції регуляторів з етосом-ідеєю народу.

Опис міжнародних правових норм щодо першого проблемного питання Натана Лернера стосується співвідношення індиві-

дуальних та універсальних прав людини і тому є базовим для решти питань. Наше завдання – визначити методичну схему метааналізу на місцевому матеріалі, який би став нормою позитивного права для трансформаційного суспільства Європи взагалі. Найбільш оптимальною групою європейських держав, на нашу думку, є група прибалтійського регіону на пострадянському просторі – Естонія, Латвія, Литва, території яких кваліфікувалися міжнародною спільнотою після Другої світової війни як окуповані Радянською імперією. Принаймні, ці держави і суспільства продемонстрували в 90-ті роки XX століття найбільш цікаву динаміку розвитку національних норм права відповідно як до міжнародних норм, так і до розвитку державно-церковних і державно-релігійних відносин.

Отже, почнемо з прибалтійського регіону і проблеми динаміки національних норм права (впливу міжнародних правових норм на місцеві конституції та характеристики державно-релігійного активу політичної свідомости).

Конституційні положення (естетичні умови). Запропонований тут метод аналізу юридичних аспектів національних конституцій за допомогою парадиґми трьох контекстів (інституційного дизайну, соціально-економічного й соціально-культурного) та чотирьох типів правових норм (поняття, цілі, принципи, регулятори) веде до необхідности визначити щодо першого проблемного питання Натана Лернера основні соціально-культурні правові норми-принципи.

Для конституції Естонії:

1. Принцип абсолютного характеру громадянської приналежности (ніхто не може бути позбавлений громадянства Естонії, набутого за народженням або через свої переконання) – статті 8, 34, розділ 2.

2. Принцип необмеження лише конституцією прав, свобод та обов'язків, які випливають із її суті і відповідають принципам людської гідности соціальної та демократичної правової держави – стаття 10, розділ 2.

3. Принцип недискримінаційної та антикласової правової свідомости – стаття 12, розділ 2.

4. Принцип захисту суспільства від сваволі державної влади – стаття 13, розділ 2.

5. Принцип рівности перед Законом і вільної самореалізації – стаття 19, розділ 2.

6. Принцип презумпції невинуватости – стаття 22, розділ 2.

7. Принцип автономії навчальних закладів і свободи науки, мистецтва та навчання – стаття 38, розділ 2.

8. Принцип свободи совісти, віросповідання, думки й переконань – стаття 40, 41, розділ 2.

9. Принцип свободи інституційної діяльности національних меншин – статті 49, 50, розділ 2.

10. Принцип абсолютного права естонської мови – стаття 51, 52, розділ 2.

Для конституції Латвії:

1. Принцип категоричної диференціації та максимізації законодавчої, виконавчої і судової влади – статті 48 – 51, частина III; стаття 81, частини V, VI.

2. Принцип народного контролю за внесенням змін до конституції (референдум можливий лише з ініціативи 0,1 усіх громадян держави) – статті 70, 72, частина V.

3. Принцип балансу державного і народного контролю – статті 28, 34, частина II; статті 77 – 80, частина V; статті 84, 85, частина VI; статті 87, 88, частина VII.

Для конституції Литви:

1. Принцип природности прав і свобод як таких – стаття 18, розділ 2.

2. Принцип провідної ролі свободи для правової свідомости – стаття 20, розділ 2.

3. Принцип правового захисту гідности людини – стаття 21, розділ 2.

4. Принцип гармонії думки, переконання, віросповідання і совісти з соціальним миром та порядком – статті 25 – 27, розділ 2.

5. Принцип рівности перед Законом і презумпції невинуватости – стаття 29, 31, розділ 2.

6. Принцип критичного ставлення до державних установ і посадових осіб – стаття 33, розділ 2.

7. Принцип розвитку мови, культури та звичаїв національних меншин – стаття 37, розділ 2.

Висновок. Кількість і зміст правових норм-принципів трьох розглянутих конституцій визначається соціально-культурним контекстом як мірою соціального ідеалізму – мірою етнополітичної толерантности, характером поняттєвого поглядання інтенціональної культури. Соціальний ідеалізм у політиці набуває естетичних характеристик правового нормотворення завдяки увазі до культурно-інтенціональної традиції народу.

Конституційні норми-принципи католицької Литви найбільш тісно пов'язані з філософським і теологічним рівнями аспектуально-політичної парадиґми етнорелігійного, що можна пояснити історичними коренями католицького соціального вчення.

Правові норми-принципи Латвії і кількістю, і змістом виявляють соціально-культурні реалії народу, котрий на сучасному історичному етапі прагне ствердити себе передусім як державну одиницю. І тому моральні (універсальні) інтенції підпорядковано правовим принципам співпраці держави і суспільства. Соціально-культурний контекст конституції Латвії демонструє універсальність правового рівня аспектуально-політичної парадиґми. За цим можна побачити розмаїту протестантську традицію соціального життя.

Правно-нормативна структура соціально-культурного контексту конституції Естонії демонструє найбагатшу розгалуженість принципів, що має історичним джерелом перетинання двох потужних традицій – власної протестантської та асимілятивної православної – на соціально-культурному ґрунті відносно невеликого народу. Загальний характер правових норм-принципів естонської конституції виявляє потяг до абсолютних характеристик, які, до речі, врівноважують розгалуженість принципів. Так, наприклад, абсолютний характер принципів з 1 по 4 покликаний захистити суспільство від тоталітарних рецидивів державної влади, що дісталися у спадок від комуністичної системи. П'ятий принцип проголошує гармонію закону і творчої свідомости громадянина, яка в шостому принципі передбачає повагу до гідности людини і механізми реалізації такої поваги – у сьомому та восьмому принципах. Міжнародні правові вимоги щодо національних меншин і захисту місцевої традиції закладено в дев'ятий і

десятий норми-принципи. Наслідком такої розгалуженості правових норм-принципів, які структурують соціально-культурний контекст естонської конституції, постає їхня конкретизація і наближення за функцією до правових норм-регуляторів, тобто до цінностей національної традиції.

Логіка наближення норм-цілей, норм-понять і норм-принципів до правових норм-реґуляторів актуалізується у свідомості еліт як низка естетичних вимог широкого (несвідомого) спектру релігійного у структурі політичного. Щодо розглянутих державних конституцій, цей ряд вимог можна узагальнити дослідженням Ґ. Симона, який робить висновок про ключову роль способу історичної взаємодії Церкви й етносу у прибалтійських пострадянських республіках[28]. Основна думка дослідника в зазначеному ключі полягає в тому, що католицька Церква в Литві вросла в роль захисниці національної ідентичности. Водночас лютеранським Церквам Естонії та Латвії таке "вростання" практично ніколи не вдавалося. На додаток, нечисленні естонська та латвійська нації історично виявилися конфесійно розділеними. Різна соціальна база церков балтійського реґіону спричинила те, що лютеранські Церкви Естонії та Латвії вимушені були прийняти умови існування, накинуті владою. Католицька ж Церква Литви з другої половини 1960-х років перебувала у стані активного опору[29].

Розглянуті три правно-естетичні структури соціально-культурних контекстів національних конституцій по-різному співвідносяться з вимогами Декларації ООН 1981 р., тобто виявляють різну чутливість до міжнародних правно-етичних вимог щодо релігійної свободи і державно-церковних взаємин. Але саме в цьому співвідношенні (динаміці правових норм) можна визначити спільні риси держав прибалтійського реґіону за пострадянських часів.

Дев'ять основних релігійних свобод, зазначених у Декларації 1981 р., мають вихід конкретно на національний соціо-культурний естетичний принцип: *абсолютизація суспільних цінностей (метафізичної, духовної перспективи розвитку) за допомогою державного конституційного механізму як символічно-правової інтеґрації політичної свідомости*.

У контексті цього правно-естетичного принципу, пов'язаного з конституційним механізмом державної політики, конституція Естонії пропонує необмежену метафізичну перспективу (принципи 1 і 2), шлях до якої починається зі зміцнення зв'язків між соціальними верствами (принцип 3) та з надання активів суспільству щодо держави (принцип 4). Таким чином, *опозиційність держави і суспільства переходить на рівень стимулів розвитку* (а не взаємного поборювання): контролюючи активність держави, суспільство прагне екзистенційної творчости поза політикою (принцип 5). Так актуалізується соціальна єдність у розмаїтті, субсидіарна взаємодія суспільних груп.

Декларація ООН 1981 р. пропонує дев'ять релігійних свобод як міжнародну правову компліментарну структуру. На нашу думку, естонська конституція серед прибалтійських пострадянських держав найточніше відповідає такій міжнародній формулі.

Більш глибокий правовий аналіз не є нашим завданням, а тому переходимо до порівняння в тому самому контексті першого питання Н. Лернера (схема 2) конституцій Латвії і Литви з Декларацією 1981р.

Прагнучи абсолютизації суспільних духовних цінностей (політичний рівень стимулів розвитку у формі субсидіарности) через державний конституційний механізм, конституція Латвії починає не з метафізичної перспективи естетичного (як в Естонії), а з формування державного механізму в напрямі до метафізичної перспективи (рух від етичного до естетичного в політичній свідомості еліт). Сама державна влада категорично диференціюється за принципом розподілу влад (принцип 1), але водночас категоричність розподілу врівноважується контролем народу через Сейм і референдум. При цьому важливо, що ініціатива референдуму може виходити від будь-кого (влади чи народу), але тільки за підтримки десятої частини цілого народу країни (принцип 2). Отже, бачимо, що міра соціо-культурного ідеалізму в Латвії є суттєво меншою, ніж в Естонії, і, можна сказати наперед, – меншою, ніж у Литві. "Шлюб" між державою і народом у Латвії має швидше ділові форми, ніж форми інтимної взаємовідданости, як в Естонії, але метафізична перспектива розвитку

народу зберігається ясною і зрозумілою. Тобто *найпослідовнішу рівновагу між етичним та естетичним у політичній свідомості еліт, що послаблює процеси політизації етносу, спостерігаємо серед розглянутих країн саме в Естонії.*

Конституція Литви виглядає середнім варіантом між естонською та латвійською. Це пояснюється тим, що високий національний ідеалізм литовців, на відміну від естонців, урівноважується стриманою католицькою традицією. Тільки литовці наголошують на природному джерелі всіх прав (читай: релігійному, морально-етичному) (принцип 1). Тільки в Литві правова свідомість (естетичне) без провідної ролі свободи (етичного) втрачає сенс (принцип 2). Тільки тут особливий наголос поставлено на правовому забезпеченні того, що соціальний мир і порядок (естетичне) безпосередньо забезпечується повагою до гідности людини (етичного), її особистістно-індивідуальних, спільнотно-групових прав, що є наслідком гідности (принципи 4, 5, 6). Звідси випливає повага до розвитку цінностей (метафізичної перспективи) груп різного походження – етнічних, релігійних, культурних, політичних, економічних (принцип 7).

Отже, національно-культурний наголос в Естонії, правно-соціальний наголос у Латвії та правно-релігійний наголос у Литві творять спільну метафізичну перспективу розвитку через посилення функціональности конституційних норм-принципів: етичний фактор міжнародного релігійного права (принципи метаправової дійсности, синкретизм "прав людини" як неписані принципи міжнародного права) реґулює естетичні національно-правові цінності, що творять метафізичну перспективу нації. Стрижнем метафізичної перспективи, через забезпечення національних цінностей, постає геополітична європейська спільнота.

Тепер можна перейти до *другого юридичного аспекту* (сутність громадянського суспільства, яка моделюється конституцією – соціально-культурний контекст: норми-поняття) та до вольових алґоритмів політичної поведінки (взаємодія між свободою сумління, свободою вираження релігійних почуттів та переведенням їх у форму культу як символ справедливости). Назвемо

це питанням № 2 Натана Лернера (схема 2) у контексті другого юридичного аспекту (схема 3).

Визначимо відмінності впливу норм-принципів щодо правового статусу людини і громадянина на норми-поняття про громадянське суспільство як провідний чинник державної організації. Отже, визначимо основні правові норми-поняття національних конституцій Естонії, Латвії і Литви щодо громадянського суспільства.

Для конституції Естонії.

Поняття "громадянського суспільства" в естонській конституції розкривається насамперед у третьому розділі через поняття "народ" у статтях 56 – 58. Фактично під словом "народ" мається на увазі суспільно-філософська категорія, що виявляє моторну функцію етнічности у формі суспільних комунікацій, які спричиняють формування громадянського суспільства (стаття 56). Водночас у статтях 57 і 58 розкривається допоміжна функція в цих комунікаціях держави, яка обмежує і кореґує останні через конституційне і карне законодавство (наприклад, обмежує виборче право для засуджених судом, котрі відбувають покарання в місцях позбавлення волі). Вибірковість такого обмеження наголошується у статті 58.

Звичайно, поняття "громадянського суспільства" як системи комунікацій охоплює в конституції не лише інститут вільних виборів, а й основні соціально-культурні й соціально-економічні аспекти (незалежність власности, принципи господарювання, наприклад, антимонопольний принцип; соціальне забезпечення, охорона здоров'я, організація науки, освіти й культури; свобода національно-культурного розвитку меншин, засади творення громадських об'єднань, гласність тощо).

І хоча в естонській конституції весь цей комплекс проблем громадянського суспільства розподілено по всіх розділах (наприклад, стаття 48 розділу 2 реґулює свободи й обмеження громадських об'єднань через наголошення особистих прав громадян), ключовим залишається розділ 3 під назвою "Народ".

Отже, цінність Естонської держави визначається в національних критеріях категорії "народ" з її субетнічною структурою і комунікативно-моральною семантикою, через яку статус громадянина в контексті інтересів провідного етносу держави отримує всі основні свободи, визначені сучасною міжнародною спільнотою на ґрунті релігійно-духовних прав і свобод.

Для конституції Латвії.

У підтексті латвійської конституції відчувається певна недовіра до перспективи відносин між державою та суспільством. Ідеально послаблені, великою мірою асимільовані ідеологічно, етнічні автохтони латвійського суспільства через своїх депутатів у парламенті наголошують на механізмах взаємного законодавчого контролю. Відповідно у статті 1 "Загальних положень" латиші не розрізняють поняття "самостійність" і "незалежність", визначаючи Латвію як "незалежну демократичну республіку". Тим самим латвійська конституція залишається юридично відкритою на міжнародну спільноту, в якій, власне, і вбачає найбільшого ґаранта своєї "самостійности" в межах державної "незалежности". Виникає схема: держава незалежна, але суспільство забезпечує собі громадянські права і свободи під контролем міжнародної спільноти. Джерело такої суспільної довіри до зовнішнього західно-політичного – протестантська традиція.

Для конституції Литви.

У литовській конституції проблемам громадянського суспільства передусім присвячено розділ 3 "Суспільство і держава". Тут немає прихованого протиставлення суспільства і держави. Стаття 38 розділу 1 наголошує у пункті 1, що "сім'я є основою суспільства і держави". Починаючи визначення громадянського суспільства з правового забезпечення родинного життя, литовські законодавці виявляють тим свою глибоку пов'язаність із традиційною для них католицькою теологією родини, життя якої перебирає на себе головну увагу сучасної Церкви.

Родина насправді постає джерелом усіх вузлових проблем громадянського суспільства в культурі, економіці та соціальному захисті. На пов'язаності литовського громадянського суспільства з християнськими цінностями (як модулем метафізичного розвитку) наголошує також стаття 40 розділу 3: "Державні навчально-виховні заклади та навчально-виховні заклади самоврядувань є світськими. У них за бажанням батьків прова-

диться навчання Закону Божого". Згадка про Закон Божий на конституційному рівні світської держави означає проголошення зв'язку проблем громадянської свободи з традиційною моральністю народу і визначає відповідну метафізичну перспективу розвитку сталих цінностей (соціальний ідеалізм) сучасного литовського суспільства за допомогою як державних, так і громадських інституцій (наприклад, вищим навчальним закладам надається автономія – стаття 40 (3); водночас держава гарантує безкоштовність навчання за умови його успішности – стаття 41; культура, наука, дослідження та викладання проголошуються вільними – стаття 42). Фактично стаття 42 підводить правно-національний ґрунт під міжнародні норми свободи думки, релігії та переконань. Стаття 43 регулює державно-церковні взаємини також у контексті міжнародних норм. Особливістю литовської конституції в цьому питанні є відмова від державної релігії з одночасним забезпеченням державного сприяння розвитку традиційної релігійности в суспільстві, тобто держава допускає у сферу соціального життя вільну ініціативу релігійної свідомости, що використовується нею для вдосконалення всіх трьох основних напрямів аспектуально-політичної парадиґми етнорелігійного – інституційного дизайну, соціально-економічного і соціально-культурного. Це приклад того, як на практиці *міра*[30] *соціального ідеалізму політичних еліт здатна кореґувати державну політику через максимальне вивільнення громадянської ініціативи*.

У підсумку можна стверджувати, що конституційне регулювання індивідуальних та особистісних прав зберігає свій соціокультурний характер також для прав, що регулюють життя спільнот та груп: усі три конституції підпорядковано духовній (метафізичній) перспективі самототожности народу. Отже, маємо три різні національні форми прагнення до універсальних норм міжнародного права, які суттєво визначаються етнорелігійними традиціями народів. Характер етнополітичного етосу (ментальні схильності) під дією етосу-ідеї (синтезу універсальних етнонаціональних смислів історичної пам'яти народу й аналогії права) послідовно визначає загальний критерій моральної субсидіарности народу та його політичних інститутів. При цьому всі три держави пострадянського простору зберігають послідовно

світський характер механізму символічно-правової інтеґрації (етосу-ідеї). Це – наслідок еволюційної співпраці етногенези й релігійної традиції в синкретичному етосі (ідеалізмі), який іноді плутають із революційною фунцією релігії. Кристофер Генрі Довсон переконливо описав подібні соціально-історичні процеси в книзі "Релігія і культура"[31].

Підвбиваючи підсумок загальних тенденцій розвитку взаємин між державою і Церквою, Спеціальний Доповідач ООН Крішнасвамі[32] наголошує на збільшенні чинників толерантности всередині самих релігійних систем, учень і церков. Це сприяє зменшенню закритости й автономії в суспільствах багатьох релігійних меншин, *що зміцнює системні зв'язки і структуру суспільства*. Завдання ж держав – "брати до уваги міркування щодо моралі, громадського порядку й загального добробуту в демократичному суспільстві".[33] Головне – не протиставити розуміння моралі більшістю розумінню моралі меншинами.

Органи влади, вважає Доповідач, повинні брати до уваги також ставлення до релігії чи переконань, яке нуртує всередині суспільства. Влада не повинна відмежовуватися від конфліктів між релігійною більшістю і меншинами (єретичними чи розкольницькими). Свободи меншин, які не порушують громадського порядку, слід захищати законами, адміністративними і просвітницькими заходами.

Сьогодні запропонована Крішнасвамі концепція права на "свободу думки, совісті і релігії" доповнена свободою на "переконання".[34] Наступний Доповідач пані Беніто радить іти далі, ніж аналіз права національного чи міжнародного. Вона пропонує шукати глибинних причин дискримінації свобод у соціальній і культурній сферах.[35] Водночас п. Беніто, як зазначалося вище, не бачить необхідности у порівняльному аналізі конституційних положень різних держав, наголошуючи на факторі конкретних політичних суб'єктів, які можуть актуалізувати загальнополітичні конституційні положення на власний розсуд.[36] Ми бачимо тут певні "ножиці", коли, ставлячи перед собою метафізичну перспективу, дослідник водночас змушений дотримуватися "вузького" шляху послідовно правового аналізу. Перспектива втрачається через велику кількість "нетипових" фактів поведінки

конкретних владоможців, що визначається розбіжностями в цінностях народу і державної еліти.

Тому висновок Доповідача про сучасні приховані форми дискримінації спонукає до особливої уваги в аналізі соціально-культурного контексту національних конституцій. Водночас п. Беніто не заперечує існуючої підпорядкованості у деяких суспільствах церков та релігійних громад економічним, політичним та ідеологічним структурам, що підсилюється іноді навіть теологічним узаконенням[37] (звідси походить особлива увага в нашому дослідженні до теологічного рівня аспектуально-політичної парадиґми етно-релігійного!).

З огляду на поліконфесійність деяких пострадянських держав кінця XX століття видається важливим взяти до уваги висновок Комісії Церков з іноземних справ для Центрального комітету Всесвітньої Ради Церков 1981 року: "Християни, наприклад, які звикли в минулому нав'язувати свої критерії іншим громадам, нині стикаються з дуже складним питанням визнання критеріїв і самооцінок цих громад".[38]

Цю ситуацію доповнює та уточнює висновок Оллпорта, що "одна лише розбіжність у віруваннях не призводить до переслідувань ...". І далі: "... релігійні переслідування зазвичай посилюються з політичних чи історичних міркувань або через усталені стереотипи. Наприклад, п'ятдесятники стикаються з поганим ставленням і вважаються примітивними не через свою теологію, а через свою емоційність, а вірників Свідків Єгови всюди переслідують за їхні політичні переконання, що відрізняються від загальноприйнятних норм". [39]

Важливим є положення 187 Звіту п. Елізабет Одіо Беніто, в якому вона підсумовує: "Наведений аналіз свідчить про те, що релігійна нетерпимість виникає через злиття релігії та забобонів. Звідси очевидно, що *ніяка дискримінація не може бути суто і винятково релігійною*. Переслідування мають місце в тому разі, якщо країни, уряди і люди використовують чи піддають нападкам релігію для виправдання боротьби за владу, престиж, добробут чи "етнічну своєкорисливість".[40]

Так світова правова спільнота довела реальну поєднаність релігійного й політичного, аналізуючи соціальні неґативи їхньої

взаємодії. Сьогодні наше завдання – шукати можливі позитиви цієї очевидної взаємодії як природної релігійно-культурної єдности.[41] Важливу роль щодо регулювання проблеми статусу святинь має Декларація Всесвітньої Конференції у Відні (червень 1993 року). Зорієнтований передусім на групи, цей документ висловлює прохання до держав "захищати" самобутність меншин, у тому числі й релігійних, і всіляко "сприяти" розвиткові цієї самобутности. Захист самобутности релігійної чи культурної меншини означає визнання існування спільнотної одиниці з власними правами, відмінними від прав індивідуальних і колективних прав осіб, зазначених у статті 27 МПГПП 1966 року. Наголос на ролі держави є першочерговим. Так у Відні було помічено на рівні міжнародного права процес свідомісної інтеґрації релігійного та ідеологічного, єдности спільноти-колективу.

Отже, Декларації ООН мають "цінності", нехтування якими нищить будь-який соціальний позитивний ідеалізм національних політичних еліт і робить парадоксальним членство держави в ООН.

Саме тому ще в середині XX століття Крішнасвамі вважав, що розвиток релігійних прав і свобод суттєво залежить від двох чинників: 1) поліетнічні й поліконфесійні держави особливо повинні наголошувати на цілях, які мають визначати політику держав (а не навпаки, тобто є необхідним посилення впливу міжнародного звичаєвого права, "прав людини") та 2) зробити толерантність провідним принципом політичної методології.

У нашому дослідженні ці дві рекомендації міжнародній спільноті пов'язані відповідно з метафізичною перспективою національної політики трансформаційних суспільств та субсидіарним підходом до організації життя суспільства й політичної влади.

Серед юридичних аспектів національних конституцій, визначених попередньо (схема 3), до загальної вимоги проголошувати державні цілі мають безпосередній стосунок аспекти 3, 5, 7 і частково 6. Спільним контекстом, або напрямом аспектуально-політичної парадиґми етнорелігійного, для зазначених аспектів національних конституцій є інституційний дизайн, тобто

структурний фактор організації політичної влади. Отже, *політико-інституційний дизайн і є найсуттєвішим показником адекватности ідеології держави щодо етнонаціональної та релігійної ідентифікації (самовизначення) народу.*

Обмежимося особистісним і громадянським рівнями об'єктивації політичної свідомости через соціально-культурний контекст національної конституції, оскільки вольовий алґоритм переходу конституційних норм-принципів і норм-понять у норми-регулятори залишається сумірним у всіх сімох юридичних аспектах.

Взаємодія теорії і практики політичної влади можлива лише в контексті інституційного дизайну (структурних пошуків), моделі якого лише уточнюються, а не формуються соціально-культурним і соціально-економічним контекстами аспектуально-політичної парадиґми етнорелігійного (див. вище соціально-культурний контекст Литовської конституції). Структурні пошуки влади визначаються соціальним ідеалізмом чільників.

Міра соціального ідеалізму чільників держави (уявлень про ментальні схильності народу) набуває методологічного значення. Конкретні політичні рішення постають як корекція міри ідеалізму самих чільників соціо-культурними й соціо-економічними реаліями. Без аналітичної роботи творчої еліти, описаної вище, це метод спроб і помилок.

У нашій схемі правові норми ООН щодо релігійної свободи постають безумовним зразком міри соціального ідеалізму місцевих політичних еліт, сформульованих Н. Лернером у формі семи вольових алґоритмів. У національних конституціях з цією мірою соціального ідеалізму корелюють місцеві соціально-культурні контексти відповідно до двох перших юридичних аспектів схеми 3: 1) правовий статус людини і громадянина; 2) сутність громадянського суспільства. На прикладі конституцій Естонії, Латвії і Литви ми переконалися в тому, наскільки істотно відрізняється перспектива розвитку тих самих цінностей юридичних аспектів залежно від тієї чи іншої етнорелігійної традиції. *Відмінність норм-принципів правового статусу людини і громадянина за спільности сталих цінностей суспільного розвитку (метафізичної перспективи) природно породжує відмінність семантики правових норм-понять про громадянське суспільство через локальну (традиційну) відмінність змісту (вольових алґоритмів) поняття "права людини".*

Оскільки загальним принципом теорії метааналізу політики є робота з "редукованими" концепціями, звернімося до теорії нового інституціоналізму, яка стверджує, що політику формують інституції: "Організація політичного життя породжує зміни, а інституції впливають на хід історії...", – пишуть Джеймс Марч та Йоган Олсен.[42]

Проте провідною рисою трансформаційних суспільств є те, що спадок минулого тяжіє над новими поколіннями політиків досить довго. Як наслідок, "інституційна реформа не завжди змінює фундаментальні принципи політики".[43] Постає необхідність впливу соціально-економічного і соціально-культурного контекстів розвитку етнорелігійного на інституційний дизайн, тобто зворотний плив "норм-регуляторів" на "норми-цілі". Слід уточнити, що, наприклад, така "просторова" країна як Росія нейтралізує небезпеки розвитку за рахунок екстенсивних характеристик території, економіки й політики і тому може дозволити собі бути "закритою"[44]. Країнам же "нормальним" за територією, а до того ж трансформаційним, метод спроб і помилок загрожує втратою через еліту спочатку народного суверенітету, тобто незалежности, а на перспективу – і державної самостійности.

Розглянемо конституційні норми-цілі прибалтійських держав пострадянського простору в їхньому зв'язку з нормами-регуляторами національного фактору державности (3 і 4 юридичні аспекти, схема 3).

Для Естонії

У конституції Естонії особливу увагу привертає підструктурний інститут, покликаний динамізувати співпрацю традиційних гілок влади – Державних Зборів (стаття 59), Президента Республіки та Уряду (статті 77 і 86) і Канцлера юстиції (стаття 139). До такого інституту належать "резервні парламентарі", з числа яких автоматично заміщуються члени Державних Зборів у разі зупинення або дострокового припинення повноважень

котрогось із них (стаття 64). Окрім комісій і фракцій (стаття 71), які актуалізують спільнотні, колективні і групові можливості депутатів, інститут резервних парламентарів покликаний посилити дієвість особистісного фактору законодавчої роботи, що гарантується соціально-культурним контекстом першого і другого юридичних аспектів національних конституцій.

Особлива увага до особистісного фактору в політичній свідомості виявляється і в інституті Канцлера юстиції, котрий у статті 139 проголошений незалежною посадовою особою і, за поданням Президента, обирається безпосередньо Державними Зборами, але може бути усунутий з посади лише за рішенням суду (стаття 140). У посаді незалежного Канцлера, на відміну від заполітизованого Прокурора, передусім наголошується функціонально-допоміжний аспект законодавчої діяльности, а не інституційно-звинувачувальний. Показово, що в Естонській конституції особистісний політичний фактор через правові норми підпорядковано міжнародній спільноті (хоча і менш виразно, ніж у Латвії). Наприклад, стаття 123 стверджує: "Якщо закони або інші акти Естонської республіки суперечать ратифікованим Державними Зборами міжнародним договорам, застосовуються положення міжнародних договорів". Це положення потенційно робить Естонію повноправним членом усіх міжнародних організацій. У тому ж контексті перебуває і стаття 148, якою забороняється створення надзвичайних судів. Статтю 148 можна розглядати як механізм рівноваги особистісного фактору в політиці.

Тут ми спостерігаємо, як міжнародні правові норми-регулятори впливають на цілі політично-інституційного дизайну, що тісно пов'язує соціально-економічний і соціально-культурний контексти розвитку з нормами-регуляторами національних функцій естонської державности.

Національні фактори функціонування естонської державности, які структуруються правовими нормами-реґуляторами, що мають провідне значення в реалізації адекватної політики, концентруються у розділах 1 і 15: "Загальні положення" і "Зміна Конституції". Стаття 162 наголошує, що ці розділи можуть бути змінені тільки в результаті референдуму. Контроль за зміною конституції віддається беззастережно в руки суспільства, а не держави. Стаття 163 формулює три шляхи такого контролю: референдум, два поспіль склади Державних Зборів і, лише як термінове питання, – зміну конституції може бути здійснено одним складом Державних Зборів. Отже, для Естонської конституції є характерним наголошення особистісного фактору політичної свідомости, його врівноваження колективними і груповими факторами, принципова відкритість на міжнародні правові норми-регулятори, відповідно до яких з довірою (з високою мірою соціального ідеалізму) формулюються цілі розвитку через творення відповідних законодавчих та контролюючих інститутів (резервні парламентарі та Канцлер юстиції), що своєю чергою впливають на національні норми-регулятори (умови референдуму, умови об'єднань громадян і культурно-релігійної та економічної свободи, умови соціального захисту громадян державою).

Для Латвії

Як ми з'ясували на прикладі Естонської конституції, міжнародні норми-регулятори релігійних прав і свобод указують для національних конституцій передусім на норми-цілі соціополітичного розвитку – права осіб, спільнот і груп, які мають бути диференційовані, наголошені та врівноважені. Така *проспекція релігійних прав і свобод на права, що регулюють етнічні, культурні та економічні реалії конкретної країни, з часом все більше претендує на універсальний правовий статус, тобто такий, що вимагається міжнародною спільнотою від національної держави, незалежно від факту ратифікації чи нератифікації відповідних міжнародних угод.*

У Латвійській конституції особистісний фактор виглядає "приглушеним" правовим статусом взаємодії традиційних влад. Тобто перевага начебто надається груповим правам. Проте це не так. Особистісні права тут чітко формулюються через спільнотно-колективні права осіб, як то ми бачили в міжнародних правових документах ООН щодо релігії і сумління. Показовою є стаття 40, де формулюється урочиста обіцянка новообраного Президента. Привертають увагу такі моменти: гарантується благо народу через благополуччя держави і населення. Завдяки поняттю "населення" Латвійська конституція розкривається на зовнішній світ у контексті колективних прав особи, хоч би ким вона була. Адже сам Президент як гарант конституції і державности визнає закони Латвії священними, а у своїй діяльності

наголошує на справедливості, як доконечній соціо-релігійній категорії. Наголошення на колективних правах особистости бачимо і в статті 52, де вказується на можливість заміщення Президента, який не може виконувати свої функції за певних або непередбачених обставин, лише Головою Сейму, а не Міністром-президентом, посада якого передбачена конституцією Латвії (статті 20, 22, 27, 55 тощо).[45] Понад те, недовіра сейму до Міністра-президента (керівника Уряду) викликає відставку всього Уряду (стаття 59). З іншого боку, це колективне право збалансоване особистісним (суб'єктивним) правом міністрів брати участь у розробці Сеймом законопроектів (стаття 63). Відповідно до наголошення особистісних прав через колективні права осіб у Латвійській конституції найдетальніше відпрацьовано частину II (Сейм) і частину V (Законодавство). Цей політично-правовий факт обґрунтовує назву методологічної модальної особистісно-колективної формули "воля–свідомість–етногенеза–цінності–право".

Бачимо важливу різницю в цьому питанні між Естонією і Латвією: у першій – перевага правового національного контролю (регулювання) належить відповідно організованому народові (розділи 3 і 14); у другій – національний контроль реалізується переважно через законодавчо-владний механізм особистісно-колективних переваг. Можна сказати, що Естонія схильна до народного парламентаризму (тому й у статті 1 країна проголошується як "самостійна і незалежна демократична республіка"). Водночас Латвія схильна до юридичного регулювання національно-політичних влад із більшою довірою до міжнародного права як контролюючого гаранта, ніж до всенародного контролю. Відповідно в конституції є противага судової і державної незалежних контролюючих функцій (частини VI і VII) без регламентації самоврядування. А в "Загальних положеннях" Латвія проголошується "незалежною демократичною республікою" (стаття 1), тобто перевага надається міжнародним контролюючим функціям перед національними (відсутнє визначення "самостійна"), що пояснюється двома епістемічними факторами – традиційною орієнтацією на Захід через протестантські Церкви і демографічно небезпечними наслідками асиміляційної політики радянської комуністичної імперії.

Ми спостерігаємо, як міжнародні правові норми свободи сумління, почуттів і культу та статусу релігійних святинь впливають на організацію державного правління й устрою, політичного режиму, на національні фактори функціонування держав. Такий вплив утілюється в системі, тобто через наголошення особистісно-індивідуальних, спільнотно-колективних і народно-етнічних прав у національних конституціях. Як ми побачимо нижче, від того чи іншого наголосу в цій системі залежать і державно-церковні взаємини.

Враховуючи пораду Крішнасвамі зважати передусім на цілі держав, слід зауважити, що в контексті перших трьох питань Лернера (схема 2), покликаних регулювати цілі розвитку національних суспільств (4, 5, 6, 7-е питання регулюють розвиток держав), ми прагнемо побачити в межах конституцій трансформаційних європейських держав тенденції універсальної політичної свідомости, тобто те, що, власне, й робить можливим співпрацю правового універсалізму з національними традиціями на шляху примирення й об'єднання людства через самототожність народу.

Для Литви

Показовою в цьому контексті є Литовська конституція, де відносини "людина – держава" і "суспільство – держава" розведені в різні розділи (відповідно II і III). Свобода сумління, почуттів і культу та статус релігійних святинь у зазначених розділах постають як провідні фактори національного функціонування держави, а не лише як характеристики правління, устрою та політичного режиму. Правові норми, що забезпечують свободи, постають безпосередніми регуляторами особистісно-індивідуальних, спільнотно-колективних і етно-групових прав окремо, а не одне через інше (особистісне через етно-групове – в Естонії чи особистісне через спільнотно-колективне – в Латвії). Різниця між статусами "людина – держава" і "суспільство – держава" ґрунтується на природності прав людини (їхній первісності, апріорності) та на логічно-історичній похідності прав суспільства, насамперед прав, що реалізуються через його основну структурну одиницю – родину. Це означає, що *права суспільства можна змінювати історично, право ж людини – неможливо*.

Відповідно в сучасній західній цивілізації цінність родини нівелюється, а цінність людини збільшується. Отже, захищати "всі права людини" означає віддати на суб'єктивну волю держави й суспільства розуміння того, що природні (суб'єктивні) права людини дотичні до вічности, а інші – до культурно-історичної свідомости. Можливість тлумачення того чи іншого суб'єктивного (звичаєвого й природного) права людини культурно-історично веде до порушення й обмеження цього права, тобто до несправедливости. Так культурно нівелюється цінність родини як основи суспільства. Чим у такому разі можна гарантувати справедливість у державному суспільстві, що позбавлене сталих метафізичних цінностей, коли екзистенційний праґматизм етносів постійно нагадує про себе через культурно-релігійну політизацію?

Розділи II і III Литовської конституції постають основними нормами-регуляторами національного функціонування держави через послідовне врахування й деталізацію міжнародних правових норм свободи сумління, почуттів і культу та статусу релігійних святинь, які універсалізують національну релігійно-культурну традицію Литви, посилюючи вплив традиції на економіку та благополуччя, про яке покликані піклуватися президенти як гаранти конституцій і державности (символи справедливости). Так національні норми-регулятори мають можливість впливати через міжнародне право на цілі "відкритого" суспільства і держави.

3.3.2. *Міра соціального ідеалізму як форма довіри до міжнародних правових норм.* Міра соціального ідеалізму, як зазначалося, виступає у формі довіри до міжнародних правових норм свободи сумління, релігії та переконань як універсалізуючий засіб у контексті розмаїття етнорелігійних традицій держави.

Локалізуємо подальше завдання з допомогою вольових алґоритмів міжнародного права виявлених Н. Лернером (схема 2) і юридичних аспектів національної конституції (схема 3).

1. Співвідношення норм релігії і карного права в конституціях впливають на сутність, зміст і форми народовладдя (державницький ракурс).

2. Розв'язання проблем блюзнірства, прозелітизму, навернення регулює принципи й механізми державної влади в центрі й на місцях. На зазначені принципи й механізми впливають також упередження владоможців щодо окремих груп.

3. Зазначені упередження і протиріччя між захистом релігійних прав та іншими свободами (слова, об'єднань тощо) впливає на співвідношення між самоврядуванням, державною і судовою владами.

Із цих позицій видно, що державна проблематика може розглядатися лише в контексті самоорганізації суспільства та його (а не держави) судів. Тому корисно тримати в полі зору теорії метааналізу політики всі три зазначені позиції.

Міжнародні положення. В Резолюції Расової Конвенції 1960 (1969) року послідовно розв'язується проблема суміжних прав (яку регулює також МПГПП 1966 року): у ситуаціях, коли релігія та етнічність перетинаються і взаємодіють у поліетнічних і поліконфесійних державах. Резолюція наголошує, що *ідентичність (тотожність) насамперед зберігається релігійною традицією.* Так, наприклад, боротьба зарубіжних релігійних центрів за душі віруючих у багатоконфесійній країні постає визнаним міжнародною спільнотою фактом культурно-політичного саморозвитку суспільств. Оптимальним розв'язанням проблем поліконфесійности постає час і процес самовизначення суспільства. Проте держава може допомагати такому процесу освітніми та іншими програмами, а може й заважати з огляду на внутрішню чи міжнародну, передусім економічну, ситуацію.

Конституційні положення. Відповідно до вимог зазначеної Резолюції Расової Конвенції 1960 року можемо спостерігати посилену увагу в конституції Естонії до визначення сутности, змісту і форм народовладдя (статті 56, 154, 157 тощо). Привертає увагу той факт, що розділи "Суд" і "Самоврядування" розташовані поряд (№13 і №14). Стаття 146 гарантує народно-громадянський статус суду. За статтею 153 кримінальна відповідальність суддів наступає лише за рішенням Державного суду зі згоди Президента Республіки. Тобто суд є спроможним контролювати як державні, так і самоврядні механізми влади. За умови захищености суддів статтею 147 (довічність суддівських

посад) можна передбачати досить великий діапазон правової свободи місцевих релігійних та інших громад. Така ситуація потенційно зменшує можливу напруженість у державно-церковних і державно-суспільних взаєминах.

Відсутність розділу "Самоврядування" в конституції Латвії фактично виправдано частиною V "Законодавство" (яка має 18 статей) і статтею 85, де проголошується інститут суду присяжних. Функція суду присяжних посилюється механізмом народного контролю за законодавством і владою (стаття 72, частина V).

Суспільний момент найбільш послідовно наголошується в конституції Литви. Окремі розділи регулюють статуси людини, суспільства, Конституційного Суду, інших судів, місцевого самоврядування та управління. Привертають увагу безпосередні зв'язки між судом будь-якого рівня з Конституційним Судом (стаття 110) "в обхід" інших вищих інстанцій. Тільки Сейм і Президент Республіки контролюють кримінальну відповідальність суддів (стаття 114).

У статті 120 проголошується свобода і самостійність органів самоврядування, але також і обов'язок держави надавати їм підтримку. Конфлікти з державою регулюються судом (статті 122, 124). Серйозні хиби самоврядного правління нейтралізуються прямим правлінням Сейму (стаття 123).

Бачимо, що в контексті 5, 6, і 7-го юридичних аспектів Естонія переважно схильна творити політичні регулятори на ґрунті конституційних норм-цілей (5-й юридичний аспект) у формі соціально-економічних і соціально-культурних структур (тобто у формі контролю конкретних державних чи самоврядних інституцій через суд). Латвія схильна творити політичні регулятори через норми-принципи (6-й юридичний аспект), за допомогою яких держава і суспільство напрацьовують механізми взаємопорозуміння – статті 72 і 85 (наприклад, через інститут суду присяжних, який посилює місцевий колорит правової свідомости, врівноважений міжнародним контролем західної традиції). Литва шукає політичних регуляторів найбільш послідовно в контексті сьомого юридичного аспекту: державна влада отримує в праві юридичну дистанцію щодо розгалуженої

контролюючої системи судів і самоврядного правління. Тут норми-цілі як політичні регулятори переважають так само, як і в Естонії. Але контролюючі наголоси поставлено не на конкретних структурах державного чи самоврядного підпорядкування, а на системних зв'язках усередині кожної окремої владної піраміди (статті 112, 123). Це створює морально-субсидіорну перспективу розвитку суспільства і держави.

Якщо додатково оцінити опозицію "держава – суспільство", то найближчий зміст членів опозиції віднаходимо в конституції Естонії, а найбільш дистантний – в конституції Латвії. У цьому контексті, наприклад, стає зрозумілим факт однозначного переходу Естонської православної церкви з-під підпорядкування Московському патріархатові під юрисдикцію Константинопільського патріархату після розвалу СРСР.

Отже, перетворення правно-політичних норм-цілей (культурних та економічних) на норми-регулятори і надання останнім максимальної конкретности в аспекті контролю інституційних структур (дизайну) надає Естонії можливості найпослідовніше перейти історичний стан ідеологічної та економічної невизначености пострадянського періоду в напрямі до міжнародних правно-моральних, правно-економічних та правно-політичних норм. Етнорелігійні традиції Естонії також послідовно набувають правно-універсального характеру завдяки перетворенню саме політичних цілей на регулятори розвитку суспільства й держави. Це пояснюється тим, що тільки категорія мети здатна акумулювати в собі як теоретичні принципи, так і конкретні механізми правління за умови програмно-теоретичної визначености відповідних цілей та їхньої гласности й відкритости на особистісно-колективні та історично-групові проблеми суспільства. У цьому полягала також сила звичної для посткомуністичних суспільств марксистської ідеології. Проте слабкість, що поруйнувала цю ідеологію, – в запереченні особистісного та спільнотного начала в колективі та групі.

Своєю чергою, наголошення Латвії на регуляторах-принципах (а не цілях) має причиною слабкість соціально-етнічної ситуації в суспільстві і тому історично може бути виправданою.

Відповідно до трьох співвіднесених проблем міжнародного права і національних конституцій (правно-моральних, правно-економічних та правно-політичних) наголошується перша реляція (правно-моральна) в конституційних нормах Естонії, друга (правно-економічна) – в конституційних нормах Латвії і третя (правно-політична) – в конституційних нормах Литви. Образно зазначені реляції можна назвати "концепціями справедливости". За умови, коли "здоровий глузд" посідає в концепціях справедливости сучасного суспільства підпорядковане місце[46], той факт політичної свідомости, якому під силу відповідна аксіоматика (функція першопринципу, етос-ідея), можна віднайти лише в контексті народно-релігійної традиції. Тобто адекватна соціалізація етосу-ідеї народу актуалізується через правові й політичні реформи влади в двох напрямах – міжнародному і традиційно-релігійному (наприклад, у реформі освіти й науки, яка збільшує соціальну пропозицію талантів через епістемологічне розширення програм школи й науки завдяки релігійній традиції).

Для таких реформ політичним менеджерам слід чітко уявляти (мати сформовану етос-ідею) динамічні властивості національного права (взаємодія свободи й зобов'язань), які можуть набувати змісту політичних критеріїв держав з урахуванням моральних особливостей менеджменту та дипломатичних важелів. Спробуємо відповісти на питання, шо таке взаємозв'язок реформ, конституції та менеджменту в контексті народної традиції.

§ 3.4. Політико-правові критерії менеджменту та політичної дипломатії.

Під політико-правовими критеріями розуміємо ментальні схильності, покликані до життя політичним ідеалізмом. У динаміці конституційного права Естонії, Латвії та Литви чітко простежуються політико-правові критерії бачення парламентами етноконфесійної політики як провідного важеля у наближенні соціальних цінностей до цінностей державного управління.

3.4.1. *Критерії етноконфесійної політики трансформаційних суспільств.*

Проголосити мету – це завжди політичний ризик держави, якщо вона побудована на демократичних засадах. Тільки за тоталітарних режимів проголошення мети розвитку є "нормою", яка ні до чого не зобов'язує. Маленька Естонія, тісно прив'язана економічно до Балтійського моря і культурно – до протестантської північної Європи, зберегла прозахідні політичні орієнтири через етногенетичну прив'язаність до західноєвропейських ідеалів свободи, втіленої в історичне право через розгалужену систему феодальних судів середньовіччя, а в історії політики – через наслідки релігійних воєн XVI століття. Отже, *розвиток історичного права в Естонії – провідний критерій етноконфесійної політики Уряду. Це гарантує довіру традиційної Церкви до держави, оскільки така довіра існує в суспільстві та в його традиційно незалежних судах*. Саме тому на передній план виходить правно-моральний контекст державної політики.

Латвія, яка історично була відкрита на міжнаціональне спілкування передусім через економіку (Ганзейський союз), у напруженій боротьбі між західними та східними володарями великих націй середньовіччя культурно зберегла себе в межах протестантських деномінацій нового часу. Правовий динамізм (свобода й обов'язки) політичної свідомости мас (через економічну політику різноманітних володарів) виявився історично слабшим за динаміку християнсько-історичного права в Естонії. Тому Латвія має дражливі проблеми культурної асиміляції. Як зазначалося, Латвія схильна творити політичні регулятори через правові норми-принципи. Принципи, на відміну від цілей, мають у політиці менш зобов'язуючий перед суспільством характер через своє походження не від ідеалізму, не від метафізичної перспективи розвитку, не від етосу-ідеї, а від ідеології, від переваг ментальности над свідомістю, від етосу. Тому Латвійська держава і суспільство пішли шляхом напрацювання механізмів культурного самопізнання і взаєморозуміння через інститут суду присяжних, який посилює місцевий (прецедентний) колорит правової свідомости під контролем західної політичної спільноти. Контроль за складом і діяльністю судів присяжних через

посередництво Церкви відкривається на західну спільноту, звичну до прецедентного права судів присяжних. Тобто Латвія змушена йти до проголошення своєї метафізичної перспективи розвитку складним шляхом соціального діалогу, в якому особливо наголошується судова влада народу (і посередництво Церкви). Це свідчить про якісний стан духовної історичної пам'яти народу, яку влада, навіть за бажання, не може послідовно іґнорувати. Отже, *основний критерій етноконфесійної політики в Латвії – прецедентний характер політичної справедливости з використанням активної соціальної позиції традиційної протестантської Церкви як посередника у внутрішніх і зовнішніх політичних проблемах*. Відповідно Конституція Латвії орієнтується на правно-економічні проблеми міжнародного права, оскільки соціо-культурний аспект суспільного життя залишається історично недостатньо динамічним для субсидіарности між державою і народом.

Литва шукає політичних регуляторів найбільш послідовно в контексті сьомого юридичного аспекту: державна влада юридично дистанційована щодо розгалуженої контролюючої системи судів і самоврядного правління (стаття 112: контроль за діяльністю суддів закон покладає на *спеціальну інституцію самих суддів*, яка готує відповідне подання Президенту Республіки; стаття 123: Уряд через спеціальних представників контролює дотримання Конституції та законів органами самоврядування і, навпаки, органи самоврядування в означених законом випадках можуть переходити під пряме правління Сейму). А звідси, *основний критерій етноконфесійної політики в Литві – системна інституціональна політика, покликана до діалогу всередині владних вертикалей:* люди на нижніх щаблях влади звикають до можливости через уповноважених законом посередників вести предметний діалог з керівниками вищого рівня; зробивши відповідну кар'єру, ті самі люди залишаються здатними чути голоси "знизу". Церква виступає одним із традиційних посередників як між суспільством і владою, так і між різними щаблями та інститутами влади, допомагаючи вдосконалювати принцип субсидіарности в управлінні суспільством. Такий характер взаємодії національного і міжнародного права в Литві можна назвати правно-політичним.

Правовий ідеалізм Естонії, прецедентний етос Латвії і системна інституціоналізація Литви складають історично ті першопринципи національної справедливости, правові форми етосу-ідеї, джерелом яких може бути визначена і свідомісно, і ментально лише Церква. Це ментально-політичний процес етнічної міри, міжнародного критерію та національного механізму субсидіарности суспільства.

Отже, зближення інтересів держави й суспільства відбувається через виявлені тут конституційні критерії етноконфесійної політики, які можна вважати для сучасних трансформаційних країн Європи загальними, тобто такими, що мають методологічну перспективу для відповідних політикумів. *На відміну від уніфікованих законодавчо функцій судів функції посередництва Церков є імпровізаційно-ситуативними. Але вони обов'язково наявні як творче начало в соціальній матерії прибалтійських суспільств*. Останнє твердження обґрунтовується за рахунок розширення проблематики спільними для сучасних західної та східної цивілізацій морально-організаційними й дипломатичними важелями, до яких із засторогою ставляться на геополітичному просторі євразійської ментальности.

Як і в динаміці конституційного права, морально-організаційні та дипломатичні важелі зближення інтересів суспільства й держави пов'язуються з тими самими юридичними аспектами державотворення – п'ятим, шостим і сьомим (схема 3):

- Сутність, зміст і форми народовладдя та карного права.
- Принципи і механізм державної влади у центрі й на місцях.
- Самоврядування, державна влада, судова влада: їх співвідношення.

Або (див. п. 3.3.2.):

- Співвідношення норм релігії і карного права в конституціях впливають на сутність, зміст і форми народовладдя.
- Розв'язання проблем блюзнірства, прозелітизму, навернення регулює принципи й механізми державної влади в центрі й на місцях. На зазначені принципи й механізми впливають також упередження владоможців щодо окремих груп (культурних, релігійних, політичних, економічних).

- Зазначені упередження й протиріччя між захистом релігійних прав та іншими свободами (слова, об'єднань тощо) впливають на співвідношення між самоврядуванням, державною і судовою владами.

Політико-правові критерії суспільства як свобода й обов'язки людини (ментальні схильності, національний етос) визначають критерії етноконфесійної політики. Отже, правова динаміка конституційного дизайну виявляється через професіоналізм гілок влади як законодавчий розподіл прав і обов'язків. А сам розподіл залежить від правового статусу традиційної релігії народу плюс літургійний та катехитичний вплив Церкви на етнорелігійний патос. Це правовий вектор від етнічної міри політичних схильностей до критерію толерантности в міжнародному праві на основі метаправових принципів. Зворотний вектор – метаправовий, вектор від неписаних принципів міжнародного права до національно-правового статусу sui generis, який має завершити концептуалізацію теології політики (розд. 5 і 6).

3.4.2. *Морально-організаційні важелі політики в економіці*. Почнемо розгляд впливу Церкви на етнорелігійний патос народу із впливу на економіку. Соціо-культурний контекст опосередковується в політиці творенням бюджету. Духовно-раціональний аспект свідомости політика впливає концептуально на фінансово-економічний фактор – бюджет. Політична культура виявляється як опосередкована інтенціональна культура в бюджеті. Відповідно морально-організаційні важелі в сучасній західній науці управління постають передусім з історичної інтеґрації соціального вчення християнської Церкви в сучасний менеджмент бізнесу як діахронічної модальности в синхронічну, як метафізики в етос (свідомости в ментальність).

Ми маємо тут можливість використати узагальнення відповідної літератури і практики в західному світі професорами Гелен Альфорд і Майклом Нотоном[47]. Свій підхід до організації праці вони будують на двох фундаментальних поняттях – особистості та комунікації. Взаємодія між ними виникає завдяки розумінню комунікації як "акту пов'язаности й інтерпретації"[48] Тобто це більше, ніж механічний акт передачі інформації. На думку

авторів, *комунікація формує структури влади, смислових значень та норм,* що повністю збігається з нашим баченням динамічних властивостей норм об'єктивного права, які було виявлено в конституціях Естонії, Латвії та Литви. "Пов'язаність" національного й міжнародного творить "інтерпретацію". Політичні рішення в європейському геополітичному контексті залежать від моральної субсидіарности на владній вертикалі й компромісу між державою та Церквою. А без цієї перспективи неможлива суверенність демократичних держав.

Відповідно європейська та євразійська ідентичності історично підтверджують свою опозиційність. Тому *проблема релігійно-політичної ідентичности через проблему суверенности політичної думки все чіткіше постає проблемою ідентичности цивілізації, а звідси – глобалізація геополітичної проблематики як перспективна правова форма зближення ментальностей народів*[49]. Ідентичність і суверенність – ключові слова теорії метааналізу політики, а їхній синтез – метафізична основа теології політики, синтез етноґенези і традиційного літургійного культу[50] (див. розд. 4).

Розглянемо приклад аналітичної некоректности в політології. Романо Проді критикує теорію "конфлікту цивілізацій" Сем'юеля Гантінґтона[51], за якою людство готується постати перед реальністю зіткнення між різними культурами. Окреслюючи можливості власного "ґлобального" погляду на майбутню об'єднану Європу, Романо Проді розкриває альтернативний, неконфліктний, характер стратеґічної політики з неєвропейськими реґіонами[52]. Якщо ця проблема історично пов'язана з традицією "суверенности" політичної думки (ідентичности), то в контексті міжнародної співпраці плюралізм політичних культур неможливо зняти в компліментарній системі відносин без зустрічного (назустріч економічній та політичній глобалізації) зближення держав через релігійно-правову моральність (символічно-правову інтеґрацію свідомости). Звідси можна заперечити і проґресистський "песимізм" Гантінґтона, і проґресистський "оптимізм" Проді. Перший орієнтується на ментальні опозиції народів, другий – на синтетичні можливості ідеалізму людської свідомости. Обидва вони мислять поза історією. Тобто тримають "на думці" традиційний християнський патос, але

замовчують реально діючу Церкву, тобто не враховують дотепність ума людини, вихованої на християнській традиції. Зрозуміти культуру ментальних схильностей без релігійної свідомости (духовної історичної пам'яти) неможливо. Отже, не від їхніх міркувань, хоч би які гуманістичні вони були, залежить майбутнє, але від повноти буття (єдности pulhrum, bonum, verum) у свідомості особи, яка постає чимось більшим за свою сутність (природу), подібно до того, як соціум, за Дюркґаймом, постає чимось більшим, ніж сума його членів. Тут *спостерігаємо певну методичну кумуляцію методу: особа – більша за свою сутність, соціум – більший за суму осіб, що його складають, отже, на перспективу, – об'єднана Європа має бути чимось більшим за суму її національних історій та прагнень*. "Зрештою, – зауважує з цього приводу Романо Проді, – лише усвідомлення минулого може допомогти нам будувати майбутнє. І в той час, коли Європа розширюється за рахунок великої культурної традиції слов'ян, слід більше, ніж будь-коли, подбати, аби ніщо з нашої спільної ідентичности не було втрачене і аби все змогло співіснувати у вищому і могутньому синтезі."[53] Проте п. Проді свідомо замовчує, що "соціальна держава" XX століття, яку він постійно ставить у заслугу європейським народам[54], творилася передусім у контексті методологічних перспектив соціального вчення Вселенської Церкви, починаючи принаймні з Папи Льва XIII, який зробив соціальне вчення Церкви альтернативою кривавим революціям XIX–XX століть. І все ж таки віддамо авторові належне: кумулятивність і компліментарність методологічної думки, що історично народилися відповідно в межах томістичної схоластики та історії й теорії літургії, постають основою переконливости доводів Проді, хоча й поза увагою до них його самого. Історія Церкви, права й політики переконує в можливості об'єднаної Європи як життєспроможного політичного інституту з могутньою економікою та гуманістичними громадянськими ідеалами[55].

У цьому зв'язку набуває ваги ще одне положення, яке використовують Альфорд і Нотон: особистісний підхід до праці й дизайну розвинувся із соціо-технічного ставлення до оптимізації як людських, так і технічних систем. Основне припущення, на

якому ґрунтуються обидві теорії, полягає в тому, що всередині організації існує взаємодія людських і технічних систем. Мета – оптимізувати водночас як людські, так і технічні системи, не надаючи переваг жодній із них[56]. У нашому дослідженні це перегукується з оптимізацією економічних і гуманітарних процесів у державі та "вузького" (внутрішнього) й "широкого" (зовнішнього) екуменізму в Церкві.

Серед характеристик "особистісно орієнтованого підходу", які аналізують автори для організації бізнесу, ключовими в політичному менеджменті, на нашу думку, постають такі міркування: 1) поєднання в одній людині думки, планування й виконання, що є протилежним до підходу "наукового" управління; та 2) створення можливостей для формального й неформального спілкування[57] (в межах владної вертикалі). Отже, субсидіарність суспільства – не науковий, а духовний метод. Принаймні, це моральна субсидіарність, що означає соціальну співтворчість по вертикалі і горизонталі політичної влади. Фактично, взаємоавторитет, без якого неможлива динаміка владної вертикалі й політичної горизонталі, ґрунтується на трьох позиціях-реляціях: праця й технологія, праця й спілкування, праця й навчання. Єдність думки, планування й виконання та можливості спілкування вирішуються через ієрархію та право, парадиґмально й синтаґматично. У політичному контексті під технологією розуміється вільна (підконтрольна громадськості) ротація кадрів; під спілкуванням – відсутність страху в підлеглих у пошуку альтернативних політичних рішень; під навчанням – засвоєння і практичне використання в таких альтернативах місцевих (чи загальнонаціональних) аспектуально-політичних парадиґм (із певними наголосами, відкритими для критики знизу). Влада постає організатором, а не виробником ідей. Тільки в організації, а не в продукуванні ідей, виникає можливість правового самообмеження керівника. Тому влада – це політичний етос, схильності на основі етосу-ідеї, що формується у спільноті.

Стрижнем особистісного підходу в менеджменті постає не дискурс, а діалог з його живою єдністю раціональности й патосу. Особистісний підхід держави у менеджменті (кадрова політика) посилює культурну толерантність суспільства.

Звідси зрозумілим стає зміст цивілізаційної опозиції між європейським та євразійським геополітичними контекстами: релігійно, культурологічно, політично й економічно Європа зацікавлена у "звільненні" масової і політично залежної від неї структурної (елітної) громадянської свідомости. Євразійський контекст "самодостатньої" держави залишається відкрито ворожим до самої можливости такого "звільнення" мас та еліт[58] як у себе вдома, так і в колишніх своїх колоніях (передусім на територіях сучасних членів СНД).[59]

Таким чином, без Вселенської Церкви та використання її історичного досвіду і досвіду Об'явлення цивілізаційні опозиції здатні до субстантивації, а отже, до чергового історичного раунду протистояння тепер уже глобалізованих ідеологій, що й (не до кінця свідомо) передбачає Гантінґтон і (також не до кінця свідомо) заперечує Проді. Церковні (літургійні) традиції східних помісних (національно-православних) Церков іноді можуть гальмувати політичне усвідомлення зазначених процесів через традиційну візантійську "прив'язаність" до влади. Такий стан найбільш послідовно продовжує зберігатися на теренах сучасної Росії.

Так постає необхідність узагальнення основних тенденцій ще в одній політичній історії – в історії дипломатії періоду до і після розвалу тоталітарної міжнародної комуністичної системи. Тенденції, здатні субстанціювати або навпаки, робити цивілізаційні опозиції прозорими (зрозумілими, а тому підконтрольними), можуть виявлятися також і в політико-дипломатичних формах.

3.4.3. *Політична дипломатія.* Революційні події 90-х років у Центральній та Східній Європі були підготовлені всім розвитком комунізму протягом XX століття. Політичний устрій міжнародної тоталітарної системи після Другої світової війни було порушено лише подіями в Угорщині 1956-го та в Чехословаччині 1968-го року. Але з 1970 року комунізм серйозно захитався в Польщі внаслідок створення союзу недержавних профспілок "Солідарність" на чолі з робітником-електриком Лехом Валенсою.

Дві риси цього процесу в історії політики й дипломатії не можна обійти увагою: 1) усі три країни, що розхитали комуністичну систему після Другої світової війни, є традиційно католицькими; 2) остаточне слово в історичному суді над комунізмом і тоталітаризмом залишилося за робітничим класом, головним суб'єктом, за Марксом, комуністичних перетворень.

У такій ситуації можна простежити міцність середньовічної європейської традиції автономности релігії, права й політики зі збереженням основних засад її первинного християнського метафізичного дуалізму (методичного реалізму). Продовжував діяти католицький принцип єдности в розмаїтті не лише між різними державами християнського західного світу, а й усередині кожної національної держави. У традиційно православних країнах цей історичний принцип простежується лише в міжнародних відносинах. Російський комунізм, розпочавши боротьбу з церковним кліром та релігійною свідомістю, намагався поруйнувати зазначений принцип доконечно, тобто не лише у внутрішніх справах комуністичних країн, а й на рівні міжнародної комуністичної спільноти. Ворогом "номер один" для Москви був не Вашинґтон, а Рим – Ватикан. У сучасній Росії, як ми побачимо далі, ситуація не змінилася.

"Історія свідчить, що всі імперії гинуть", – зауважує сучасний французький історик Жан Батіст Дюрозель.[60] Відповідно в нашому дослідженні було згадано і сформульовано духовно-історичний закон нетривалости політичних імперій (а саме: з причини нав'язування ідеологій культурам, які історично не були ґрунтом для творення цих ідеологій).

Тепер, користуючись цим законом, маємо можливість виявити три рівні розвитку світової комуністичної тоталітарної системи: цивілізаційний (який на початку XXI століття щойно набирає сили), національний (на якому сьогодні відбувається загальна стабілізація внутрішньої політики країн) та особистісний (спільнотно-релігійний). Ці три рівні відповідають іншим трьом рівням: професійно-моральному (цивілізаційному), інституційному (національному) та особистісному в процесі формування політичної свідомости й громадянської гідности як етосу.

Спробуємо за допомогою історії дипломатії кінця XX століття розставити наголоси на цивілізаційно-глобалістичному та особистісно-спільнотному рівнях розламу комуністичної тоталітарної міжнародної системи XX століття.

Цивілізаційна й особистісна свідомість в Європі безпосередньо пов'язані з античною культурою та християнським Об'явленням. Національна свідомість пов'язана з ними – опосередковано, через ідеологічні інститути. Отже, особистісно-спільнотна свідомість є ґрунтом екзистенційно-політичної гідности людини, цивілізаційна – орієнтиром (метою) політичної інституалізації, а національна – власне інституалізацією (чином, етосом, в якому формується нація як функція загальноетнічного буття).

Відмінність трансформаційних періодів між групами посткомуністичних країн може пояснити тільки історично-групова модальність, яка формується історично і безпосередньо на ґрунті місцевої літургійної практики. Водночас цивілізаційний розлам між країнами Центральної та Східної Європи передусім підпорядковано дії особистісно-колективної модальности, яка визначає чин, організацію, етос, схильності.

Країни пострадянської Прибалтики, що у процесах національної інституалізації наголошують цивілізаційний (професійно-моральний) та особистісний рівні (тобто правові норми-цілі та норми-принципи як регулятори), помітно випереджають у темпах міжнародного і внутрішнього політичного розвитку такі пострадянські країни як Молдова, Україна, Білорусь, які шукають регуляторів, не визначившись ані з цілями, ані з принципами. Росія, залишаючись закритим суспільством, нав'язує власну релігійно-політичну логіку розвитку колишнім і сучасним своїм колоніям і тим ускладнює визначення відповідними елітами норм-цілей і норм-принципів, тобто можливостей морально-релігійного, культурного й економічного відродження частково асимільованих народів[61]. Як наслідок, російські інтелектуали на початку XXI століття відкрито пишуть про втрату самототожности росіян через геополітичні та структурні зміни російської нації.

Простежимо тепер у загальних рисах, як виявляють себе наприкінці XX століття владно-історичні корені європейської демократії (єдність та автономія релігії, права й політики) та етнорелігійні типи політичної свідомости в посткомуністичних країнах Центральної Європи (східний кордон цивілізаційного розламу комуністичної системи в Європі).

Субстантивацію цивілізаційного розламу комуністичного світу можна простежити, починаючи з дипломатичних кроків США та СРСР останньої чверти XX століття.[62]

Загартований у Новому часі національний індивідуалізм західних європейців нейтралізував єдність європейського комунізму і взагалі лівих політичних сил. З іншого боку, традиційна релігійно-культурна християнська (католицька й протестантська) солідарність стала транспортним коридором на рівні політичної свідомости свободи спочатку для центрально-європейських країн, а пізніше і для колоній комуністичної Росії. *Нова точка зору на норми національного права стала для посткомуністичних суспільств першою формою усвідомлення часу "ікс" – можливости справжньої екзистенційно-політичної свободи.*

Так наприкінці XX століття цивілізаційний та особистісний (релігійно-культурний) розлам комуністичного світу, насамперед у Європі, продемонстрував у черговий раз історичну альтернативу власне європейської політичної історії у формі опозиції "соціальна революція – соціальна доктрина Церкви" та історичну автономію релігії, права й політики[63]. На початок третього тисячоліття націоналізм Європи, як неслухняне дитя, повертається до материнського церковного лона, втрачаючи свою аґресивність і стаючи патріотичним проявом християнської екзистенційної гідности людини[64]. Це дуже повільний процес. Його майже не помітно пересічному спостерігачеві. Але третє тисячоліття закарбувало цей процес на своєму початку візитами до посткомуністичних України, Азербайджану й Казахстану Папи Йоана-Павла II.

Далі в посткомуністичних суспільствах постали проблеми інституційної розбудови національних держав. І тут, як уже говорилося, Молдова, Україна, Білорусь і Росія пішли шляхом "спроб і помилок", оскільки не мали і не могли мати теоретично обґрунтованої перспективи етосу-ідеї (правових норм-цілей і норм-принципів політичного життя), яку можна було б утілити в конкретні ідеологічні, культурні та господарські інститути (наприклад, інститут приватизації на засадах економічної та історичної справедливости, або безальтернативне і послідовне повернення культових будівель і споруд Церквам). "Дикий

капіталізм" запанував в умах відповідних еліт, яким нічого не залишалось, як удатися до кримінальних методів господарювання й політики.

Ці процеси зумовлено якістю особистісного рівня політичної екзистенції еліт. Творча свідомість пострадянських еліт мала спочатку відновити суттєво втрачене почуття плюралізму ідей, тобто втрачені позитиви історичного індивідуалізму. А далі дуже повільно має формуватися субсидіарно-духовна (фактично "літургійна у світі") свідомість політичної комунікації. Індивідуалістичний плюралізм творить розмаїття протистояння. Особистісна компліментарність – складну єдність. Соціолог П. Берґер, наприклад, вважає, що подібний плюралізм може викликатися необхідністю диференціації за умов загальної стандартизації життя[65]. Збіг соціологічних і теологічних структур соціально-політичної свідомости демонструє єдність творчого принципу, що керує світом, тобто єдність у розмаїтті. А цей останній історично найпослідовніше зберігається в церковно-особистісному християнстві (вселенскість та екуменічність), а також у пантеїстичному ламаїзмі на Тибеті. Це той підсвідомий момент зацікавленості християнством на Сході і східною духовністю на Заході, про яку сьогодні багато пишуть.[66]

Проте з огляду на роль релігійної традиції, яку ми намагалися висвітлити вище стосовно права і політики, викликає занепокоєння нерозуміння анархічних соціальних наслідків від прагнення позацерковної релігійної свободи. Футуролог Е. Трельч[67], який прагне бачити християнство без традиції Церкви, тобто поза досвідом дії Бога в історії, анархізує містичний зв'язок, нищить раціональний фактор, без якого містика не має соціального виміру. З іншого боку, у тоталітарних умовах XX століття Церква і на Заході, і на Сході вижила передусім тому, що ніколи не була тільки «структурою», «кліром». Вона – спільна Молитва. Тому субсидіарність у Церкві є морально-духовною передумовою громадського життя, а не наслідком організаційних заходів керівництва. Саме тому Церкву зруйнувати неможливо, а тривання її – у Вічності. Містика – всесвітня релігійна реальність, метафізично організована Церквою. Окремій людині це не під силу.

Єдність у розмаїтті як творчий принцип загальнолюдської релігійної духовности та свідомість особливого Часу і Простору Церкви (в яких неможлива руйнація) завжди в історії, передусім у політичній, були двома потужними дієвими факторами людських громад і організацій, соціальним патосом. На ґрунті двох тисяч років християнсько-політичного досвіду європейців, незалежно від факту навернення й релігійности людини, постає раціональна можливість прийняття, врахування і використання зазначених факторів спільнотно-особистісної свідомости для корекції цивілізаційного (професійно-морального) рівня політики з огляду на потреби національного життя.

Тому ідеологія національної держави поза морально-релігійною експертизою правових норм законодавства не має і не може мати жодної перспективи державотворення, незалежно від методів управління, що їх використовує еліта.

Для церковно-релігійного й конфесійного плюралізму посткомуністичного світу в Європі вектором єдности могли б слугувати: у світі – відновлена історична свідомість Центральної Європи, у Церкві – загально християнські елементи літургії, на яких слід було б наголошувати церковним провідникам як під час екуменічних зустрічей, так і в автокефальній чи помісній практиці. Протилежний шлях – руйнація історичної пам'яти, творчого принципу життя.[68]

На нашу думку, В. Єленський припускається помилки, виділяючи східнослов'янський православний макрорегіон. Історія релігії, права й політики аж ніяк не сприяє такому узагальненню. Ми розглядали основні схеми розвитку релігії, права й політики в середньовічній історії Центральної та Східної Європи. Тому обмежимося зауваженням, що некоректність типологічного відокремлення східнослов'янського православного макрорегіону полягає в тому, що римо-католицька й протестантські Церкви на різних державних територіях зазначеного макрорегіону мають відповідно різні душпастирські можливості, що безпосередньо залежить від місцевих і центральної влад, а частково – від літургійної та політичної свідомости населення, сформованих історично і "прив'язаних" до етногенези. Те саме можна сказати і щодо виокремлення єдиного балканського

православного ареалу, де історична православна свідомість болгарів та народів колишньої Югославії виявляє досі різні соціально-політичні актуалізації (наприклад: співпраця болгарів з католицькою громадою ще за часів комуністичного режиму, з одного боку, та аґресія щодо католиків у Словенії кінця 2003 року – з іншого[69].

На жаль, секулярна політика не бере до уваги церковні проблеми душпастирства. Вона більш упевнено почувається в обставинах протистояння. У такому разі "демократія" відрізняється від "тоталітаризму" не за суттю, але за кількістю фізичних жертв. Саме цю тенденцію помітив Карл Шмітт напередодні нацистської доби в Німеччині.

Узагальнимо основні методологічні наголоси метааналізу зв'язків між політичною ієрархією та правом: 1) діалог "людина – світ"; 2) етико-естетична верифікація некомунікативних реалій етнорелігійного; 3) пізнання релігійної традиції народу на теологічному рівні та історії світової релігії на метафізичному рівні; 4) соціо-політична актуалізація етнорелігійного (роль поганських і світових релігій). Знаходимо тут підтвердження обох модальних формул: колектино-особистісної (воля–свідомість–етногенеза–цінності–право) та історично-групової (релігійно-правові опозиція–конкордація–синтез–контрадикція–реформізм)". Тобто перехід історичного ідеалізму народу у схильності політичної поведінки через історичне право.

Епістемологія вказує на пріоритети методології на ґрунті метафізики (сталих, традиційних цінностей).[70] У цьому вбачаємо ще одну колективно-особистісну причину різного соціально-політичного розвитку по лінії цивілізаційного розламу постком'юністичного світу в Європі – ідеологічний і науковий характер боротьби марксизму з метафізикою (з так званими різними формами "опортунізму" та "ідеалізму"). І тільки з історичної духовної пам'яти й традиційних суспільних цінностей формується така колективно-особистісна причина цивілізаційного розламу кінця XX століття як екзистенційний праґматизм етносів, що актуалізується в процесах політизації і деполітизації. Проте ці процеси детермінуються також історично-груповою модальністю "релігійно-правні опозиція–конкордація–синтез–

контрадикція–реформізм". Прикладом цього процесу є аналіз прибалтійських конституцій у зв'язку з міжнародним правом релігійної свободи й правом на переконання. Екзистенційний праґматизм етносу формує етос-ідею і постає символічно-правовою інтеґрацією політичної свідомости як соціалізації національного ідеалізму (національного етосу).

Етико-естетичні експерименти комуністів у XX столітті відкинули релігію як джерело індивідуальної свободи і підпорядкували право політиці. У цьому полягає особливість ґрунту, на якому постав тоталітаризм XX століття, що отримав у наслідку непримиренну ворожість з боку етнорелігійних традицій. Заперечуючи церковну релігійність як традицію, комуністи відкрили шлях волюнтаристським праву й політиці.

3.4.4. *Політичний феномен єдности церковної літургії та генетики*. Постає питання: що могло призвести до ланцюгової реакції національних революцій і поруйнувати політичні імперії XX століття? Зазначена вище структура метааналізу політики (чотири методологічні наголоси зв'язків між політичною ієрархією та правом, п. 3.4.3.) вказує на традиційну церковно-релігійну пам'ять мас, нейтралізувати яку неможливо з причини історично-групової свідомости "непоруйнованости Церкви", а точніше – з причини вкоріненості літургії на генетичному рівні і завдяки дії живої церковної проповіді на духовному рівні (в контексті національно-історичних стилів: опозиції, конкордації, синтезу, контрадикції, реформізму). Цей прихований процес соціальних схильностей поведінки виявив національний ідеалізм народу, який заповнив лакуну ідеологічного ідеалізму і поруйнував комуністичні режими кінця XX століття. Цей процес послідовно простежується в колективно-особистісній модальності "воля–свідомість–етногенеза–цінності–право" на підсвідомому рівні.

Як дешифрувати цю формулу (перевести її у свідомість) для конкретного народу чи держави? По-перше, це залежить від ідеальних уявлень того, хто дешифрує. З огляду на правове поняття свободи совісти в сучасному світі прив'язаність аналітика до аспектуально-політичної парадиґми того чи іншого народу постає обов'язковою умовою адекватности політичної

теорії (критерій аналізу). По-друге, необхідно сформулювати міру символічно-правової інтеґрації. Це міра загальної толерантности етнорелігійної традиції з огляду на інтенсивність понятт-євого споглядання інтенціональної культури й силу правової аналогії (аналогічних контекстів) між національною конституцією та міжнародним правом (етос-ідея). По-третє, формується механізм модуляції в такому інтеґраційному процесі (вплив етосу-ідеї на схильності політичної поведінки, вплив історії на право, національний етос-стиль).

Міру символічно-правової інтеґрації (етос-ідею) слід шукати в історичній духовній і культурній пам'яті народу. Механізм модуляції історичної пам'яти народу (національний етос-стиль) у різних історичних умовах криється в метааналізі національної ідеології та дійсних політичних рішень (вольові алґоритми міжнародного права, виокремлені Натаном Лернером, в національній конституції).

Національний етос у формі національного ідеалізму, який може структурно заміщати ідеологію, є етично-естетичною верифікацією релігійного в політиці, морально-релігійним аналізом права, тобто третім етапом політичного метааналізу влади після аспектуально-політичної парадиґми і виведення на її основі етосу-ідеї. Далі, соціо-політична актуалізація етнорелігійного (дієво-історичної свідомости) в діях влади демонструє схильність останньої до традиції чи до антитрадиції (до ідеологізації релігії чи до заміни її на світський ерзац). Нарешті, діалог-дискурс дієво-історичної свідомости (етнорелігійного) й політичного як традиції чи антитрадиції вказує на переважаючі структурні елементи історично-групової модальности, на ґрунті якої можна давати оцінку адекватности влади історичній ситуації, тобто виводити алґоритм зв'язку між ієрархією та правом.

Спробуємо визначити колективно-особистісну модальність для двох крайніх і однієї проміжної позиції: для православної Болгарії, католицької Польщі та православно-католицької України як трьох центральноєвропейських держав посткомуністичного світу.

Порівнюючи факти з історії слов'ян, дипломатичної історії і церковно-державних моделей для центральноєвропейських країн,

спробуємо показати, як історія не тільки втручається, а й визначає сучасність.

1. Універсальні смисли етнонаціональної історії як *функція-критерій символічно-правової інтеґрації* сучасної політичної свідомости (критерій традиційної толерантности як метаправова дійсність та її структурна основа – синкретичний ідеалізм свідомости).

1.1. Болгарія. Візантійська модель Церкви і держави з XIII століття; духовенство в реальній політиці (в раді царів і на соймах) посідає почесніше місце, ніж маґнати-боляри; амальґама монархічного та аристократичного правління, в якій переважала монархія, творячи авторитарну традицію за рахунок підпорядкування церковного кліру; посиленню авторитаризму сприяла нерозвинутість земського (місцевого, звичаєвого) права.

Критерій традиційної толерантности (функція символічно-правової інтеґрації) – у відчутній політичній владі Церкви, до якої змушені прислухатися як боляри, так і монарх. Церковна ж політика і право історично постають критерієм моральної субсидіарности суспільства.

1.2. Польща: римо-католицька модель Церкви, яка співпрацює з державою; відсутність повноцінного політичного балансу між королем і парламентом, між звичаєвим римським і канонічним правом, що зумовлювалося загальнослов'янським принципом поділу влади між усіма членами правлячої династії (через це Польща втратила Силезію та Померанію); відсутність королівської родинної династії, обрання монарха серед маґнатів, що призвело у Новому часі до втрати державности.

Критерій толерантности (функція символічно-правової інтеґрації) – в особливо високому загальносоціальному авторитеті Церкви, яка на спільнотному рівні через метаправові принципи єднала те, що світські володарі ідеологічно роз'єднували. Відповідно критерій моральної сусбсидіарности – теж церковне право.

1.3. Україна: боротьба між православно-болгарською, католицькою, православно-візантійською та поганською традиціями, яка мала місце до кінця XIV століття; традиція

орієнтації на Рим як на вселенський центр християнства (Київ не визнавав християнського розколу 1054 р.); продовження політрадиційности в Новому часі через входження земель України до різних держав; збереження пам'яти про єдність із Римом (унія 1596 року). Свідомість православна, ментальність католицька.

Критерій толерантности (функція символічно-правової інтеґрації) – в політрадиційній релігійній свідомості толерувати будь-який вияв "чужого" за умови його неаґресивности (наприклад, М. Костомаров зауважує, що серед слов'ян хіба лише українці своїх ворогів у народних піснях називають із ласкавим суфіксом – "воріженьками"). Критерій моральної субсидіарности – у релігійному культі, який поєднував естетику канонічного права (символ справедливости народу) й етику церковних таїнств (символ Божої справедливости). Отже, загальним критерієм політичної свідомости народу є історичне право, яке утримує в собі універсальні смисли етнонаціональної історії.

2. *Модуляція символічно-правової інтеґрації* (міра етнополітичної толерантности).

2.1. Болгарія: приклад вірности "старшому братові" (СРСР); перший секретар компартії не змінюється з 1954 року; водночас 70 тис. католиків (з 8,5 млн. населення) змогли відновити нормальні зв'язки з Римом. У 1975 році перший секретар Тодор Живков відвідав Папу Римського (Павла VI).

2.2. Польща: сильна Церква, сильний дрібний власник, войовничий дух робітників, вплив народу на рішення політбюро компартії; з кінця 1970 року країною керує Едвард Герек, польський шахтар із Заходу і сілезький партійний секретар; три основних завдання комуністів 70-х років: свобода, розквіт країни, рівень життя людей (для досягнення цього влада звертається по допомогу до Франції та США).

2.3. Україна: автокефальна Церква за кордоном, греко-католицька – за кордоном й у підпіллі; офіційна Церква – православна Московського патріархату, яка майже відкрито співпрацює з КДБ СРСР; має місце церковний і світський дисидентський рухи, що вийшли з націоналістичних боївок часів

Другої світової війни; після війни всі вищі керівники (Каганович, Хрущов, Шелест, Щербицький) – віддані Москві люди (українці за походженням – останні двоє: Шелеста було замінено через його "патріотичність").

Перше, що впадає в око, – відсутність в офіційній політиці України за комуністів функції-критерію символічно-правової інтеґрації, яка б ґрунтувалася на універсальних смислах етнонаціональної історії. Як, наприклад, збереження поваги до Церкви в комуністичній Болгарії і провідний характер церковної свідомости в Польщі. Отже, *там, де атеїзм не заважав сприймати Церкву як ґрунт національної традиції, громадянство виявило певну гідність, а політичні еліти не могли не зважати на неї, оскільки самі були носіями національної гідности, яка завжди передбачає повагу до Церкви і традиції. Отже, загальною мірою політичної свідомости народу є релігійна традиція, яка концентрується в історії літургії традтційної Церкви.*

3. *Механізм модуляції символічно-правової інтеґрації* (перехід від етнорелігійної до етнополітичної толерантности як етос, або від дієво-історичної свідомости через етос-ідею до етосу-стилю):

3.1. Болгарія: політичні лідери наголошують на значенні православної Церкви в історії народу, звідки випливає висновок про її можливості у вихованні масового патріотизму, і роблять спробу наблизити державу до Церкви на ідеологічному ґрунті.[71] Неповага до маленької католицької громади (700 тис. чоловік) у таких умовах не вписувалася в політичні технології еліти. Така толерація, накладена на історичний ґрунт церковної традиції, стала механізмом формування політичної гідности болгарських громадян через розширення якісного поля свободи у свідомості, свободи як суб'єктивного права, забезпеченого конституційними нормами.

3.2 Польща: дослідники наголошують на "конкурентності" у стосунках між Церквою і державою в Польщі[72]; саме завдяки їй Церква в історії Речі Посполитої часто виправляла те, що світська держава руйнувала.[73] Як наголошує В. Єленський, Церква у Польщі була інституцією, "яка своїм авторитетом виносила комунізм за дужки польської спадщини, значущої для нації".[74] Водночас Церква не була "революційною", але послідовно

дотримувалася статусу "посередника" між "свободою та демократією" і "комуністичною державою". Така позиція (підтримана цілим народом) не могла не викликати поваги і з боку Уряду. Комуніст як член Церкви – для Польщі другої половини XX століття – явище звичайне. Це і був, власне, національний польський механізм модуляції символічно-правової інтеґрації політичної свідомости.

3.3. Україна: ситуацію щодо церковно-державних відносин в Україні, яка цілком залежала від Москви, можна передати однією фразою голови Ради у справах релігій при Раді Міністрів СРСР К. Харчева: "Підбір і розстановка священиків – справа партії..."[75] Це означає, що для українських комуністів (як і для радянських взагалі) функція-критерій символічно-правової інтеґрації як традиційна політична толерантність перебувала не в діахронному контексті, а винятково в контексті синхронному. А цей останній диктував і відповідний механізм модуляції функції (праґматику політичних рішень): якщо не зважати на онтологічний фактор, Церкву неможливо заперечити остаточно через міжнародні стосунки СРСР, отже, її слід ідеологізувати. Проте імперський статус СРСР не дозволяв навіть у цьому напрямі бути послідовним, як то ми спостерігали на прикладі Болгарії. Чому? Діяв закон, сформульований нами вище: *нав'язування ідеології культурам, які не були ґрунтом для її творення, руйнує імперський принцип в політиці*.[76] Відповідно механізм модуляції символічно-правової інтеграції західних (християнських) і східних імперій різниться мірою толерантности у політичній дії.

Щодо СРСР, то йому не вигідно було збільшувати "шпарки" цивілізаційного розламу, передусім з економічно-військових причин. Але ці останні залежали від виконання міжнародних правових зобов'язань комуністичної імперії. До таких зобов'язань належали і права людини в релігійній сфері. У понятійному полі метааналізу – це особистісний рівень з модальними характеристиками колективно-особистісної формули (воля–свідомість–етногенеза–цінності–право).

Даючи загальну характеристику (без аспектуально-політичної парадиґми для кожної країни) церковно-державних відносин в Болгарії, Польщі та Україні, розуміємо, що колективно-

особистісна модальність за умови її взаємодії з історично-груповою модальністю вказує на феноменально-екзистенційну єдність духовної та культурної пам'яти народу. Актуалізація історії в сучасному праві є умовою історичної адекватности політичних рішень і технологій урядів та національних еліт. "Час пророків", за яким минуле передбачало майбутнє, продовжує актуалізуватися в західній цивілізації і постає творчим принципом єдности у розмаїтті. Саме через історичну пам'ять відбувся розлам європейської свідомости.

Лише в політичних подіях Польщі другої половини XX століття ми спостерігаємо відносну повноту колективно-особистісної модальної структури (простежуються ситуативні порушення прав людини). У Болгарії редукованими постають такі структурні елементи як етногенеза, цінності, право. Проте воля до їхнього відновлення і свідомість їхньої актуалізації в сучасній політиці наявні як у Болгарського уряду, так і в масах. Щодо України – спостерігаємо майже повну нівеляцію колективно-особистісної модальности і підміну її ерзац-поняттями, які іноді називають "світською релігійністю", маючи на увазі "антитрадиціоналізм" еліти стосовно етнічного та церковно-релігійного факторів політики. Після "помаранчевих" подій 2004 року змінився дискурс політичних промов, але не характер діалогу між чиновниками, громадянами і кліром.

Отже, цивілізаційний (професійно-моральний) розлам Європи кінця XX століття відбувся в контексті особистісно-політичних схильностей поведінки, яка піддається формуванню залежно від міри єдности держави, суспільства й Церкви. Повнота модальної формули (ставлення людини чи спільноти-колективу до світу) забезпечується лише співпрацею (навіть якщо це "конкуренція") між Церквою і державою, між Духом і Літерою людини.

Відсутність реальної колективно-особистісної структури політичної свідомости в Україні та в інших слов'янських республіках колишнього СРСР поставила уряди та еліти цих країн після розвалу імперії перед необхідністю творити "живу" політику без метафізичної перспективи, якою може бути лише традиція народу, передусім етнорелігійна.[77] Ідеологія радянської

імперії не надавалася на роль традиції, оскільки сформувалася на московській ідіоматиці історичної "закритости" від зовнішнього світу. Офіційна ж Церква в Україні містила чужу традицію[78], а в Росії була виконавцем партійної ідеології. Історія вчить, а імперії діють, і часто всупереч історії, тому строк імперій у політичному часі нетривалий. Можна було б на це не зважати, якби від цього не залежала кількість і глибина несправедливости та страждань.

Отже, *цивілізаційний розлам кінця XX століття в Європі відірвав слов'янські республіки колишнього СРСР від країн Центральної Європи передусім не економічно, а на рівні особистісної політичної ментальности*. Серед пострадянських народів виняток складають лише народи Естонії, Латвії та Литви, які зберегли свої ідентифікаційні модальні структури свідомости в достатньому для сучасного цивілізаційного розвитку ступені. Молдова ж, Україна, Білорусь і особливо Росія постали перед необхідністю спочатку сформулювати власні модальні структури політичної свідомости, і тільки потім визначатися щодо типу цивілізації як перспективи історичного розвитку.

Втрату історичного минулого для політичної свідомости неможливо нейтралізувати новими ідеологіями. Тому спостерігаємо надзвичайну соціальну активність традиційних Церков у колишніх колоніях. Боротьба за політичну свідомість стала джерелом структур СНД (Союзу Незалежних Держав) як стримуючого фактора у нівеляції радянських схильностей політичної поведінки. Національні Церкви, залежно від позиції держави, підтримують або протидіють офіційній політиці. Духовно-релігійна традиція визначає геополітику: Москва – євразійську, її колишні колонії – європейську.

Певним орієнтиром на складному шляху перегляду власної ідентифікації може бути історично-групова модальнаність ("релігійно-правові опозиція–конкордація–синтез–контрадикція–реформізм"). Зв'язок між двома модальними структурами політичної свідомости відбувається за допомогою трьох визначених вище методів, які відповідають політичному етосу (метод концентричного кола), політичній свідомості (метод ієрархічної динаміки) та політичнм схильностям (метод ціннісного вектора).

Іншими словами, аналогічно йдеться про "подію", "текст", "патос" (бажання). Адекватність між цими трьома елементами формує ментальну взаємодію між фактом, прагненням добра й професіоналізмом як ініціативою та самодіяльністю і вказує на традиційність та врівноваженість політичної свідомости, яка стає умовою адекватности політичних рішень.

"Подія" відповідає професійно-моральному (цивілізаційному) рівню поведінки людини і, відповідно, – етико-правовому фокусу політичної свідомости (критерій). "Текст" визначає правову естетику інституційного рівня актуалізації соціальної дії як політичних схильностей (міра). "Патос" виявляє етично-ціннісну телеологію та ідіоматично-символічний фокус політичної свідомости (механізм, національний етос, місія нації).

Отже, схильності поведінки людини є не тільки мотором політики, а й продуктом церковно-релігійної традиції чи її відсутности. Історично релігійна свідомість влади передувала політичній її свідомості, яку можна змінювати через розвиток права. Професійно-моральний (цивілізаційний) розлам політикумів програмується схильностями осмислення історичного місця й ролі тієї чи іншої національної церковної форми в європейській цивілізації (XI ст., XVI ст., реформи Церкви і політично-правові реформи).

Це означає, що ментально-стильовий фокус політичної свідомости формується церковно-релігійною традицією і постає історичним посередником між традицією і культурно-політичною свідомістю (між духом і ґенетикою людини). Католицьке, православне й протестантське відгалуження Вселенської Церкви історично сформували три основних ментально-стильових механізми християнського світу. Фактично проблеми об'єднання Європи, починаючи з 1980-х років, мали приховані причини у глибинних протиріччях католицького та протестантського механізмів політичної свідомости, які, своєю чергою, прив'язані до етнорелігійних духовних традицій та генетичних кодів відповідних етнічних субкультур.

Тому маємо підстави стверджувати, що секулярна ідеологія є природнім продовженням етнорелігійної та церковно-релігійної традицій без теологічної свідомости. Створюється ґрунт для

крайніх форм егоїстичного індивідуалізму, який не можна плутати з природнім індивідуалізмом соціально та економічно підприємливої людини. Останній постає історичним шляхом до персоналістичної свідомости в орієнтирі церковно-релігійної традиції.

Державний комуністичний індивідуалізм у кризові періоди своєї історії звертався до Церкви, аби у черговий раз заспокоїти масову свідомість. Це означає, що він розумівся на ролі релігії в політиці, але творив власну релігійність, за науковими характеристиками – поганську[79]. Слід пам'ятати основне історичне завдання, що його виконали поганські релігії: мир та єдність усередині племені та протистояння з «чужинцями». Один до одного російський царизм та більшовики відновили цей історично "мертвий" принцип цивілізаційного розвитку, що й стало основною причиною їхньої цивілізаційної неспроможности.

Цивілізаційний же розлам у посткомуністичній Європі кінця XX століття провів на політичній карті лінію за історичною схемою ментально-стильових механізмів відповідних політикумів, сформованих церковно-релігійними традиціями. Фактом залишається те, що радянські ерзац-традиції найслабше вплинули на католицьку й протестантську етнорелігійну (дієво-історичну) свідомість. Завдяки цьому Естонія, Латвія і Литва природньо відійшли за лінію цивілізаційного розламу, до Заходу. Україна і Білорусь страждають у внутрішньому розриві між історично політизованими православ'ям і помісним католицизмом. Росія ж традиційно "закрилася" від світу, пролонґуючи історичну свідомість екстенсивного виміру своєї буттєвости.

Отже, актуалізація особистісно-колективної модальности в інституціях і церковно-державних відносинах дозволяє обрати для кожної посткомуністичної країни переважаючий елемент із формули історично-групової модальности: для Естонії – конкордація; для Латвії – контрадикція; для Литви – синтеза; для Болгарії – конкордація; для України – опозиція; для Польщі – синтеза. Оскільки ці модальності характеризують не лише релігійну традицію, а й свідомість історичного права, можемо помітити в їхній взаємодії етико-естетичну динаміку політичної свідомости (свобода й зобов'язання). Зазначену динаміку можна

аналізувати евристичними методами: методом концентричного кола (події), методом ієрархічної динаміки (тексти) й методом ціннісного вектора (патос, інтенції, прагнення).

Виявлені залежності між епістемічними, ґносеологічними та метафізичними факторами політичної свідомости можна представити в таблиці:

опозиція конкордація синтеза контрадикція реформізм

професійно-моральний рівень	інституційний рівень	етично-ціннісний рівень
подія	***текст***	***патос***
етико-правовий фокус свідомости	ментально-стильовий фокус свідомости	ідіоматично-символічний фокус свідомости

воля свідомість етногенеза цінності право

Схема 3.

3.4.5. *Логіка етико-естетичної динаміки політичної свідомости і чину в напрямі до символічно-правової інтеґрації як форми моральної субсидіярности суспільства.*

Кожний похідний релігійний тип історично-групової модальности набуває політичного виміру через конкретні стилі взаємодії етичного й естетичного в політичних подіях, програмних текстах і реформаторському патосі еліт. Тому, наприклад, "конкордація" Естонії і "конкордація" Болгарії – різні феномени політико-релігійної свідомости, так само як і "синтеза" Польщі та "синтеза" Литви, проте різні вони лише естетично (культурно). *Етичні ж характеристики мають велику спільну потенцію.* Саме тут слід шукати як єдности у розмаїтті окремих народів зі спільним ментальним стилем, так і єдности сучасної та майбутньої Європи. Через зближення цих стилів в екуменічному рухові християнських Церков.

Візьмемо для прикладу дві різні естетичні опозиції: 1) однополюсний Болгаро-Естонський релігійний тип (конкордація) та двополюсний Польсько-Український (синтеза – опозиція) і визначимо, у чому гіпотетично може полягати потенція політичної єдности зазначених народів (теоретична модель єдности). Історія Росії допоможе визначити семантичні параметри єдности Європи взагалі.

Конкордаційна співпраця церковної і державної влад у Болгарії ще за керівництва Тодора Живкова створила діями антикомуністів паралельну ієрархію в помісній православній Церкві, оскільки офіційна ієрархія була сформована комуністами.[80] Сама можливість формування керівного кліру як державними чиновниками, так і політичною опозицією свідчить про послідовну церковно-ідеологічну заанґажованість влади і дисидентів. Водночас історична пам'ять народу та його еліти зберегла ментально-стильовий фокус політичної свідомости, в якому "нормою" була середньовічна і новочасна амальґама (злиття) церковної та державної влад. Відповідна "амальґама" як "поняттєве споглядання" передрефрективного етапу національної інтенціональної культури творила принцип довіри між Церквою та державою. Як наслідок, ні комуністи, ні їхні опоненти не могли обійтися без традиції політичної співпраці з Церквою.

Неможливість компромісу в Болгарії між комуністичною владою та дисидентами призвела до сумної необхідности здублювати церковні структури, оскільки клір теж свідомо пішов на розкол за політичним принципом [81].

Подібні історичні факти свідчать про силу етнічної буттєвости народів. Але в "історичній пам'яті" як ідеології ці факти можуть породжувати політичні опозиції між "своїми", що є зворотнім боком етнічної сили – груповою та особистою пихою. Пиха – духовна смерть. Зі смерти духовної починається політичний занепад. Отже, не стільки соціально-економічні умови, скільки національна пиха зруйнувала комуністичний режим Болгарії поза політичною ініціативою власне народу. Це була не революція "згори", а саморуйнація "згори".[82]

Саморуйнація запрограмована релігійно-моральним патосом болгарської еліти. Тобто не Церква руйнувала тоталітарний

режим, а сам режим поруйнував себе власною національною пихою. Приклади православних комуністичних суспільств Болгарії, Румунії та Росії кінця XX століття свідчать про те, що самопізнання нації без соціального вчення і праці Церкви, заснованих на Об'явленні, постає черговим "глухим кутом" політичної ідеології, так само як економізм Маркса в контексті комуністичної ідеології.

Чи означає це твердження, що у сфері політичної свідомости будь-яка моральна ідея перетворюється на свою протилежність (сурогат)? *Інститут експертизи правових норм національного законодавства традиційними Церквами може бути поштовхом до формування довіри у політичній традиції церковно-державного відчуження*. Це також означатиме, що історично сформований ментальний стиль політичних еліт поступово полишатиме звичну функцію "володаря" політичних програм і набуватиме функції "інструментальної" щодо творення і втілення цих програм. Сила етнорелігійної традиції у структурі колективно-особистісної модальности полягає в її "інструментальності".

Слід зауважити, що саме таку "інструментальність" актуалізували наприкінці XX століття естонці, в історичній пам'яті яких почуття єдности й автономії релігії, права й політики збереглося живим і чинним. Сучасна конституція Естонії прямо демонструє автономність народу й держави. Їхня єдність постає не стільки з наголошення взаємозалежностей, скільки із взаємної відкритости на спільні духовні й політичні цінності європейської цивілізації. Це і є приклад "рокировки" функцій на рівні норм національного права у напрямі від "володарювання" до "служіння".

Отже, не лише від ментального стилю в політиці (амальґами чи автономізму) залежить адекватність політичної дії, а й від уміння цей стиль використати як безальтернативний для даного народу (релігійно-політичне почуття "володаря" змінити на почуття "слуги").

Болгарські антикомуністи мали намір руйнувати режим, і вони вдарили по кліру як одному з історичних центрів національно-політичної свідомости, що "піддався" комуністам. "Інструментальність" політичної функції дисидентів виявилася в тому, що вони як творці політичної революції не руйнували самої Церкви,

усвідомлюючи безглуздість такого завдання. На тлі міжнародної кризи комунізму тоталітарна сила держави вже не працювала і не могла нейтралізувати політичну "аранжировку" дисидентів.

Так на прикладі спільного (однополюсного) історико-естетичного типу релігійно-правової свідомости (конкордації) можемо спостерігати, як етнорелігійна й церковна традиції різних народів (віддалених територіально) породжують різні підтипи політичного чину. І навпаки, можемо спостерігати єдність політичного підтипу поведінки двох народів на прикладі двополюсного історико-естетичного типу релігійно-правової свідомости – польської синтези та української опозиції.

Історично ставлення до українців як до етнічної групи, а не до самоцільного політичного народу, призвело до політичної та цивілізаційної кризи як в Речі Посполитій, так і в Росії, до складу яких входила Україна після остаточної втрати своєї державности наприкінці XIV століття. При цьому як демократія поляків, так і авторитаризм росіян продемонстрували однакове нерозуміння проблеми, оскільки історію міряли тільки "династично" й "економічно", без етногенетичного й релігійного факторів.

Слабкість ролі династичного фактору конкретно в історії українців-русинів є аксіомою. Але саме на тлі цієї аксіоми більш рельєфно проглядають етногенетичний та етнорелігійний фактори в духовно-культурній орієнтації народу, що намагався вижити посеред могутніх завойовників євразійського простору (від печенігів і татар до московитів і турків). Південно-західні руси не визнали в XI столітті розрив Константинополя з Римом, про що, між іншим, свідчить їхня участь у всіх наступних екуменічних Соборах Західної Церкви. Ця апріорна позиція релігійної свідомости русів актуалізувалася в обмежених формах Берестейської церковної Унії 1596 року, хоч "обмеженість" набула юридичного характеру дещо пізніше.[83] І тому зовнішні фактори стали наслідком, а не причиною державотворчих невдач українців та їхніх лідерів.

За відомою схемою, українська "опозиційна" свідомість кликала еліти до "реформ". Проте свідомість "реформи" на Заході формувалася відновленням і християнізацією античної культури й права, протривавши понад тисячу років. Акумульо-

вані результати цього глобального процесу середньовіччя містила в собі насамперед Римо-католицька церква з її розгалуженою системою катехізації через освіту. Український народ вимагав, завдяки історичній пам'яті, "школи", а своєї "школи" не було. Сагайдачний і Могила зробили тільки початкові кроки у відновленні релігійно-культурної єдности "європейської спільности" на українському ґрунті.

Інша, культурна й організована частина українського народу, була неспроможна через відсутність традиції "школи" власними силами зупинити стихію анархії, а лише використовувала її в інтересах окремих військово-політичних груп, і тому готова була служити будь-якій владі, аби навести лад і здобути мирне життя своїм родинам (наприклад, шляхтич Северин Наливайко спочатку захищав польсько-українську аристократію від козацьких набігів, а пізніше сам очолив козацьке військо проти королівського і загинув як державний зрадник). У шляхетних сім'ях часто можна було зустріти католиків, православних і навіть протестантів (особливо цими фактами багата історія волинських родин). Це породжувало особливий, внутріетнічний, підтип релігійної толерантности, який сприяв і "синтезі", і "контрадикції", але крив у собі й "опозицію" на ґрунті економічної нерівности станів і дезорганізованости національної православної Церкви.

Так, "екстенсивний" (естетичний) процес переважив "інтенсив" буттєвого етичного коду південно-західних русинів-українців і суттєво послабив державотворчу спроможність еліти.

Перевага в сучасній самостійній Україні формальних національних символів над правом, культурою і релігійною традицією є доказом недостатньої легітимности, і, відповідно, недостатньої "незалежности" відновленої держави. Політизація народу, яка спочатку відбувалася в партійному руслі, через десять років незалежности переорієнтувалася на два основних фактори політичної свідомости – економіку та Церкву, оскільки етнорелігійні (тобто власне дієво-історичні) традиції різних регіонів України залишалися поза увагою еліт. Економіка і церковна релігійність постали об'єктивними перепонами на шляху реалізації як урядових, так і партійних політичних еліт через

нерозвиненість аналогії між національним та міжнародним правом. [84] Так, наприкінці XX століття в одній із слабких за політичною свідомістю посткомуністичних країн *економіка і церковна релігійність черговий раз виявили себе в політичній історії як основа екзистенційного праґматизму етносів*.[85] Цих дві реалії етнічної буттєвости безпосередньо формують суб'єктивну міру об'єктивного права як потенцію громадянської гідности і свободи (саме нестачу суб'єктивної міри права як модуляції етнополітичних цінностей історично відчував український етнос).[86]

Щодо польського етнополітичного підтипу релігійно-правового "синтезу", то він теж і в історії, і в сучасності виявився неоднозначним. Важливо пам'ятати, що великий відсоток українських козаків, зареєстрованих владою Речі Посполитої у XVI – XVII століттях, складали також польські селяни і дрібні шляхтичі (історія фіксує ці факти насамперед на території сучасних Київщини, Вінничини і Хмельниччини).[87] Цей факт свідчить про певну опозиційність політичної свідомости і в польському етносі. Так, Д. Яворницький наводить як "норму" військовий шантаж короля польськими жовнірами, об'єднаними у так звані спілки (związki).[88] Факти масового вільного переселення простого люду (українського і польського) з заходу, де посилювалося кріпацтво, на південний схід наводить також В. Кубійович.[89] Такому переселенню сприяли як українські (Острозькі, Вишневецькі, Ружинські), так і польські (Потоцькі, Конєцпольські та ін.) маґнати.[90] Ця спільна "опозиційна" риса політичної свідомости польського й українського народів, яка простежується протягом середньовічної та новочасної історії, збігається з археографічними даними, які подає Ю. Павленко у своєму дослідженні "Передісторія давніх русів у світовому контексті", де автор наводить факти спільного походження польсько-української людности з території південного лівобережжя Дніпра (орієнтовно з сучасної Полтавщини), звідки частина людности під тиском кочовиків іще під час великого переселення народів пішла на північний захід. [91]

Зазначена "опозиційність" політичної свідомости поляків виявляється і в сучасній політиці: польська демократія, що відродилася наприкінці XX століття безпосередньо завдяки

Церкві, сьогодні має з нею неоднозначні стосунки. Церковний клір непокоїть "американський" вибір польської демократії і згода на об'єднану Європу без урахування статус-кво Церкви.[92] Подібна незгода чину Церкви і держави супроводжувала Річ Посполиту в багатьох кризових моментах її історії, незважаючи на етично-церковну єдність історичного права.

Ментальність поляків не рівномірно визначалася ідеальними уявленнями (поняттєвим спогляданням). Заважала рефлексія правової свідомости, історично прив'язана до парламентських переваг над королівською владою. Монархічна традиція і єдність Церкви – два політичних символи, яких завжди не вистачало українцям для леґітимности окремої держави. Монархічної традиції не вистачало і полякам. Тому соціально-політичне значення Церкви і в польській, і в українській історії є однаково значущим. Церква підсилювала етнополітичну толерантність, нагадуючи про метафізичні цінності народу.

Сьогодні "поляки Церкви" критикують "поляків держави": політична об'єктивація цінностей через аналогію права як міра толерантности не є стабільною. Це непокоїть польський народ, оскільки вносить непевність у національну фунцію держави як загальний критерій толерантности й моральної субсидіарности суспільства (посилюється протистояння більшости й меншости парламенту).

Нестабільність загального критерію толерантности й моральної субсидіарности у власній державі майже не турбує українське громадянство, яке перебуває в суттєво гіршій внутрішньо-політичній ситуації. Економічні й церковні стихійні інтереси мас залишаються для України єдиною можливістю послабити традиційну опозиційність політики через екуменічний рух і співпрацю між Церквою та державою. Національна конституція на засадах міжнародного права і західні міжнародні структури, побудовані на історичному праві, та екуменічний рух до національної Церкви – політичні можливості України XXI ст. в контексті зміцнення суверенітету. А це вже питання теології політики, на яких ми зосередимося в п'ятому й шостому розділах.

Відносна релігйна свобода 1990-х років відродила в Україні слабке почуття суб'єктивних прав, якими люди ще не навчилися

користуватися. Тому до Церкви в Україні часто йдуть не спасатися й навчатися, а "ховатися" від держави. І це є слабким місцем масової соціальної психології сучасних українських громадян, психології, здатної звести нанівець будь-які соціологічні технології щодо державотворчих потенцій народу. Церква є лише моральною опозицією світській державі, не більше і не менше.[93]

У чому ж полягає спільна етична потенція зазначених та інших християнських народів Європи, на ґрунті якої німецькі християнські демократи після Другої світової війни мріяли об'єднати цивілізацію на спільних політичних засадах? Чому Голова Спільної Європейської Комісії Романо Проді говорить про етичну проблему міжнародного європейського права як провідну, не згадуючи при цьому Церкву?[94]

Відповідь безпосередньо випливає з нашого інституційного й континуального аналізу: автономна єдність релігії, права й політики на Заході, що склалася історично, сьогодні порушена, як і на Сході, але... на користь права (!) Результат – Голова Європейської Комісії бідкається з приводу недостатньої спільности етичного змісту європейського права, що заважає єдності політичної міжнародної спільноти, і при цьому не помічає маргіналізації церковної традиції. Сучасний лібералізм опосередковує етнополітику й релігію через право. Отже, підпорядковує політику не суверенності громадянина, а закону, не Духу, а Літері права. Суверенність європейця сьогодні забезпечується більше ментальністю, ніж правом, тобто пам'яттю історичного права.

Тільки відновлена єдність етногенетичної, етнорелігійної та церковно-релігійної традицій має шанс завершити в часі й просторі об'єднання Європи. В іншому разі світ рано чи пізно буде культурно й економічно поділено між двома чи кількома супер-державами (США, Росія, Китай тощо). А тоді релігійна духовність набере якісно чужого для європейської цивілізації змісту. Це може викликати небачену досі хвилю політизації пригнобленого чужими традиціями етнорелігійного праґматизму на регіонально-глобальному рівні, а відповідно, міжнародного насильства. Отже, єдність етногенетичної, етнорелігійної та церковно-релігійної традицій, за Аркотом Крішнасвамі та Елізабет Одіо Беніто, має стати "метою", що її держава визначає

і проголошує відкрито й чесно, тобто забезпечує регулятивними нормами законодавства.

Реальна політична дієвість такої мети полягає в тому, що тільки ця мета поєднує в собі функції стимула, регулятора й засобу корекції політичних процесів у тій чи іншій країні. Німеччина і Франція продемонстрували на Бухарестському саміті НАТО у квітні 2008 року мету, яку Об'єднана Європа визначає і проголошує відкрито й чесно. А саме: на кінець першого десятиліття XXI століття Об'єднана Європа політично визначається все свідоміше навкруг Франції та Німеччини як духовних геополітичних центрів. Об'єднана Європа – духовна територія миру. "Мир вам!" – перші слова Ісуса Христа до учнів після Воскресіння. Жодна європейська держава без духового миру власного суспільства не може претендувати на членство в Союзі.[95] Отже, економічний Союз Європи 1950-х років розвинувся за п'ятдесят років до рівня духовного Союзу. Релігійні та економічні процеси продовжують на новому історичному рівні очолювати цивілізацію.

Ця аксіома набула теоретичного оформлення ще у "Сповіді" св. Авґустина (V ст.). З огляду на таку серйозну традицію питання, можна погодитись із відомим сучасним дослідником глобальних проблем С. Гантінґтоном, який стверджує, що європейська цивілізація виходить із сектантського періоду.[96] З іншого боку, для пострадянських політичних еліт ця проблема є менш гострою через маргінальність самих суспільств, які шукають самоідентифікації в історії, а тому в церковних традиціях вбачають певну перспективу соціального розвитку і готові до зближення релігійного, правового й політичного у свідомості громадян як автономних первнів історичних традицій етногенетичного (політика), етнорелігійного (право) та церковно-релігійного (релігійна традиція як тип).[97]

В історії політичної свідомости поляків і росіян виявилася заслабкою аналогія права, етос-ідея, рефлективний етап інтенціональної культури. Політична історія цих народів не перервалася лише завдяки Церкві: для росіян через війну з поляками на початку XVII ст., для поляків – через війну з росіянами наприкінці XVIII ст. Слабкість дії міжнародного права

в нормах національного права у поляків і відсутність європейського права й правової освіти в росіян у середньовіччі вплинули на формування етосу-ідеї "Малопольщі" у поляків й етосу-ідеї "Малоросії" у росіян щодо народу й території України. Культурна оцінка колоній відбувалася завдяки економічним критеріям. Останні ж історично, як з'ясовано попередньо, визначаються церковною традиційною релігійністю. Питання мови – винятково політичне. Сучасне об'єднання Західної Європи відбувається на економічних, духовно-правових і релігійних засадах з принципово відкритим списком офіційних мов.

З огляду на історичні випадки послаблення аналогії права, що призводить до дисфункції нації, постає питання соціально-антропологічного аналізу інтенціональної дії людини. Історичні лакуни як національного, так і міжнародного права послаблюють аналогічну рефлексію між національним і міжнародним правом – слабшає політичний статус права sui generis.

Ми спостерігали послаблення вольового алґоритму конкордаційної історично-групової модальности у болгарської еліти (пиха), що послабило етногенетичний фактор колективно-особистісної модальности. Ми також спостерігали послаблення вольового алґоритму синтезуючої історично-групової модальности еліт у поляків (парламент проти короля), що послабило фактор метафізичних цінностей у колективно-особистісній модальності. Обидва народи причиною розходжень політичної свідомости й поведінки еліт мають послаблення аналогії права, в основі якої – універсальні смисли етнонаціональної історії як критерій духовної субсидіарности суспільства (загальний традиційний критерій толерантности, синкретичний ідеалізм народу).

Отже, класичні ідеології мають засвоюватися народом не через декларації, програми й дефініції, а через релігійні модальності історичного й міжнародного права (через релігійно-правове ставлення до себе й світу).

Філософському, метафізичному (самопізнавальному) й теологічному аналізу інтенціональної культури національно-політичної субсидіарности соціуму, тобто аналізу свідомости й культури, що інтеґрують зазначені модальності у форму моральної субсидіарности, буде присвячено наступні розділи.

ПРИМІТКИ:

[1] Честертон Г.К. Ортодоксия. – Москва: Идея-Пресс,1998. – С. 246-247. Див. також Bernard Lonergan, *Existenz* and *Aggiornamento*, *Collection: Papers by Bernard Lonergan*, ed. Frederick E. Crowe (New York: Herder and Herder, 1967), P. 240-251, де йдеться про автентичну й неавтентичну традицію.

[2] У Церкві естетично-правову свідомість називають прахаризмою, загальним благом, яке через ментальність актуалізується у схильностях людини до благородної поведінки (правно-політичного етосу).

[3] Політичні питання не можуть у трансформаційних суспільствах набрати естетично-правової якости політичної поведінки через набутий попередньо людьми екзистенційний страх перед владою. Демократичне законодавство не набирає практичної сили, ***не творить суб'єктивного права,*** тому що не стало ще структурним елементом політичної свідомости громадянина, не ввійшло в контекст його іманентної свободи як аксіоматики релігійного в широкому розумінні, як правового ідеалізму. Людина не помічає розриву між етичним та естетичним у власній політичній свідомості, тому що цей розрив відбувається на рівні передрефлективного понятєвого споглядання (див. Розділ 1). Але ж свідомістю є власне рефлективний рівень раціонального в людині. Відновити рівновагу між етичним та естетичним у політичній свідомості означає: 1) ***перевести екзистенційно-політичні питання з рівня понятєвого споглядання на рівень рефлексії (пояснити політичний факт у контексті історичної пам'яти);*** 2) ***врівноважити етичне й естетичне (почуття й думку як норму та поведінку) в політичній свідомості*** (див. розділ 5).

[4] Для України слід співвіднести Руську Правду, канонічне право Католицької (з XIV ст.) і Православної Церков, Конституцію Пилипа Орлика, яка враховувала попередні джерела.

[5] Після парламентських виборів 2006 року в Україні національно-демократичні ліберальні політичні "помаранчеві" сили, що привели до влади президента В. Ющенка, опинилися в опозиції до ліберально-демократичної влади. Політичний стиль російсько-імперської свідомости як інтенціональна субкультура українського народу (російського етносу) вступила в конфлікт з українським ментально переважаючим стилем політики. Як наслідок, – звинувачення "помаранчевих" політиків у розколі держави і в правовому нігілізмі.Тому президент В. Ющенко, намагаючись бути президентом цілого народу, заради історичної національної справедливости змушений був підтримувати опозицію. Його боротьба з політичною корупцією більшости й меншости в українському парламенті стала лише ключовою формою правової кризи української політичної традиції і реально поставила президента над політичними інтересами груп у контексті гідности людини. Індиферентна національно й релігійно, а тому морально двозначна конституція України від 28 червня 1996 року

сформувала політичну практику, яка з юридичною легкістю виправдовувала будь-які дії державного чиновника або депутата. Політична і конституційна реформи, започатковані попереднім режимом президента Л. Кучми і підтримана парламентською коаліцією 2006 року, тактично відірвали Дух права від Літери права й, посилаючись на "літеру", отримали технічну можливість звинуватити президента й національно-демократичну опозицію в правовій некомпетентності й тоталітаризмі. Так було підготовлено необхідність дострокових перевиборів парламенту 30 вересня 2007 року. (Див. також політично-правові характеристики європейської ментальности, спорідненої історично з українською: Тамтам А. Право Європейського Союзу: Підручник для студентів вищих навчальних закладів / Переклад з англійської. – К.: Абрис, 1998. (Будапешт COLPI / OSI, 1998), а також: Мусис Н. Усе про спільні політики Європейського Союзу / Переклад з англійської. – К.: К.І.С., 2005).

[6] Еліта, котра прагне формувати політику, адекватну традиції свого народу, подібна до антрополога, функції якого Кліфорд Ґірц, наприклад, уявляє так: "Культурний аналіз полягає (або повинен полягати) в угадуванні значень, оцінці здогадів та у виведенні інтерпретуючих висновків із найвдаліших здогадів, але не у відкритті Континенту Смислу і картографуванні його мертвого ландшафту... антрополог, як правило, переходить до ширших інтерпретацій та абстрактного аналізу через етап дуже детального вивчення надзвичайно дрібніх явищ... (див.: Ґірц К. "Насичений опис": у пошуках інтерпретативної теорії культури // Ґірц К. Інтерпретація культур. – К.: Дух і Літера, 2001. – С. 30; або Geertz C. The Interpretation of Culture. – N.Y., 1973. – P. 3 – 30). Наведена теза К. Ґірца в контексті політки означає, що іґнорація творчою та політичною елітою церковного вливу на суспільство формує глухі кути історії через абстрактні методології, через офіційну ідеологію, тобто через звичні сьогодні світогляди без позаісторичного релігійно-морального сенсу, з яким поєднує лише літургійний контекст як історична духовна пам'ять і релігійний культ як символ справедливости (див. розділи 4, 5).

[7] Саме універсальних норм моралі не вистачає українській свідомості та конституції кінця XX – початку XXI століття. Цей (а не економічний) факт на ґрунті генетичного матеріалу, спонукає громадян України шукати "кращої долі" за кордоном. Методологічно це пояснюється залежністю економічних інтересів від духовно-релігійних.

[8] Див. розд. 5, 6.

[9] В умовах України сьогодні співіснує п'ять тільки традиційних конфесійних субкультур (три православні і дві католицькі). Крім того існує широкий спектр протестантських конфесій, етно-поганські орієнтири, юдаїзм і численні релігійно-ґностичні спільноти на кшталт свідків Єгови та любителів східної мудрости. Усі зазначені інтенціональні субкультури розвиваються в Україні в умовах основної християнської культури. Проте

трансформаційні політичні влади не втомлюють себе аналізом полі-конфесійности, і, як правило, їхня політика обмежується більш-менш витонченими інтриґами та контролем поведінки у громадських місцях. Звідси походять істотні помилки у співвідносинах між етичним та естетичним у політичній практиці держави: щодо України можна навести приклади жорстокого побиття в середині 1990-х років членів ґностичної групи "Біле братство" та похоронної процесії з домовиною й тілом патріарха УПЦ Київського патріархату Володимира (Романюка). І перша, і друга групи були як політично, так і поліційно беззахисними. Неадекватні дії державних урядовців мали негативний міжнародний розголос на Заході, проте не в Москві, що й розв'язало руки вищим чиновникам України того часу (1995). Така прив'язаність трансформаційних політичних еліт до чужих естетичних цінностей є методологічною нормою. Її зміна потребує тривалого часу.

[10] Сучасна правова наука пропонує так званий континуальний підхід для узагальнення і виявлення національних особливостей державно-церковних відносин та проблем релігійної свободи в політичному контексті. Пропонуються два континууми, які взаємодоповнюють один одний при моделюванні політично-релігійної картини світу: континуум ототожнення церкви й держави (різний ступінь ототожнення) і континуум релігійної свободи (ступінь релігійної свободи, відповідний ступінь ототожнення церкви й держави). Отже, континуальний метод є своєрідним відзеркаленням динаміки норм об'єктивного права на шляху до посилення права суб'єктивного як основного показника суспільної свободи і справедливости.

[11] Нибур Р. Христос и общество. Новосибирск. – 1999. – С.48-51.

[12] Літтл Д. Вивчення "релігійних прав людини": методологічні засади / / Релігійна свобода і права людини. Правничі аспекти. Пер. з англ. – Львів: Свічадо, 2001. – Т. 2. – С. 87

[13] Там само. – С. 98 – 99; див. також: Weber.M. Economy and Society. – V.1. – P. 387, 389.

[14] У теорії пізнання св. Томи Аквінського діалоґ "світ – людина" і перевага об'єктивного над суб'єктивним виражається у розумінні структури пізнання як дії пасивного (вплив світу) та активного (ініціатива людини у відповідь) розуму.

[15] Прикладом ментального протистояння етосів-ідей в історії українського національного руху постає боротьба "бандерівців" і "мельниківців" за умови спільного націоналістичного ідеалізму свідомости в концепції Донцова.

[16] Девід Літтл. Вивчення релігійних прав людини // Релігійна свобода і права людини. Правничі аспекти. Пер. з англ. – Львів: Свічадо, 2001. – Т. 2.. – С. 96

[17] Там само. С. 97-109

[18] Про Віденську Декларацію та Програму дій див. 32 I.L.M. 1661 (1993), §1.

[19] Doc. IOR 41/wu 02/93, цитується у статті Philip Alston. The Un's Human Rights Record: From San Francisco to Vienna and Beyond //Human Rights Quarterly. – 1994. – №16. – P. 374.

[20] Center Mediterraneen des Droits de l'Homme. De l'Homme et Solidarites Mediterranees. – Montpallier. – 1994.

[21] Див. тут: типологію Р. Нібура, або історично-групову модальну формулу.

[22] У 90-х роках XX століття, після розвалу СРСР, подібну ситуацію спостерігаємо в країнах пострадянського простору, насамперед в Білорусі, Молдові, Україні. Прибалтійські країни – Литва, Латвія, Естонія – частково послабили цю проблему спеціальними законами, які примусили штучно закорінене на цих територіях ментально опозиційне населення культурно адаптуватися або емігрувати через неможливість знайти роботу тим, хто не володіє державною мовою. Новопосталі на території колишнього СРСР держави Кавказу й Середньої Азії вирішували ту саму проблему менш толерантно через наслідки ворожої діяльности спецслужб Росії– у збройний спосіб, що визначався культурною традицією (наприклад, Карабах в Азербайджані, Абхазія в Грузії і сама Грузія щодо російської імперської традиції, Чечня в Російській Федерації, афґанські впливи у Таджикистані тощо).

Водночас цієї проблеми не виникло у тих посткомуністичних середньоєвропейських суспільствах, які мали за комуністів самостійний державний статус (Польща, Чехія, Угорщина, Румунія, Болгарія тощо). І зовсім особливий випадок маємо у федеративній Югославії, де релігійно-політичне протистояння етносів набрало не менш жорстоких форм, ніж на Кавказі.

[23] Роулз Д. Теорія справедливості./Пер. з англ. – К. – Основи. – 2001, – С. 421.

[24] У цьому ж контексті, наприклад, перебуває факт пострадянського академічного консерватизму. Так, у сучасних українських академічних посібниках з релігієзнавства немає і натяку на розмежування релігійної практики та релігійних переконань. Як наслідок, та чи інша "нетрадиційна" конфесія легко кваліфікується як національно небезпечна. Див.:Академічне релігієзнавство//укладач проф. А. Колодний. – К.:Вища школа, 2000.

[25] Роулз Д. Теорія справедливості./Пер. з англ. – К. – Основи. – 2001, – С. 421.

[26] Беніто Е. О. Ліквідація всіх форм нетерпимості й дискримінації на підставі релігії та переконань. Дослідження сучасних аспектів проблем нетерпимості й дискримінації на підставі релігії та переконань. (Фрагменти звіту Спеціального Доповідача Підкомісії ООН у справах запобігання дискримінації й захисту меншин) // Релігійна свобода і права людини. Правничі аспекти. – Львів.: Свічадо, 2001. – Т. 2. – С. 288; 316; 343-345; 349.

[27] Там само. – С. 315, пункт 97.

[28] Simon G. Unter kommunistischer Herrschaft.

Kirhen-und Nationen in der Baltischen Republiken Herder Korrespondenz. – 1983. –№2. – S. 85.

[29] Переказ тексту Ґ. Симона зроблено за книгою В. Єленського "Релігія після комунізму"... – С. 61.

[30] У християнській теології поняття "міри" визначається як один із символів дії Бога ("actus purus", за св. Томою Аквінським).

[31] Див. Доусон К. Г. Религия и культура. /Пер. с англ.– Санкт-Петербург, – Алетейя, – 2000.

[32] Крішнасвамі А. Дослідження фактів дискримінації у сфері релігійних прав і звичаїв. (Фрагменти звіту Спеціального Доповідача Підкомісії ООН у справах запобігання дискримінації й захисту меншин) // Релігійна свобода і права людини. Т. 2. Правничі аспекти... – С. 227.

[33] Там само. С. 277.

[34] Див.: Беніто Е. О. Звіт Спеціального Доповідача Підкомісії ООН у справах запобігання дискримінації й захисту меншин // Релігійна свобода і права людини. Правничі аспекти. – Львів.: Свічадо, 2001. – Т. 2. – С. 288.

[35] Там само. С. 234.

[36] Там само. С. 315, пункт 97.

[37] Там само. С. 341.

[38] Там само. С. 342, пункт 3, 7 Дослідницького документу з питань свободи релігії.

[39] Allport Gordon. The Nature of Prejudice. – Cambridge, Massachusets, USA: Addison – Wesley, 1954. – P. 446.

[40] Там само. P. 447.

[41] У контексті такої єдности важливу роль відіграють статті 5, 12 і 31 Угоди МОП (Міжнародної організації з працевлаштування).

[42] James G. March, Johan P. Olsen. Rediscovering Institutions: The Organizational Basis of Politics. – New York: Free Press, 1989. – P. 159.

[43] Патнам Д. Роберт. Творення демократії. Традиції громадської активності в сучасній Італії / Пер. з англ. – К.: Основи, 2001. – С. 31.

[44] Фурман Д. Каариайнен К. Религиозная стабилизация (отношение к религии в современной России) // Свободная мысль – XXI. №7 (1533). 2003, – С. 19-32.

[45] Зрада "помаранчевих" національно-демократичних політичних сил в Україні у 2006-2007 роках Головою Верховної Ради V скликання О. Морозом, який заради цієї посади створив із Соціалістичною партією парламентську коаліцію з "білоблакитними", мала методичним підгрунтям подібність в Україні та Латвії схеми щодо співвідношення народу й населення, без методологічної основи (без епістемологічних характеристик масової свідомости). Це призвело до введення політичної корупції у принцип та до позачергових виборів до Верховної Ради 30 вересня 2007 року.

[46] Див. Роулз Д. Теорія справедливості. / Пер. з англ.. – К. – Основи, – 2001. – С. 421 і далі.

[47] Алфорд Х. ОР, Нотон М. Менеджмент, когда вера имеет значение. Христианские социальные принципы в управлении современной организацией//Пер. с англ. – К.: Кайрос, 2003.

[48] Там само. – С. 169.

[49] Бжезінський З. Велика шахівниця. Американська першість та її стратеґічні імперативи//Пер. з анґл. – Львів – Івано-Франківськ.: Лілея-НВ, 2000.

[50] Християнська класична метафізика є дуалістичною: приймає дві чужорідні, але взаємозумовлені субстанції – дух і матерію, і дві реальности – дійсність матеріальну і дійсність аналогічну. Зв'язком між двома дійсностями постає інтенціональна дія, що забезпечує єдність віри і розуму через етапи поняттєвого споглядання і рефлексії. Сталість традиційних цінностей народу забезпечується історичною духовною і культурною пам'яттю, що становить фундамент віри і метаправової дійсности. Відповідно інтенціональна дія визначається духовністю людини, тобто передрефлективним етапом інтенції. Тому християнство як релігійна система постає моністичною, ставлячи матерію як витвір у безумовну залежність від Духа як середовище діяльности Духа (див. 1. Христианство. Т. 3. – Москва. Научное издание "Большая Российская енциклопедія", – 1995. – С. 174; 2. Rahner K., Vorgrimler H. /Przel. z niemiec.– Warszawa. Instytut Wydawniczy Pax.– Maiy siownik teologiczny. –1987, – S. 55).

[51] Huntington S. Lo scontro delle civitta' e il nuovo ordine mondiale// Trad. di ang. – Milano.: Garzanti, 1997.

[52] Проді Р. Задум об'єднаної Європи//Пер. з італ.– К.: К.І.С.,2002. – С. 30.

[53] Проді Р. Задум об'єднаної Європи... – С. 38.

[54] Там само. – С. 39.

[55] Там само. – С. 40-41. п. 5.

[56] Herbst P.G, *Sociothechnical Design* [London: Tavistock, 1974]. Цит. за Алфорд Х.ОР, Нотон М. Менеджмент, когда вера имеет значение... – С. 168.

[57] Алфорд Х.ОР, Нотон М. Менеджмент, когда вера имеет значение... – С. 168-169.

[58] Политология. – Москва: МГУ, 1996. – С.197 – 202.

[59] Країни СНД сьогодні найдужче відчувають біль від "перетягування канату" між Європейським Союзом та Російською імперією, – особливо Білорусь, Молдова, Україна. Наприклад, Росія виявила активне економічне дистанціювання від ідеї балто-чорноморської співпраці своїх колишніх колоній без своєї провідної ролі. З іншого боку, вірний принципу вільного вибору Європейський Союз не поспішає з інтеґрацією колишніх колоній Росії в Європу:. "...щиро повіривши в можливість реалізувати політичний союз Європи демократичним шляхом, ***батьки-засновники задумали Європу як плід вільного вибору європейських громадян, а не результат військових зусиль***" (виділено мною. – О.С.) (див. Проді Р. Задум об'єднаної Європи... – С. 46).

[60] Див.: Durocelle J.B. Tout Empire perira. – Paris: Armand Colin, 1992; або: Дюрозель Ж. Б. Історія дипломатії від 1919 року до наших днів / Перекл. З франц. – К.: Основи, 1995. – С. 726.

[61] Сьогодні вже в "наукових" статтях Росії "відкрито" пишуть про "закритість" Росії та нову хвилю популярности президента-консерватора Путіна, який обігнав у своїй "консервативності" навіть православну Церкву Московського патріархату (див. Фурман Д., Каариайнен К. Религиозная стабилизация (отношение к религии в современной России) // Свободная мысль – XXI. №7 (1533). 2003). Росія природньо не вміє довго бавитись у лібералізм, чому історично заважає чотири чинники: 1) слабко підконтрольна ґіперболізована територія, майже не заселена людьми у цетрі й на півночі; 2) політична традиція середньовічної монголо-татарської держави Золота Орда; 3) формальність і поверхневість історичного феномену правової культури й нав'язування цієї формальности своїм сателітам; 4) релігійність заступає частково історичні функції права, але, оскільки Церква традиційно жорстко підпорядкована державі, склалося чисто російське поняття "свободи": ми – Всесвіт, тобто світ – наша периферія.

[62] Викладаємо за Ж. Дюрозелем (Durocelle J.B. Tout Empire perira. – Paris: Armand Colin, 1992.). Після вотерґейтського скандалу, що коштував відставки американському президентові Річарду Ніксону у 1974 році, США пережили тимчасове політичне послаблення у протистоянні з СРСР. Наступник Ніксона Джеральд Форд, нічого не зміг змінити в цій новій ситуації. Лише Джіммі Картер із листопада 1976 року починає повертати в американську політику традиційний моралізм: усуває тенденції до ґеґемонії, наголошує на інтересі до прав людини, прискорює процеси розрядки з СРСР і Китаєм, починає боротьбу з бідністю у слаборозвинених країнах, активізує міжнародну співпрацю. Водночас Картер демонструє себе реалістом: зміцнює Атлантичний пакт (НАТО), припиняє підтримку диктаторських режимів лише під тим приводом, що вони антикомуністичні. *Моральність і реалізм Картера, по суті, були елементами десубстантивації американської політики, на що СРСР відповів протилежними процесами: інтервенцією до Афганістану й тиском на Польщу* (країну-штаб-квартиру військово-комуністичного блоку "Варшавського договору").

Це протистояння в нових умовах не могло бути тривалим. Тому наступний американський президент Рейґан з листопада 1980 року розпочав безкомпромісні дипломатичні торги з СРСР і (теж прагнучи бути реалістом) відновлює з 1984 року дипломатичні стосунки з Ватиканом.

У Західній Європі 1980-ті роки стали часом гучних розмов про інтеґрацію на ґрунті християнсько-демократичних ідей, які вперше позитивно зреалізував Конрад Аденауер у процесах територіально-

адміністративної реформи в повоєнній Федеративній Республіці Німеччині, та які давали надію на повторний успіх у подібній реформі останньої чверти XX століття в Італії. Проте реальна інтеґрація не просувалася, оскільки країни звикли застерігати власні національні інтереси. Після кількарічних переговорів європейська спільнота домовилася лише про спільні митну спілку, аґрополітику та валютну систему. Отже, створені за цей час Рада Європи і Європейська Комісія без спільного ринку почувалися незатишно. Контури спільного ринку ще наприкінці 1980-их років залишалися невиразними, вони радше нагадували європейську зону вільного обміну.

Радянську імперію така ситуація влаштовувала. Її провідники все частіше в міжнародних справах Європи наголошували на участі в цих справах США, прагнучи впливати на Західну Європу через її могутнього союзника. Доказом цього була показова телевізійна дружба Михайла Горбачова з Рональдом Рейґаном та Марґарет Тетчер (президентом США та прем'єром Великобританії). Відголоском цієї "дружби" став візит президента США Буша-старшого до Києва у 1991 році з намаганням на користь Москви відмовити Україну від її незалежности.

Противагою зазначеній "дружбі" постав своєрідний "троянський кінь" Західної Європи. Надію Москви і занепокоєння Вашинґтона викликала ідея "єврокомунізму" як єдности ідеологій та дій західноєвропейських компартій. Занепокоєння США викликала думка, що комуністи можуть проникнути в уряди країн-членів НАТО. Захід спільно (США та Європа) піднявся на боротьбу з цим явищем. Але "єврокомунізм" виявився ілюзією, оскільки компартії трьох провідних католицьких країн – Франції, Італії та Іспанії – або зайняли патріотичні позиції і відмовилися від "інтернаціоналізму", або почали боротьбу з власними соціалістами, що цілковито послаблювало весь лівий політикум на виборах.

Останній факт посилив відповідні прагнення компартій напівнезалежних центральноєвропейських комуністичних суспільств. Отже, національна політична свідомість Західної Європи та її особливий католицький модуль у комуністичних країнах Центральної Європи набули функції мало ким усвідомлюваного орієнтиру (мети) для народів європейських комуністичних суспільств кінця XX століття, насамперед католицьких і протестантських (Польща, Угорщина, Чехословаччина). Ця ситуація створила жорсткий ефект ланцюгової реакції у багатонаціональній та різнорелігійній Югославії, де політика, як і на Кавказі, перейшла у форму воєнних конфліктів і власне воєн. (Див. Дюрозель Ж.-Батіст, "Історія дипломатії від 1919 року до наших днів" /Пер. з франц. – К. – Основи. – 1995).

[63] Навіть у такого народу як українці, з уривчастою державною традицією, свідомість окремішности завдяки Церкві (передусім греко-католицькій як східному модулю релігійної свідомости єдности в розмаїтті) і свідомість права як чогось вищого за політику (вихована західним

християнством у межах середньовічної Речі Посполитої) дозволили вийти цілому багатонаціональному народу (а не лише його елітам) на цивілізаційний (професійно-моральний) рівень політичного життя кінця XX століття.

[64] Секулярному західному світу не витримати з гідністю протистояння з соціально-політичними цінностями ісламу, яке постало особливо гостро після 11 вересня 2002 року.

[65] Berger P. L. The Social Reality of Religion. – London: Faber, 1969. – P. 148.

[66] Єленський В. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні. – К.: Національний педагог. ун-т ім. М. Драгоманова, 2002. – С. 53; а також див.: Basabe F.M. Japanise religious attitudes. – Maryknoll (N.-Y.), Orbis books, 1972. – P. 11-12.

[67] Трельч Э. О возможностях христианства в будущем // Лики культуры. – Москва, 1995. – Т. 1. – С. 410.

[68] В. Єленський нараховує сім історико-культурних ареалів спільної християнської цивілізації, які, на нашу думку, сформовані особистісним рівнем свідомости й демонструють описаний вище цивілізаційний розлам між Заходом і Сходом, пов'язаний з мірою "відкритости" суспільств після зникнення комуністичної системи. Ці ареали В. Єленський називає в такому порядку: 1) балканський православний ареал; 2) ісламський анклав у колишній Югославії та в Албанії; 3) центральноєвропейський католицький регіон з австро-угорським минулим (частина Угорщини й Мала Польща, Словенія, Словаччина, Хорватія, – тут слід було б згадати й про українську Галичину, хоча дослідник, певне, з цензурних міркувань, обходить питання австро-угорського католицького минулого України); 4) католицький субрегіон Східної Європи (Литва і Велика Польща); 5) протестантські анклави Центральної Європи (частина Чехії, Східна Німеччина, Латвія, Естонія); 6) унікальний історичний румунський тип – православна країна латинської культури; 7) східнослов'янський православний макрорегіон, – слід було б наголосити: без України, оскільки політизована імперська православна Церква Московського патріархату і православна церковна традиція України, що збереглася в народі й зафіксована у працях єпископа Мелетія Смотрицького, митрополита Петра Могили та ін., – суттєво різняться за ідіоматикою та ментальнісним механізмом виходу на культи й обряди; 8) субкультури, створені католицькими східними Церквами (спільнотами) візантійського обряду (греко-католицька Церква в Україні та в Румунії, Пряшівська єпархія у Словаччині, Гайдурозька в Угорщині та інші (див. Єленський В. Релігія після комунізму... – С. 57). Слід додати як коментар до цієї типології, що не розрізняти в Україні наслідки австро-угорської та польської католицьких культур й греко-католицькі субкультури католицького й православного

модулів, – означає свідомо нівелювати менталітет католицької Європи, який постав глибинним джерелом політичної культури сучасного українця-галичанина (навіть із ремінісценціями анахронічного культурного москвофільства). До речі, тут знаходимо й причину спроможности серед українців, переважно галичан, на численну українську західну діаспору (нестача землі у Східній Галичині не є суттєвим арґументом, оскільки хвилі еміґрації мали в історії часткові зворотні процеси).

[69] У "Соціумі", додатку до "Парафіяльної газети" за листопад 2003 року, читаємо: "Єпископська конференція Словенії піддала критиці акти нетерпимости щодо Католицької Церкви у країні. «У Словенії мають місце численні випадки обмеження релігійної свободи, особливо стосовно Католицької Церкви, християнських цінностей і священних будівель», – відзначається в заяві Комісії єпископів «Справедливість і мир». Серед інших інцидентів у заяві згадується про рішення муніципалітету Любляни заборонити дзвонити у дзвони на свято Успіння Пресвятої Богородиці і проводити громадські урочистості. Також згадується паплюження церков, релігійних пам'ятників і закопування розп'ять. У своїй заяві єпископська Комісія закликає президента країни та уряд покласти край нетолерантному ставленню до церкви.

[70] Етнорелігійні цінності як джерело політизації етносів намагається, наприклад, показати в релігієзнавчому соціологічному дослідженні В. Єленський. Користуючись континуальним методом, дослідник дає переконливий соціо-культурний аналіз церковно-державних відносин у центрально-європейських комуністичних країнах XX століття. Дослідник виділяє п'ять моделей відносин, а також узагальнює весь розвиток Церкви за комуністичних режимів трьома фазами: 1) руйнування і маргіналізація Церкви в тій чи іншій країні; 2) конфлікт між "новою" (комуністичною) і "старою" (традиційно-національною) ідентичністю, в якому по-різному виявляються переваги ідентичности "старої" (етнорелігійної); 3) modus vivendi у релігійній сфері для більшости центральноєвропейських держав, тобто спроби релігійних інституцій адаптуватися до жорстких і вкрай несприятливих соціально-економічних умов. "Але "детермінаційний ланцюжок" у кінцевому рахунку... сягає специфіки соціорелігійного розвитку певного суспільства, особливостей його релігійної культури та співвідношення в ньому культурних феноменів, які належать до відповідних локальних субцивілізацій. На межі першої та другої фаз вичерпність деструктивного імпульсу і "нових цінностей" примушує суспільство до пошуку більш життєздатних альтернатив, які за умов відрубности від більш широких історичних цивілізаційних ареалів, означають актуалізацію елементів минулого" (див.: Єленський В. Релігія після комунізму... – С. 69-70).

[71] Єленський В. Релігія після комунізму... – С. 62.

[72] Див.: бібліографію питання // Borowik I. Procesy instytualizacji i prywatyzacji religii w Powojennej Polsce. – Kraków, 1997. – S. 189 – 200.

[73] Цей факт стосується і складних відносин з українськими греко-католиками.

[74] Єленський В. Релігія після комунізму... – С. 67.

[75] Див.: Религия и перестройка // Русская Православная Церковь в советское время (1917 – 1991). Материаллы и документы по истории отношений между государством и Церковью. Кн. 2. – Москва, 1995. – С. 217.

[76] Протистояння в 1920-х роках російської та української комуністичних ідеологій мало причиною культурно-історичний ґрунт національної традиції: відповідно росіяни та українці формували самоцільні комуністичні ідеології кожен на своєму ґрунті. Перемогли імперські амбіції і фізична сила російських більшовиків, що запрограмувало на майбутнє невдачі багатьох політичних ініціатив більшовиків.

[77] Звідси, наприклад, походить розгубленість українського президента Леоніда Кучми, який у середині 1990-х років запитував з трибуни парламенту: скажіть мені, що ми будуємо?!...

[78] Під чужою традицією офіційної Церкви в Україні розуміється насамперед історичні цінності літургії та обрядів. Повний опис української християнської обрядовости, який вказує на розходження з традицією московського православ'я уже на початок XVII століття, знаходимо в Требнику митрополита Петра Могили, ініціатора єдности українського православ'я і західного католицизму на ґрунті спільної християнської свідомости. Ця свідомість формувалася спеціальними навчальними православно-схоластичними програмами вищої школи (теологія – православна, філософія – католицька). Це була велика потуга відродження історичної єдности Католицької Православної Християнської Церкви, єдности, яка юридично скінчилася у 1054 році.

Якби в XVII столітті Петру Могилі вдалося відновити цю єдність християнської свідомости європейців, сучасний цивілізаційний розлам посткомуністичної Європи проходив би набагато далі на схід.

[79] Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения//пер. с англ. – Москва: Ладомир. – С. 8.

[80] Див.: Spas T. Raskin. Schism in the Bulgarian Orthodox Church // Religion in Eastern Europe. – 1993. – Vol. XIII. – February. – P. 19–25.

[81] У тих країнах, де офіційний православний клір було жорстко підпорядковано волі державної влади (республіки СРСР), Церква спромоглася лише на підпільне існування (Україна, Білорусь) або творила "катакомбні" сектантські опозиції (Росія).

[82] Подібне спостерігаємо і в румунських "революційних" подіях кінця 1980-х – початку 1990-х років.

[83] Див. Новаковський П. Літургійна проблематика в міжконфесійній полеміці після Берестейської Унії (1596-1720), – Львів, Свічадо. – 2005.

[84] На 17-му році відновленої державности Україна перебувала на 15-му році процесу вступу до Світової Організації Торгівлі (СОТ). А щодо

єдности національної православної церкви – ситуація ще більш невизначена.

[85] Яковенко Н. Нарис історії України... – С. 148 (про опозиційну актуалізацію економічного фактора в політичній свідомості українських мас); а також С. 163 (про опозиційну актуалізацію церковно-релігійного фактора в політичній свідомості українських мас).

[86] Цей соціально-психологічний закон, пов'язаний з історичними нормами права або їхньою відсутністю, використали на початку XX століття російські більшовики для підготовки політичного перевороту в переважно селянській і неграмотній тоді Росії; так виникло вчення Леніна про можливість пролетарської революції в одній, економічно найслабшій, країні капіталістичного світу доби імперіалізму. Ленінська теорія "розвинула" іншу теорію революції – Марксову, – в якій, навпаки, доводилася можливість пролетарської революції в найбільш розвинутій економічно й культурно країні капіталістичного світу. Як бачимо, Маркс краще за Леніна орієнтувався в чинниках європейської політичної історії, оскільки не уявляв соціалістичну революцію без високої політичної культури, насамперед правової. Проте історичні наслідки обох "теорій" були однаково сумними, оскільки і Маркс, і Ленін вважали релігію "опіумом для народу" (авторство Маркса).

[87] Див., наприклад: Яковенко Н. Нарис історії України... – С. 153 і далі.

[88] Яворницький Д. Взаємовідносини козаків з поляками і євреями // Національні процеси в Україні. Історія і сучасність. – К.: Вища школа, 1997. – Т. 1. – С. 157.

[89] Географія українських і суміжних земель / Упоряд. В. Кубійович. – Львів, 1938. – Т. 1. – С. 265–271.

[90] Там само.

[91] Павленко Ю. Передісторія давніх русів у світовому контексті. – К.: Фенікс, 1994. – С. 277 і далі.

[92] Див.: Michnick A. The Clean Conscience Trap // East European Constitutional Review. – 1998. – № 65. – P. 7.

[93] Релігійність указує метафізичні (сталі) цінності, епістемологію подибуємо переважно в канонічному праві, а ґносеологію підказує сучасний політичний прагматизм. Проте світські люди в Україні продовжують "боятися", а корені цього почуття – в традиційній недовірі між Церквою та державою. На Заході така довіра існувала навіть у високому середньовіччі, коли національні держави запрагли політичної незалежности від Церкви. Сучасне протистояння церкви й держави на Заході не має і не може містити страху як post factum взаємин. Внутрішнє протистояння католиків і протестантів теж його позбавлене. Знижується і політичне протистояння через правове об'єднання Європи на основі права sui generis.

[94] Проді Р. Задум об'єднаної Європи // Перекл. з італ. – К.: К.І.С., 2002. – С. 10-11.

[95] У Бухаресті Україні та Грузії було тимчасово відмовлено (до грудня 2008 року) у черговому етапі зближення з НАТО на підставі внутрішніх політичних протистоянь еліт, протистоянь більшости й меншости в парламентах, протистоянь, які загрожують дисфункцією націям (на відміну, наприклад, від протистоянь еліт у Польщі чи Литві).

[96] Див.:Хантінґтон С. Зіткнення цивілізацій//Філософсько-соціологічна думка, 1996. – № 1-2.

[97] Проте в цьому контексті досить небезпечною для рівноваги між етичним та естетичним сучасної політичної свідомости нових незалежних національних держав постає соціально-політична програма дій Московського патріархату. Естонська церковна криза 1990-х років була фактично спільною – міжцерковною та міждержавною – кризою у двосторонніх і навіть тристоронніх відносинах (Таллінн–Москва–Константинополь. Див.: Єленський В. Релігія після комунізму... – С. 103-107). Ситуація ускладнюється тим, що євразійський бік цивілізаційного розламу в Європі геополітично зменшився, і тому Росія ментально перетворилася на "стиснуту пружину, яка прагне вирівнятися". Цей анахронізм середньовічної імперської свідомости з огляду на реваншизм протистояння із США, якого прагнуть шовіністичні кола Росії, сьогодні реально загрожує цілому світові, і не лише християнському. Московський патріархат зберігає політичну традицію співпраці з режимом, незалежно від змісту режиму (див.: Єленський В. Релігія після комунізму... – С. 107). А це наводить на думку, що ***глобалізація для Росії означає глобалізацію самої Росії***. Не важко передбачити, що без Церкви західна "імперія прав людини" (термін С. Гантінґтона) не спроможна буде ефективно протистояти "імперії зла" на Сході (з термінології "холодної війни"). Руйнатор російської імперської традиції Михайло Горбачов зробив лише "косметичну" операцію імперської свідомости, не торкнувшись історичної сутности (структур свідомости: наприклад, "православие" і "русскость" як душпастирська й політична претензія на всіх православних світу).

Розділ 4
ПАРАДИҐМА СУБСИДІАРНОСТИ

Право на релігійну свободу засновується не на релігійних настроях особи, а на самій її природі.

ІІ Ватиканський Собор. Декларація про релігійну свободу. Загальне поняття релігійної свободи. [1]

Вимоги сучасности й модернізації потребують нових, *зовсім інших політиків*, менше пов'язаних з негнучкими ідеологіями...

Романо Проді[2]

Аналогія і субсидіарність між національним і міжнародним правом є фундаментом політичної свідомости. Йдеться про осягнення ступенів реальности і компліментарність комунікацій людини. Відповідно ми з'ясували, що історичні закономірності політичного етнокультурного динамізму та морально-релігійного патосу діють з подібністю в окремих групах народів, що й дозволило Ричарду Нібуру вивести свою систему релігійних типів.[3] Це вказує також на типи правової свідомости різних народів, які історично мають спільні культурні центри і виявляють традиційні геополітичні інтереси залежно від рівня інтеґрації міжнародного права в національному.

Сучасний синтез релігійно-правового ставлення до світу й людини в соціально-політичному контексті необхідно шукати в моральній субсидіарності. Тобто є нагальна необхідність повернути політиці – право, праву – моральні норми, моралі –

традиційну релігійність, яка створила західну естетично-правову культуру і своїм природним динамізмом започаткувала інтеґративні процеси між Заходом і Сходом. Для цього слід подивитися на субсидіарність не як на соціальний метод, а як на духовний символ, подібний до символізму літургії, що історично вказує на єдність Божої та людської справедливости (цілість свідомости мікро- й макрокосму в людині). Такий погляд на субсидіарність суспільства раціонально можливий, як показано в другому розділі, за допомогою аспектуально-парадиґматичного аналізу трьох принципів етнорелігійної (дієво-історичної) свідомости – ідіоматично-символічного, ментально-стильового та етично-правового, в яких розкривається епістемічне поле літургійно-культурних коренів сучасного політичного ідеалізму.

Джерело політичного елітаризму, через який відтворюються сучасні технологічні ідеології, формувалося в релігійних рухах середньовіччя на основі творення християнської метафізики соціального примирення. У XIII – XVI ст. метафізика Аристотеля зусиллями християнських мислителів набула онтологічної повноти завдяки реалістичній структурі свідомости, яка побачила людину інтеґральним центром створеного світу.[4] З XIV ст. під впливом наукового емпіризму та відсутности нової методології для осмислення численних емпіричних фактів метафізика почала перетворюватися на різновид сучасної ґносеології, яка все більше обмежувалася суб'єктивною логікою і втрачала можливість пояснення цільного буття (єдности мікро- й макрокосму).

Виникла потреба локалізації та спеціалізації способів оцінювання політичного життя через творення нових ідеологій як методів офіційного спілкування еліт. Локалізація культурного динамізму народів набула форми національної свідомости, а спеціалізація – форми релігійно-правових методів культурної взаємодії. У XIV – XVI ст. у католицьких університетах Європи творилося міжнародне право нового європейського політичного об'єднання на ґрунті римського права. Але реформаційний розкол Західної Церкви прискорив утворення нових національних держав. Нові ідеології, так само орієнтовані на римське право, на ґрунті міжнародного права намагалися примирити соціальні опозиції. На певний історичний час це дозволило врівноважити

сфери впливу нових національних держав – духовне, культурне й економічне життя суспільств.

Але такі функції нових держав як розподіл і взаємоконтроль влади між державою й суспільством не були достатньо усвідомлені до Монтеск'є (XVIII ст.). Соціально-політичні функції національної держави залишалися неадекватними. Відповідно влада розумілася як фізичний, механічний процес: активний суб'єкт – пасивний об'єкт (Томас Ґоббс), як процес, в якому не враховувалась інтенція блага. Реальність аналогії була заперечена номіналізмом. Процес пізнання перестав розумітися як взаємозворотній, двовекторний. Національне право віддалялося від міжнародного.

Європейські мислителі відчули потребу в новій філософії – філософії права як природного права людини послуговуватися розумом (Гуґо Ґроцій). Природне право і натуральна теологія до певної міри намагалися посісти місце онтологічної метафізики XIII ст., що частково відновило в політичній думці аналогічну ступеневість права як систему неписаних принципів, аналогічних метаправовим принципам християнських спільнот середньовіччя (див. розд. 5). У функції правової рівноваги природне право дожило до XIX ст., коли, після Оґюста Конта, його замінили позитивізмом, покликаним передусім урівноважити розрив в економічному та культурному розвитку держав після промислових революцій XIX ст.

З відомих історичних причин захід та схід Європи мають різні епістемічні реалії соціального розвитку. Так, спочатку в ході внутрішніх реформ та реформації Церкви виникло різне розуміння метафізики практичної лігургії християнської Церкви Заходу. У XVII – XVIII ст. почалося формування сучасних політичних ідеологій, які виникали у зв'язку з різним розумінням ролі Христа в суспільстві та деїзмом просвітництва XVIII ст. Конкретним наслідком просвітництва постало заперечення натуральної теології, що була природною наукою. У XIX столітті формування ідеологій набуло форми секуляризації, яка історично завершилася з кінцем того ж століття й формуванням "наукового атеїзму". Апотеозом цього процесу постало ніцшеанське "Бог помер". Водночас практичний соціальний досвід Католицької

церкви (починаючи від Папи Лева XIII) стає опозицією як до соціалістичного ідеалізму, так і до "наукового" матеріалізму. У США виникає новий філософський напрям – праґматизм, – що протиставив себе позитивізму.

Зазначені факти політичної історії та історії філософії заходу і сходу Європи підштовхують до порівняння і зведення до синтезу напрацювань таких сучасних антропологів як Кристофер Довсон та Кліфорд Ґірц. Адже їхні концепції будуються на принципово протилежних засадах: у Кристофера Довсона – на натуральній теології, а у Кліфорда Ґірца – на філософії природи Жана Жака Руссо, який свого часу однозначно відкинув необхідність натуральної теології. Проте у творах Довсона і Ґірца з різних точок зору торує шлях синтез релігії, соціології, культури, ідеології та політичної влади.

Опишемо парадиґму поняття загального критерію традиційної толерантности народу (як синкретичного ідеалізму та етосу-ідеї) і поняття міри етнополітичної толерантности еліти як модуляції синкретичного ідеалізму народу через аналогічні контексти права в національний етос-стиль. Тобто спробуємо створити філософію символічно-правової інтеґрації свідомості, або синтезу етосу-ідеї з етосом-стилем.

Це необхідно також для сучасного синтезу теології та філософії природи з огляду як на національні, так і на реґіональні політичні та екологічні проблеми.

§ 4.1. Інтеґраційна фунція етнорелігійного як дієво-історичної свідомости (раціональні основи правової аналогії).

Синтез

Етнополітичні цінності рефлексії (синкретичний ідеалізм як синтез духовної та культурної історичної пам'яти, критерій політичної свідомості, або стиль як сила правової аналогії):

1. Протиставляючи себе ідолам демократії, релігія здатна розширювати саму демократію через свідомість і культуру конкретних громадян. Відповідно, свобода людини постає

інтеґральним станом (семантичним спектром духовної пам'яти літургії), що поєднує й забезпечує чинність релігійного (етичного) й національного (естетичного) в соціумі. Це – синкретичний ідеалізм.

2. Право релігійної свободи задовольняє екзистенційний праґматизм етносів (див. далі), а отже, забезпечує керованість відповідних політичних процесів. Досягнути цього можливо лише через розробку концептуальних засад вертикально інтеґрованої (відповідно до інтеґрованості нації) аспектуально-політичної парадиґми для кожного етносу в контексті універсальних цінностей релігійної свободи й суспільних обов'язків (концепція національної конституції).

3. Відповідно, націю можна будувати лише "поглядом згори" (від релігійно-морального авторитету до професійно-морального рівня соціальної дії), а не "поглядом знизу" (від етносу чи групи етносів). Водночас зазначені цінності синкретично криються у відповідному літургійному символізмі (див. п.1), який співтворить з універсальними смислами етнонаціональної історії (історичною культурною пам'яттю народу) синкретичний ідеалізм та історично претендує на роль фундаменту символічно-правової інтеґрації свідомости через метаправові принципи поведінки у спільноті й аналогію права (розд. 5).

4. Метаправові принципи права (див. розд. 5) через вплив релігійної традиції (синкретичного ідеалізму літургії і культурної пам'яти народу) забезпечують стиль аналогічного мислення (мовну просодику й тропи) як силу аналогії національного й міжнародного права і тим сприяють вдосконаленню права sui generis, через яке людина здатна до більш адекватної самоідентифікації.

5. Віра як істина у знаннях правових норм актуалізується в культурних формах моралі, філософії, мистецтва (етика, наука, естетика). У зазначених трьох чинниках національної культури формується цілісність, синтез структурних складових особистости – потягу до праці, пізнання, творчости та віра як іманентне почуття свободи (духовна пам'ять літургії). Це – культурний динамізм західної цивілізації.

6. Політичний порядок формується в динамізмі культурних технологій відповідного народу (ритуалу, традиції, авторитету й універсальности). Культ – символ індивідуальної та спільнотної справедливости – визначає всі ієрархічні рівні політичного устрою і породжує патос. Культ і етос – джерело патосу (прагнення свободи). Справедливість і влада в політичній свідомості гарантуються інтеґральним характером двох основних критеріїв політичної історії Європи християнської доби: *етнокультурним динамізмом* як джерелом ініціатив, орієнтованих на традиційні цінности, та *морально-релігійним патосом* (модуляцією національного прагнення справедливости на основі історичного уявлення про загальнолюдські права). Якщо перший критерій постає принципом плюралізму, то другий – принципом компліментарности, котрий дає в політичній свідомості орієнтацію на загальне благо.[5]

7. Культ і правові норми творять етнічну й народну традицію ідеалів, політичний ідеалізм, спільну етос-ідею через релігійний та політичний ритуали, що забезпечують культову символіку справедливости. Культ на основі синкретичного ідеалізму (духовної та культурної пам'яти народу) формує схильності етосу в напрямі єдности народу. Аналогія права на основі сформованої школою етнонаціональної пам'яти культури – ідеологію поведінки, національну етос-ідею. Це – структура символічно-правової інтеґрації.

8. Так у єдності етичного та естетичного, справедливости і влади формується метафізика нації, самототожність. Тільки метафізичність як сталий у часі досвід дає можливість для формування національної форми позитивного права як творення естетично-політичних норм-реґуляторів на ґрунті етичних норм міжнародного права. Тобто метафізичні цінности синкретичного ідеалізму народу (спільного уявлення про істину, благо й красу буття) постають ґрунтом для правової аналогії і міри політичної поведінки еліти (етосу-ідеї) як міри модуляції політичних уявлень через етос-стиль.

Метафізичні цінности національного (міра модуляції як передрефлективний етап інтенції, духовна історична пам'ять):

1. Екзистенційний праґматизм етносів – функція, що універсалізує владний принцип єдности ієрархії і права в напрямі збереження й розвитку сталого релігійно-культурного історичного досвіду. Етнічна традиція (яка не актуалізується без релігійного компонента) творить історичний симбіоз політичної інтенціональности і структурованости (ідеологій, що походять від релігій, а точніше, релігійних символів справедливости та владних інституцій, похідних від соціальної ієрархії та права, даних також історично через релігійну традицію). Це – історична універсальність політичної влади, яка народжується з релігійного в напрямі політичної традиції, акумулюючи їх у собі як авторитетний фактор нації, міжнародної функції народу.

2. Почуття обмежености влади як волі, що інтерпретує право, є самою політичною владою, тобто прагненням (патосом) метафізичної перспективи (втечі від релятивности цінностей) в умовах національно-інституціонального обмеження. В цьому моменті можна примирити всі концепції влади: одновимірну (біхевіористично-плюралістичну, або владу явну для керівника, і свідому, для виконавця), двовимірну (з урахуванням прихованих можливостей впливу керівника на підлеглих, які усвідомлюють ці можливості) і тривимірну (з визнанням ситуації, коли підлеглі не усвідомлюють своїх об'єктивних, або трансцендентальних, за Кантом, інтересів).

3. Свобода особи (семантичний спектр духовної пам'яти літургії, духовна історична пам'ять) вдосконалює політичну владу через особистісне й спільнотне самообмеження, менш залежні від юрисдикції, ніж самообмеження групове, колективне, що керується ідеологією. Це момент самовиховання в політиці, який творить гідність людини. Звідси також зрозуміло, чому звичаєве право, ґрунтучись на комунітарних (за походженням – релігійно-культових) цінностях справедливости, реальніше віддзеркалює етно-групову свідомість, ніж індивідуальну, і є стартовим майданчиком для останньої, історичним переходом до якої в Європі постало римське право у формі натурального права. Отже, здатність

підкоритися чи не підкоритися праву залежить винятково від традиційної релігійної культури[6]. Саме елітарний рівень релігійної культури (синкретичний ідеалізм, духовна пам'ять інтенції) формує ментальні схильності до компліментарности ідеологій: неоконсерватизм, неоліберaлізм тощо. Йдеться про свідомість обмеженості культури людини, яка через це завжди зберігатиме потребу "зв'язку" з невідомим, вищим і могутнішим, тобто ідеалом, абсолютом, Богом. Звідси – компліментарність релігій Об'явлення, яка залишається джерелом компліментарности соціально-політичної, насамперед через історичний досвід літургійного спілкування.

4. Відповідь на питання, якою бути владі, криється в праґматизмі історичного права народу. Правовий праґматизм народів посилював етно-культурний динамізм і зменшував морально-релігійній патос. Динамізм і патос європейських народів розходилися поступово: реформація, просвітництво, модернізм і постмодернізм – етапи позитивістських розривів релігійно-політичної цілісности європейської свідомости. Звичаєвий порядок, освячений релігійною мораллю, поступово було замінено об'єктивним правом та авторитетом фахових знань, тобто акцентували важливість особистісно-індивідуального моменту й раціоналізували його.

5. При цьому економіка у свідомості мас залишалася тільки похідним фактором історичного переходу етнорелігійного із синкретичного (дієво-історичної пам'яти) на синтетичний (етос-стиль), з етично-релігійного на естетично-національний рівень свідомости (вплив індивідуалізму античности і поганства). Сучасний розрив між економіками Заходу та посткомуністичного світу історично ілюструє модерну й постмодерну редукцію свідомісної парадиґми.

6. Редукція полягає у відсутності рівноваги символічного й логічного, цілісности та свободи існування (релігійної семантики як зв'язку). Це – історична свідомість індивідуалізму з його позитивами й неґативами. Тобто відсутність основних складових поліфонізму культури, втраченого демократичною Європою і знищеного східними деспотіями.

7. Тільки релігійність може бути вищим аксіоматичним рівнем, на якому опозиція постає субсидіарною співпрацею, світворчістю духовної та культурної пам'яти народу в синкретичному ідеалізмі. Далі постає питання, наскільки сталі національні цінності (спільне розуміння істини, блага й краси) захищені рівновагою об'єктивного й суб'єктивного права, аналогія якого з міжнародним правом посилюється літургійною практикою в наближенні від метаправових принципів канонічного права у свідомості до неписаних принципів міжнародного права в етосі-ідеї.

8. Відповідно, коли держава "боїться" Церкви (тобто не довіряє і тому боїться власного народу), а це означає редукцію етосу-ідеї на рівні синкретичного ідеалізму, на рівні духовної пам'яти народу, редукується історична культурна пам'ять, в якій психологічно залишається тільки спектр, сформований школою, тобто ідеологічний спектр культури. Суспільство втрачає перспективу національного розвитку. Формується національна дисфункція держави через неможливість адекватної аналогії права. Міжнародні процеси інтеґрації в межах стратеґічної геополітики уповільнюються.

9. В реальній політиці політичні клани схильні до раціонального модуля рефлексії, а масове суспільство – до емоційних, харизматичних асоціацій. Тому вільні від державного диктату суди присяжних і посередницька роль Церков – вихідні біхевіориальні умови відповідної конституційної творчости в напрямі загального національного діалогу, відновлення національної функції.

10. У діалозі суспільства і держави релігія-право-нація як тримодульна інтеґральність традиції виявляється соціально як двофазова структура свідомости: нація "в собі" і нація "для себе". Внутрішня – етап соціальної індивідуалізації. Зовнішня – становлення у свідомості поняття народу та його національної функції – етап соціальної персоналізації або власне соціалізація.

11. Матеріальний принцип множинности в політичних процесах є водночас природним рухом до духовної цілости

суспільства в релігійному вимірі, у вимірі етнотрадиції, що надає можливість практичної "модуляції" етосу (міри політичного самообмеження в праві). Літургійний досвід і катехиза Церкви – духовні форми самообмеження людини, які надають змісту метаправовій дійсності та через неї потрапляють у контекст неписаних принципів міжнародного права. Формується народ і його функція – нація.

12. Отже, нація як фунція етносу або народу є динамічним зв'язком між різними цінностями у сферах життєзабезпечення політичного життя. І саме тому вона є інструментом інтеґрації цілого людства, а не лише локальних етносів. Останнє має джерелом, з одного боку, поняття святости, а з другого, – патріотизму. Перше – психологічно ґрунтується на персоналізмі, друге – на націоналізмі.

13. Тому міра сучасної толерантности етнополітичної традиції визначається аналітично функцією символічно-правової інтеґрації, етосом-ідеєю, ступенями рефлексивної аналогії права при переході від релігійних до політичних цінностей, від метаправових канонічних принципів і неписаних міжнародних принципів права до права національно-конституційного. Якщо влада не готова або не бажає помітити правно-аналогічний (епістемічний) зміст актуальних політичних фактів, факт і його цінність втрачають одне одне.[7]

14. Усвідомлений баланс національної справедливости (естетичного динамізму) й міжнародної системи залежностей (етичного патосу) дав підстави для виховання гідности європейської людини як носія особистісної, етнічної, національної та загальнолюдської свідомости. Це – духовна семантика "прав людини".

Особистісний вимір еліти (механізм модуляції політичної свідомости як символічно-правова інтеґрація, правове самообмеження в політичному етосі):

1. Церква має свій власний матеріалізований потік у часі та просторі, що естетично й морально впливає на волю людини й спільноти поза раціональною вимогою держави. Боротьба з Церквою неможлива.

2. Чинники історії матеріалізують релігійний зв'язок людини з політичною "уявою життя" (етосом-ідеєю, але не ідеологією) як на рівні фольклору, так і на рівні національної держави у предметах-символах.

3. Ставлення до релігійного фактору в розвитку етносів є динамічно-правовою характеристикою рівня політичної свідомости еліти. Тому вивчення етнорелігійних факторів має випереджати конфесійну політику. А сама політика має починатися зі зміни кадрів або з їхнього навчання.

4. Національність як політична фунція є певною формою духовної зрілости особи. Свідомість людини не може цією формою обмежитися. Святі й народні герої закладають фундамент етнічного ренесансу, навіть якщо їхнє життя не мало власне національних акцентів. Це – форма парадиґматичного зв'язку релігії та ґенетики, яка має соціальні наслідки у вигляді етапів процесу пізнання: синкретичного ідеалізму, поняттєвого споглядання, інтроверсії.

5. Відповідно політичні ідеали народу, які було важко втілити в історичному часі, рано чи пізно втомлювали народи, потребуючи нових святих і героїв. Народи не втомлюються бути собою, але втомлюються бути нацією без держави, тобто міжнародною функцією. Тільки Церква здатна врівноважити цю онтологічну ситуацію народної свідомости, історично підміняючи державні структури. Тому національна свідомість не є вищим рівнем етнічної свідомости. Національна свідомість має іншу метафізику (порядок самопізнання через етос-ідею, іншу міру субсидіарности як етос-стиль цілости суспільства), що не означає якоїсь спільної структурованости з етнічною свідомістю. Буття – це цілість (єдність мікро- й макрокосму, яка соціально актуалізується мовою). Функція – цілісність (ієрархічна вкладеність, почуття обов'язку). Маємо різні структури свідомости, які співтворять соціум. Структура цілісности формує потенцію поняття народу як системи етносів та його національну функцію. Буття етносу в нації не переривається,

метафізики взаємодіють через свідомість в етосі у формі теології національної мови (мовної форми: фонетики, морфології, синтаксису та ідіоматики). Це проблема герменевтики. Політичні уявлення розходяться з етосом-стилем як мовою у формі соціального страху. Національна функція зароджується в усвідомленні етноелітою політичної герменевтики і покликана ліквідувати розрив між метафізичними цінностями народу та національним етосом через етос-ідею, методична основа якого – культ і правові норми, справедливість і самообмеження влади, тобто політичний ідеалізм.

6. Потенцію "уявного життя" (міри модуляції свідомости) на трьох рівнях – ідіоматично-символічному, ментально-стильовому та етично-правовому – забезпечує динаміка свідомости носія етнорелігійного в політичному процесі як рух від свідомости "нація в собі" до свідомости "нація для себе", як синтез етносу і національної функції, індивідуалізації та соціалізації людини. Відповідно мова є не ознакою функції (нації), а ознакою буття (етносу). Державна мова визначається етносом або етносами, що функціонально (кадрово) переважають інші етноси.[8]

7. Отже, правове самообмеження політичної влади полягає в редукції естетико-національного на користь неписаних принципів міжнародного права в ментальності (аналогічно у свідомості: на користь метаправових принципів канонічного права). Це – фактор соціального комунікативного обов'язку у свідомості людини (етосу-ідеї) та основа механізму символічно-правової інтеґрації. Протилежний фактор – свобода – завдяки інтеґрації свідомости й етосу – формує ментальні форми етосу-ідеї – національний етос, етос-стиль. Обидва фактори – обов'язок і свобода – утворюють двовекторну динаміку національної конституції – доцентрову (обов'язок) і відцентрову (свобода). Відповідно парламентська форма правління історично постає наслідком монархічного чи президентського правління. Монарх чи президент як національний символ обов'язку формує політичну свідомість як ґрунт для парламентських свобод. Отже, історичне джерело парламенту – у стримуючому протистоянні церковної влади світській, етосу-ідеї – національному етосу.[9]

Парадиґма процесу етнорелігійної інтеґрації постає раціональною дескрипцією не лише аналогії права як екстраверсії, а і як інтроверсії, синкретичного ідеалізму. Отже, парадиґма моральної субсидіарности – це національний етос-ідея, правова аналогія інтроверсії (передрефлективного поняттєвого споглядання соціального буття). Для того щоб описати символічно-правову інтеґрацію свідомости народу у формі трасформації національного етосу-ідеї в національний етос-стиль, слід методично поглибити кумулятивний принцип аналогії через синтез етики й естетики політичної свідомости у герменевтиці політичного.

Як зазначалося, окрім діахронічного, існує синхронічний вимір традиції етнорелігійного (дві модальності). Синхронічна модальність перетворює історичну пам'ять еліти в політику, форму національного етосу. Тому функція символічно-правової інтеґрації (етос-ідея) – єдина інструментальна можливість переходу від релігійних до політичних цінностей у межах еліт. Тобто ментально-стильовий принцип політичної свідомости, через який історично актуалізується втрачений у новому часі поліфонізм культур народів Заходу і Сходу, є локальним синтезом (правом sui generis) і водночас інструментом дешифровки етнічної ідіоматики як наслідку відповідних символів літургії в її історичному розвитку при домінуванні головного етносу суспільства. Цей провідний принцип, сформований на метаправових нормах традиційної Церкви (єдність етнічних і метафізичних цінностей народу), аналогічно наближає національну політичну свідомість до неписаних моральних принципів міжнародного права в етосі протистояння, в опозиціях місцевих культур і буттєвостей спільного державного суспільства. Формується право sui generis на шляху від плюралізму до цілісности суспільства, тобто національний етос-стиль.

Культ і метаправові норми творять структуру етнічної традиції ідеалів як раціонально-містичні форми справедли-

вости, що історично походять із різних форм Об'явлення. Літургія як раціональна послідовність релігійних культів (форм духовної справедливости) впливає на ментально-стильовий принцип-механізм, здатний формувати різні традиції етнічних ідеалів у формі політичних ідеологій через метафізичні цінності. Відповідно, наприклад, французька, німецька чи англо-саксонська сучасні демократії відрізняються, в контексті спільної історичної релігії, різним трактуванням метафізики літургії, а також різним семантичним наповненням ліберальної, консервативної та націоналістичної ідеологій.

Оскільки актуалізація ідеології відбувається в етосі, секуляризація соціальної поведінки європейських народів протягом нового часу зруйнувала духовну єдність християнських народів і перевела міжнародне право та політичні відносини Європи винятково в категорії поняття "прогресу" як поступу наукових технологій. Фізика запанувала над метафізикою і відтіснила останню у сферу соціального вчення Церкви. Тобто відділила метафізику від держави юридично. Лише дві світові війни XX століття й виробництво ядерної зброї загальмувало "прогрес" європейських народів новим поняттям "прав людини", що, як і філософія права в новому часі, прагне відновити аналогічну реальність метафізичних (самопізнавальних) цінностей людини.

Намагання поновити єдність цивілізації винятково через право у відриві від релігії породжує нові забобони західної політики: ідеалізм та матеріалізм свідомо чи підсвідомо продовжують визначати західну політику, нав'язуючи її іншим через світові технології. Ґлобалізація як технологічний процес нівелює свідомість особистости.

Це є джерелом політизації етносів на майбутнє. Тому що повернення бездуховности в нових формах ніколи не стане прийнятним у контексті морально-політичного принципу феноменально-екзистенційної єдности народів. Народ – це соціальна морально-політична норма позитивного права. Відбудеться чергова історична політизація екзистенційного праґматизму етносів як наслідку роз'єднання церковної релігійности та економіки. Розвинуті країни отримають старі проблеми в нових формах, і ці проблеми на черговому історичному етапі постануть непередбачуваними соціальними руйнівними наслідками, насамперед у подальшому падінні особистісної гідности через нівеляцію національного суб'єктивного права у формі етичної редукції міжнародного права (послаблення аналогії права, етосу-ідеї).

Сьогодні вже не держави, а Церква, передбачаючи сумну перспективу, закликає клір і паству до пошуку живих джерел народних традицій. "Досвід, передусім молодих Церков дозволив віднайти, разом із примітними формами пізнання, наявність різноманітних виявів народної мудрості справжнього культурного та традиційного спадку. Однак дослідження традицій має супроводжуватися вивченням філософії. Такі дослідження дозволять віднайти цінні елементи народної мудрости та створити необхідні зв'язки між ними та проповіддю Євангелії." [10] А в енцикліці Папи Івана-Павла II "Fides et Ratio" знаходимо відповідне продовження висновку II Ватиканського екуменічного Собору: "Якщо культури постали глибоким коренем людської природи, для них є характерною звикла для людини готовність прийняти універсальний вимір і трансцендентне. Тобто вони є різними шляхами, що ведуть до істини, і, без сумніву, корисні для людей, оскільки відкривають цінності, завдяки яким наше життя постає більш людяним". [11]

Реальне розходження політиків із Церквою сьогодні полягає в тому, що свобода особи вдосконалює політичну владу через індивідуально-особистісне й спільнотно-колективне самообмеження, менш залежні від юрисдикції, ніж самообмеження групове. Національне ж право сьогодні розраховане на уніфікацію групової поведінки, як на рівні нації, так і в міжнародних відносинах. Еліта думає про вдосконалення прав колективів, але не спільнот. Тому рівень цивілізації сьогодні виводиться цілковито з рівня наукових технологій. Останній дає можливість нав'язати спільний штучний етос індивідам, колективам та групам. Оскільки спільноти історично захищені свідомістю релігійної традиції, державні еліти не зацікавлені у правах спільнот, на які майже не діють технологічні ідеології. За такого

ставлення до Церкви Романо Проді ніколи не дочекається "нових, зовсім інших політиків, менше пов'язаних з негнучкими ідеологіями..." [12]

Аспектуально-парадиґматичний аналіз трьох принципів етнорелігійного (дієво-історичного) – ідіоматично-символічного, ментально-стильового та етично-правового – наповнює етос народу етнополітичними цінностями як правовим критерієм (етосом-ідеєю), метафізичними цінностями національного як функцією (мірою) та особистісною соціалізацією еліти як механізмом переходу символічно-правової (естетично-етичної) інтеґрації етосу-ідеї в національний етос-стиль. Це – процес модуляції правової свідомості, або процес формування субсидіарности суспільства, який методично актуалізується у зворотньому напрямі: етос-стиль – етос-ідея (від міри політичних уявлень до критерію політичної уяви) через аналогічні контексти права і метафізичну міру свідомости (синкретичний ідеалізм), і ще далі через рефлективний ідеалізм (ідеологія) – і через ментальність (інтенціональні схильності, що формуються синтезом духовної та культурної історичної пам'яти). Отже, національний етос визначається процесом модуляції субсидіарности. А сама субсидіарність як морально-політичний феномен творить систему етносів у формі народу.

На семантичному рівні (синтез духовної та культурної пам'яти народу) синкретизм у формі аналітизму релігійних понять і синтетизм процесу модуляції субсидіарности у формі теоретичних категорій традиційно зберігається у практиці й містаґоґіях містично-раціональних церковних літургій. Відбувається "накопичувальний ефект" пам'яти, який стає правно-нормативною основою критерію субсидіарности суспільства на основі універсальних смислів етнонаціональної історії. Далі інтенціональні схильності динамізують метафізичну міру свідомости (синкретичний ідеалізм) у національному позитивному праві через аналогію між метаправовими канонічними та неписаними міжнародними принципами, а також – через гідність соціалізації особи у спільноті-колективі (етос-ідея – ідеологія). Гідність полягає у наближенні політичних уявлень людини до власне ідеології держави або технологічної ідеології колективу.

Етос-ідея не формується без традиційної літургії як духовно-символічного контексту соціальної справедливости. Саме тому історично в літургії надійно зберігається єдність естетичного й етичного. Це творить духовну соціальну напругу (етнокультурний динамізм) як невичерпне джерело політичних ініціатив, орієнтованих на провідні (традиційні) моральні й соціальні цінності основної маси населення держави та на морально-релігійний патос у світовому контексті національної держави (міжнародний функціональний обсяг держави).

Отже, етос (як воля і ментальний стиль) духовно та культурно залежить від етосу-ідеї, тому історично може не лише виховуватися, а й кореґуватися в церковній літургії. Відповідно етос творить звичаєве право (різновид культурних технологій), на базі якого формується право позитивне, sui generis. Виведення церковної літургії за межі соціуму, у приватну сферу, переводить позитивне право у штучне раціональне русло, що нівелює суб'єктивне право і свободу людини, втрачається соціально-виховний ефект прецедентного права. Це – головна загроза для західної цивілізації, помітна вже сьогодні у кримінальному праві демократичних держав.[13]

Так ідеології історично народжуються з аналогічної дійсности через етос-ідею (національний характер політичної ідеальної уяви) із містаґоґій[14] в історичній формі морально-політичної субсидіарности народу. Аналогічна дійсність твориться синтезом історії з сучасністю насамперед через сакральну пам'ять літургії (індивідуальну динаміку церковних таїнств). Тому без релігійної традиції соціально-політичне завдання ідеологій – суто аналітичне: перевести синкретизм у синтетичні форми за допомогою невеликих груп однодумців, тобто сучасних партій, що утворюються зі штучно сформованої еліти. Штучність партійної еліти полягає в намаганні переконати якомога більшу кількість людей у тому, що одна людська ідея краща за іншу. Так історично розуміємо напрям "глухого кута" плюралістичного "прогресу" суспільства. Це – відсутність морально-політичної субсидіарности еліти.

Субсидіарну перспективу дає лише традиційна літургія конкретного народу з подальшою підтримкою засобами Церкви

та держави (навчання, проповідь, інформація) морально-релігійного патосу різних містаґорій: містаґорії методично спрямовані на зближення морально-правової ідіоматичної єдности Божої та суспільної історичної справедливости (канонічного та історичного права народу, права sui generis). Оскільки патос людини не є власне духовністю і породжується етосом-ідеєю (правовою аналогією синкретичного ідеалізму), то ментальним інструментом субсидіарної перспективи суспільства постає етос як воля й ментальний (мовний) стиль, сила переконання, які без традиційної літургії та її культу справедливости не здатні сформувати національний етос-ідею – історично адекватні політичні уявлення. Йдеться про телеологію норм права, яка обмежує і спрямовує політичну інтенцію. Фундаментом політичної свідомости постає етос-ідея, що через волю і мовний стиль синтезує в етосі історичну пам'ять (синкретичний ідеалізм) і тим надає етосу форми національного (перетворює етос на політичну функцію, здатну до правового обмеження громадян і самообмеження керівників).

Ми описали раціональну основу інтеґративної функції етнорелігійного (дієво-історичної свідомости), тобто дескрипцію етосу-ідеї (критерій, міра, механізм) і кумулятивний принцип аналогії через синтез історичної пам'яти і права як етики й естетики політичної свідомости. Далі слід з'ясувати можливості герменевтики, а точніше, критики ідеології в аналізі політичного процесу, оскільки класичні ідеології реально актуалізуються в політичних технологіях та в політичній рекламі (піарі) як у способах "обману" (термін Ґадамера).

§ 4.2. Ідеологія та герменевтика в політиці (парадиґма модуляції політичної поведінки як міра субсидіарности).

Якщо процес взаємодії аналогії права й метафізичних цінностей оцінити з позицій єдности антропології та історії (синхронної та діахронної модальностей свідомости), ми зможемо підійти до питання двох фундаментальних проблем межі культури – методологічної і теоретичної – як до синтезу

національного й релігійного самопізнання й самопочуття у структурі об'єктивної соціальної дії.

За термінологією американського соціолога П. Сорокіна, така "об'єктивність" полягає в розходженні між двома типами інтеґрацій – культурної та соціальної, які він відповідно називає "логіко-іманентною" та "казуально-функціональною".[15] Це можна розуміти як розходження між ментальністю культурно-однорідних народів (одного релігійного типу) та модально-особистісним проявом етосу-ідеї: наприклад, особливості англо-саксонської, французької та німецької ментальностей. Для розуміння ментально-політичних розходжень народів передбачається необхідність синтезу наукових та релігійних поглядів як поглиблення ідеологічної природности соціуму.

Цікавою є позиція К. Ґірца у зв'язку з дослідженням соціальної та психологічної ролі релігії. Він намагається сформулювати безсторонню позицію науковця у контексті опозиційної системи "атеїст" – "віруючий" – "науковець". Антрополог пише: "... дослідження соціальної та психологічної ролі релігії – це не лише виявлення взаємозалежности між конкретними ритуальними актами та конкретними світськими соціальними зв'язками... Більшою мірою це дослідження пов'язане з потребою зрозуміти, як людські уявлення... про "справді реальне" та нахили, що їх уявлення породжують у людях, позначаються на їхньому відчутті розумного, доцільного, гуманного й морального".[16] Йдеться по те, як передрефлективні образи інтроверсії (поняттєве споглядання) модулює етос-ідею.

Тут спостерігаємо аналогію зі схоластичним методом космологічного пізнання.[17] Термін "доцільність", пов'язаний із вітальною адекватністю інтенцій (аналогічною реальністю інтенціональної дії), Ґірц пояснює через алегорію (пор. теорію Ієна Барбура): "Настрої і мотивації, породжені релігійною орієнтацією, освітлюють тривкі властивості світського життя людини якимось вторинним, місячним сяйвом".[18]

З другого боку, К. Ґірц визначає семантичний спектр культури у структурі свідомости людини (тобто у схемі мотиваційної інтеґрації індивіда[19]) як сиґніфікат релігійного, національного та політичного. Ґірц зазначає, що антропологічне дослідження

має виявляти якою мірою, як глибоко та наскільки ефективно людські уявлення про релігійне забарвлюють відповідні відчуття розумного, доцільного, гуманного й морального.[20] Тут ідеться про механізм модуляції субсидіарности як морально-політичного феномену, який походить із історичної пам'яти (синтезу духовного й культурного у свідомості).

К. Ґірц свідомо визнає роль патосу релігійної свідомости людини, що визначає динаміку культурного символізму в релігійно-правовій (етично-естетичній) інтеґрації політичної свідомости, яку антрополог називає схемою мотиваційної інтеґрації (іконографія-образ, алегорія та аналогія[21]), або структурою особистости.[22] Визначаючи релігію як "практичну науку", К. Ґірц описує її через "злиття етосу й світогляду" (фактично як етос-ідею), що й надає суспільним цінностям "об'єктивного вигляду".[23] В нашому дослідженні – це аналогічні контексти права, що мотивуються синкретичним ідеалізмом: етнонаціональні цінності, які, своєю чергою, зумовлюють і метафізичні цінності, що обумовлюють демократичну політику (на основі права). Отже, суспільно-політичні цінності не мають "об'єктивного виміру" без історії літургії і культу як "злиття етосу й світогляду"(практичної релігії, за К. Герцом).

Можна погодитися з автором, що в соціально-політичному контексті лише етос-ідея як система суспільних цінностей-уявлень здатна утворювати ґрунт для природної ідеологізації соціуму в процесі інституціоналізації політичної системи.

У методологічній схемі К. Ґірца на перший план виходять три аспекти соціальної структури – цінності (етос), метафізика (світогляд) і мотиваційна структура особистости. Проте особливо цінним для нас є біологічне підґрунтя, яке Ґірц підводить під динаміку культурного символізму (у тому числі й під динаміку сакрального символізму культу, що формує поняття про справедливість). Саме тут реалістичний принцип аналізу вповні знаходить своє застосування: "... біологічне обґрунтування здатности людини застосовувати логічні докази або її схильности хвилюватися перед виступом вимагають чогось більшого за рефлекторну дугу, за умовні чи якісь інші рефлекси. І, як казав Гебб, саме поняття "вищого" та "нижчого" еволюційних рівнів

розумової діяльности наче припускає існування якоїсь порівняльної ґрадації ступенів автономії центральної нервової системи[24]: "Сподіваюся, я не шокую біологів, якщо скажу, що одна з ознак філогенетичного розвитку дедалі більше свідчить про існування того, що в деяких колах відоме як вільна воля... Вищий мозок відзначається автономнішою діяльністю і більшою вибірковістю щодо того, як аферентна діяльність об'єднуватиметься в єдине ціле зі "струменем мислення" – головною, неперервною діяльністю з реґулювання поведінки".[25]

"Струменем мислення" Д. О. Гебб називає "головну, неперервну діяльність з реґулювання поведінки" і протиставляє її "аферентній діяльності" як біологічному механізму транспортування "струменя мислення". При цьому "аферентна діяльність" забезпечує "дедалі більшу здатність зосереджувати увагу, затримувати реакцію, змінювати інтереси, зберігати цілеспрямованість і взагалі впевнено долати труднощі наявної стимуляції".[26]

Зрештою, К. Ґірц, Д. Гебб і св. Тома (приклад актуальної єдности антропології та історії) не випадково зближуються в поглядах на духовні й біологічні структури в ґносеології. К. Ґірц визначає соціально-політичні опозиції як різницю між релігійним і нерелігійним, що не пов'язана з культурою і соціумом, а тільки зі свідомістю особи. Відповідно те, що Ґірц називає "культурою", ми розуміємо не як "символічну систему", що постає у світлі біологічної теорії Д. Гебба "перетворенням" мотивації ("вільною волею"), а як цілеспрямований рух думки, соціально заанґажованої на поглиблення традиції. "Культура" Ґірца – аналогічна реальність св. Томи Аквінського. Завдяки своїй телеологічності в традиції інтенціональний рух забезпечує символізацію життєвих реалій у свідомості і виступає як власне напрям-межа думки в процесі ідіоматизації. Напрям-межа думки – вольове зусилля до "злиття етосу й світогляду" у формі етосу-ідеї (цінностей-уявлень на шляху до уяви), що надає суспільним цінностям "об'єктивного вигляду", актуалізуючись в етосі. Цей процес можна назвати структурою патосу свідомості.

Отже, інтенціональна культура як мета є поняттєвим (обмежувальним) модулем рефлексії. Емоція лише супроводжує

інтенціональну культуру, є її наслідком. Тому патос (прагнення) походить від етосу-ідеї народу, а не творить його. Підпорядкована інтенціональній культурі (динамізму, але не патосу) і рецепція мозку (здатність пасивно сприймати дійсність). Саме тому, з другого боку, культура як інтенція – це передрефлективний раціональний акт (поняттєве споглядання, ідіоматична символізація реалій, теологія (форма) мови як рецептивне самообмеження фактів що сприймаються, синкретичний ідеалізм, інтроверсія). Так виглядає повна структура інтенціональної дії.

Від глибини поняттєвого споглядання залежить сила й результативність рефлексії (аналогічна реальність, асоціативний акт думки), яка і є власне свідомістю. Це позиція сучасного реалізму, який І. Барбур називає "критичним". "Струмінь мислення", якому Д. Гебб як біолог не ризикує дати визначення, постає в нашій поняттєвій системі "глибиною поняттєвого споглядання", інтроверсією, від якої залежить "сила і результативність рефлексії", тобто свідомість як результат інтенціональної культури – аналогічна дійсність. Метаправова дійсність канонічного права і неписані принципи міжнародного права постають моральною субсидіарністю суспільства як мовний стиль (теологія мови, синкретичний ідеалізм, сила рефлексії) і результат рефлексії (кумулятивна аналогія права через етнонаціональні та метафізичні цінності в парадиґмі етики й естетики політичної свідомости).

Доповненням до теорії "інтенціональної культури" є зізнання К. Ґірца: "Можливо, ми забагато вимагали від нейронів або принаймні вимагали не того, що треба. І справді, якщо говорити про людину, то одна з найбільш вражаючих характеристик її центральної нервової системи – це та відносна недовершеність, із якою ця система здатна зумовлювати поведінку, діючи в межах самих лише аутогенних параметрів".[27]

Водночас К. Ґірц розходиться із соціологом релігії К. Довсоном у принципово важливому моменті. Перший розуміє релігійне і нерелігійне як систему символів, незалежних ані від соціального життя, ані від рівня інтелектуальної культури. Другий доводить, що культура є системою символів, котра в будь-якій цивілізації походить від релігійного.

Теорія "інтенціональної культури", запропонована нами, покликана, власне, зняти зазначене розходження. Отже, інтенціональність визначає глибину поняттєвого споглядання, тобто релігійність пізнання, "соціологію значення", а також результативність (аналогічність) рівнів свідомости. І справді, релігійне і нерелігійне не пов'язане з інтелектуальною культурою, проте не може бути відірваним від раціональної культури (трансцендентальний метод Лонерґана). Адже раціональність охоплює передрефлективний та асоціативний рівні свідомости. Інтелектуальна ж культура – це лише різні рівні рефлексії (асоціацій), різні рівні аналогій, але не сама аналогічна реальність, що вияляється в повноті структури інтенціональної дії.

Раціональність – основна характеристика людини як істоти мислячої, інтеґративний процес, що ставить людину в центр онтології світу і виявляє еволюційний характер буття. Люди зі слабким розумом мають послаблену рефлексію (інтелектуальність), але не послаблену раціональність як основу людяности. Релігійність і моральність – це раціональність, яка не залежить від рефлексії. Саме тому етика визначається як наука (рефлексія) про моральне. К. Ґірц не відокремлює раціональне від інтелектуального (до речі, як і індивіда від особи), а тому й релігію визначає лише як "практичну" науку.

Інша позиція у К. Довсона: "Протягом більшої частини людської історії, у всі епохи і за будь-якого стану суспільства, релігія була великою, центральною, об'єднуючою силою в культурі. Вона була берегинею традицій, моральнісного закону, вихователькою і вчителькою мудрости... На додаток до цієї консервативної функції релігія мала також творчу, вольову, динамічну функцію як джерело енергії та життєдайности".[28]

Отже, релігія у К. Довсона виступає універсальним феноменом – духовним і практичним. Так, наприклад, усі соціальні інститути постають у Довсона її породженням: царська влада і законодавство, сім'я, шлюб та родинні стосунки – всі вони постали з релігійного джерела та з релігійних санкцій. Тобто релігійність у К. Довсона безпосередньо пов'язана з раціональністю людини як її головною духовно-практичною ознакою.

Звідси зрозуміло, що теорія інтенціональної культури є методологічним доповненням до трансцендентального методу Лонерґана і практично поєднує теорії релігійної свідомости К. Довсона й К. Ґірца.

Саме тому універсальність соціальної ролі релігії не може творити методологічні опозиції. Відповідно К. Довсон критикує погляд Макса Вебера щодо поділу релігійности на традиційні та раціоналізовані релігії, пов'язані з відмінністю відносин між релігійними поняттями та соціальними формами[29], між інтенціональним самообмеженням як культурою і правовим самообмеженням як об'єктивною соціальною дією. Підхід традиційних релігій до розв'язання засадничих духовних проблем, за М. Вебером, відзначається дискретністю і невпорядкованістю. Раціоналізовані релігії абстрактніші, логічно послідовніші й більш загально сформульовані. Спираючись на цей поділ Вебера, інший соціальний мислитель К. Ґірц, зауважує: "Для нас важливо те, що процес релігійної раціоналізації скрізь, схоже, був спровокований ґрунтовним струсом підвалин суспільного ладу. Спровокований, але не зумовлений. Бо крім того, що глибока соціальна криза не завжди мала наслідком поглиблену релігійну творчість (або взагалі будь-яку творчість), напрями, в яких рухалася ця творчість, були найрізноманітнішими".[30]

К. Ґірц намагається в цьому контексті посісти третю позицію у власній формулі "віруючий – невіруючий – науковець". Тобто, спираючись на послідовно соціально-психологічні чинники, дослідник сягає здатности до сприйняття і розуміння позиції релігійного мислителя, такої, наприклад, як у К. Довсона.

І К. Довсон, і К. Ґірц наголошують на критеріях етнокультурного динамізму і релігійного патосу, розширюючи спектр їхнього впливу на будь-яку соціальну творчість у будь-якій релігії. Із тези Ґірца випливає, що культурний динамізм (етос-ідея як аналогія) не завжди "зумовлює" релігійний патос, що модулює етос народу. Як і зміни культурного динамізму (етосу-ідеї) не завжди "провокуються" "ґрунтовним струсом підвалин суспільного ладу". Отже, суспільний етос не завжди провокує зміну цінностей-уявлень. "Пауза" у соціальній свідомості заповнюється "настроями й мотиваціями, породженими релігійною орієнтацією", що "освітлює тривкі властивості (метафізичні цінності, – О. С.) світського життя людини якимось вторинним, місячним сяйвом".

Оскільки патос походить від етосу-ідеї народу, вольового напряму-межі думки, що формує національний ідеалізм, погляди Довсона і Ґірца верифікують теорію інтенціональної культури в тому аспекті, коли поділ релігій на "традиційні" й "раціональні" не має методологічних підстав. В описаній моделі історичного процесу теологи вбачають містичні параметри душі людини (пор. "вільна воля" О. Гебба та "вторинне, місячне сяйво" К. Ґірца).[31]

Третій автор, якого ми вважаємо за потрібне тут розглянути, – Сігурд Берґман. Саме він допоможе нам перейти від синтетичних пошуків до парадиґмального аналізу релігійно-політичної проблематики. Будучи теологом, Берґман підходить до проблеми політичного з екологічної позиції. Він досліджує феномен "екологічної кризи", який визначає як наслідок кризи культури. Фактично йдеться про дослідження кризи моралі та кризи екології як стратегічні напрями розвитку християнської теології у глобальному сенсі. Особливо цікавим для нас є той факт, що екологічний дискурс теолог досліджує в контексті діалогу між людиною і світом. Берґман розкриває екологічну кризу в культурно-історичному, природничо-науковому, філософському, соціополітичному, етичному та метафізичному аспектах. Фактично йдеться про класичний аналіз сучасної соціальної антропології – етосу, світогляду, особи.

Подібно в нашій концепції символічно-правова інтеґрація (вплив етосу-ідеї і релігійного патосу на культурний динамізм національного етосу) постає в контексті метафізичних цінностей істини, блага, краси, а отже, легко вписується у контекст філософської герменевтики.

Незаперечна взаємодія концепцій різних за світоглядом авторів дозволяє нам виявити історичну роль церковно-теологічного аспекту політичної свідомости та узагальнюючу роль метафізичних цінностей.

Що дозволяє зробити висновок про епістемічні корені релігійного стосовно права й політики?

Власне парадиґма (політичної свідомости). Ідеться про парадиґму інституалізації соціально-політичної свідомости. Ричард Нібур переконливо доводить, що така "інституалізація" починається з тієї самої антиномії, чи за часів Римської імперії, чи у сучасній демократії. В основі антиномії вибір: або культура і прогрес цивілізації (життєві цінности суспільства), або Христос і Церква. "Таке звинувачення висувається не лише проти тих християнських організацій, котрі застосовують силу щодо так званих "псевдо-релігій", а й проти самої сутности віри".[32]

По-перше, у словах Нібура йдеться про несвідому соціальну релігійність, а отже, про необхідність герменевтичного аналізу семантичної структури відповідних ідеологічних забобонів та упереджень, на яких тримаються соціальні інституції.

По-друге, на цьому ґрунті, незалежно від історичної доби (чи то імперія, чи національна держава, чи міжнародна демократія) завжди виникає необхідність боротьби з тим явищем, яке Ґадамер називає "складовою мовної поведінки світу" – брехнею. "З герменевтичної точки зору розпізнання брехливости означає для партнера, що інший виключається зі спілкування, оскільки він не в злагоді з самим собою".[33]

Обидва сучасники, теолог Нібур та філософ Ґадамер, пропонують для боротьби з "брехнею" у соціумі кожен свої засоби, які, на думку К. Довсона, не здатні існувати окремо – релігію і культуру. Якщо при цьому керуватися інтенціональною теорією культури, то герменевтика політики постає рефлективним етапом інтроверсії, поняттєвого споглядання, синкретичного ідеалізму, особливою формою критики ідеології як герменевтичної (аналогічної) рефлексії, тобто не тільки інтелектуальної, але і з претензією на раціональний спектр.

Ми не випадково підводимо до поняття критики ідеології, оскільки остання має на увазі "за допомогою історичної й суспільної рефлексії довести до свідомости і вирішити суспільно домінуючі упередження, тобто вона хоче усунути приховування, яке діє в неконтрольованому впливі таких упереджень. Це завдання надзвичайної складности. Бо ставлення під сумнів того, що само собою зрозуміле (рівень поняттєвого споглядання, форм загальноетичного самообмеження – О. С.), завжди будить

спротив усіх практичних очевидностей. Але саме тут лежить функція герменевтичної теорії: вона сприяє загальній готовності там, де може бути заблокованим особливе потужних звичок і упереджень".[34]

Р. Нібур виводить загальну готовність блокувати "особливе потужних звичок і упереджень" з історично-модальних релігійно-правових типів етосу й світогляду, а Г.-Ґ. Ґадамер намагається виокремити в часовій структурі синхронічний аспект в єдности історичного й суспільного фактично як особистісно-модальний ключ герменевтичної рефлексії, котрий можна переосмислити як функцію символічно-правової інтеґрації, етос-ідею, тобто корекцію патосу й динамізму конкретної групи, колективу, особи. Важко пояснити цю функцію краще за Ґадамера: "герменевтично пояснена свідомість застосовує переважну істину, піддаючи саму себе рефлексії. Її істина – це, власне, істина перекладу... Перекладання поєднує чуже і власне в новій формі, дотримуючись точки істини іншого стосовно самого себе. У такій формі герменевтичної рефлексивної практики дане мовно сформульоване... витягується зі своєї власної мовної структури світу. Проте воно саме, а не наша власна думка про це – залучається до нового мовного викладення світу. У цьому процесі постійно скінченого подальшого руху мислення, у допущенні дії іншого стосовно самого себе, проявляється могутність розуму".[35] Це – герменевтичний принцип соціально-політичного діалогу, принцип моральної субсидіярности, який ми описали через критерій, міру й механізм інтеґративної функції енорелігійного, або раціональної основи правової аналогії (див. § 4.1.) Фактично цими словами Ґадамер намагається пояснити рефлексію того, що відбувається на передрефлективному етапі інтенції. Адже "могутність розуму" у Ґадамера є наслідком того, що ми називаємо "поняттєвим спогляданням" (буттєва єдність факту і значення). Саме природна можливість "поняттєвого споглядання" породжує рефлективну можливість розриву герменевтичного кола питань за допомогою трансцендентального методу Лонерґана у парадиґмі методологічних питань метафізики, епістемології й ґносеології: що?, як?, чому? Так герменевтика набуває трансцендентного виміру, подібно як свідомість особи, колективу чи групи

через свідомість спільноти актуалізується в тому чи іншому релігійно-правовому типі Р. Нібура.

Парадиґма діахронічна.. Аспектуально-політична парадиґма у свідомості особи набуває діахронічного характеру передусім через церковно-теологічний і соціологічний виміри (як ми це бачимо у міркуваннях Р. Нібура та К. Довсона).

Церковно-теологічний вимір наповнюється діахронічно поданими вище характеристиками релігійно-правових типів як синтез етосу, світогляду та їхньої співдії (етосу-ідеї) в особі певної доби. Соціологічний вимір виявляється колективно-особистісною модальною формулою "воля–свідомість–етноґенеза–цінності–право" як розходження між етосом і світоглядом в особі з урахуванням національно-міжнародної (естетично-етичної) правової перспективи, тобто перспективи аналогії права і символічно-правової інтеґрації.

Р. Нібур формулює такі характеристики суспільства, які забезпечують екзистенцію в часі та просторі: соціальне життя людей, сума досягнень людства, світ цінностей, гуманізм, втілення цілей в ідеальні, матеріальні та духовні усвідомлені форми, охорона цінностей, різноманітність цінностей.[36]

Як бачимо, серед характеристик суспільства у Р. Нібура провідне місце посідають "цінності, зафіксовані у свідомості". У нашій термінології це інтенціональна культура. Проблема полягає у можливостях політичної модуляції (корекції) цих феноменів.

Релігійно-правові типи свідомости допомагають нам виділити в діахронії відповідні типи взаємодії етосу і світогляду в історії політичного розвитку народів (див. § 4.1. Інтеґраційна фунція етнорелігійного).

І. Які особливості етосу-ідеї (політичних уявлень) як ментального стилю (етнополітичних цінностей) переважно формує кожний релігійно-правовий тип свідомости?

Опозиція

1. Протиставлення ідолам сучасної демократії.
2. Формування нації "згори".

3. Морально-релігійний патос (втеча від релятивних цінностей).
4. Тотожність права і моралі як метафізика (самопізнання) через аналогію права.

Конкордація

1. Церковна релігійність та економіка – усвідомлені реалії етнічної буттєвости, що формують суб'єктивну міру національного права як аналогію міжнародного права.
2. Схильність до релігійної свободи, що допомагає керованості політичних процесів.
3. Віра в реальність справедливости: традиційна релігійність як істина через знання правових норм найбільш активно втілюється в таких культурних технологіях як мораль, філософія та мистецтво. Це активно формує потяг до праці, пізнання, творчости. Допомагає соціальній ініціативі.

Синтез

1. Послідовно формуються основні критерії політичної історії Європи християнської доби – етнокультурний динамізм та морально-релігійний патос.
2. Послідовна методологічна єдність духовного й матеріального (реалізм практичної свідомости).
3. Особлива увага до динаміки культу й ритуалу як символа спільнотної справедливости (збереження повноцінної історичної традиції права).
4. Свідомість влади як основи релігії, права й політики.

Контрадикція

1. Людина виховується у стані двох моралей – релігійного культу і світського права як у нормальному стані соціального життя.
2. Відповідно воля йде за політичною владою, а свідомість намагається узгодити її з релігійними настановами.
3. Цим спонукається принцип політичного плюралізму.

Реформація

1. Наголощується свідомість того, що нація будується "поглядом згори" (від релігійно-морального авторитету до професійно-моральної структуризації соціальної дії). Від "опозиційної" форми ця особливість відрізняється усвідомленим праґматизмом.

2. Підхід до національної традиції як такої, що здатна сполучати кілька релігійно-правових типів свідомости, що надає особливо динамічного розвитку політичній особі.

3. В результаті свобода людини набуває інтеґрального характеру, що стає мірою субсидіарности, функцією символічно-правової інтеґрації (основою для корекції ідеологій).

4. Корекція ідеології відбувається у відновленні єдности політичного факту і значення через поняттєве споглядання (історичну пам'ять) і прецедентний характер права.

II. Які особливості світогляду як метафізичної цінности національного формує переважно кожен релігійно-правовий тип свідомости?

Опозиція

1. Розуміння політичної влади як принципово обмеженої: прагнення (патос) метафізичної перспективи (втечі від релятивних цінностей).

2. Переконаність у тому, що свобода особи вдосконалює політичну владу через особистісне й спільнотне самообмеження, менш залежні від юрисдикції, ніж самообмеження групове (дисидентна свідомість).

3. Релігійність усвідомлюється як вищий аксіоматичний рівень, на якому політична опозиція постає компліментарною співпрацею еліти з народом (підміна, за можливістю, традиційною церковною ієрархією державних функцій).

Конкордація

1. Формує історичний симбіоз політичної інтенціональности та структурованости (ідеологій, що походять від релігій,

культу-справедливости та владних інституцій, похідних від соціуму). Це – історична універсальність політичної влади.

2. Фактор свідомости, який зберігає за економікою роль похідного факту історичного переходу етнорелігійного (дієво-історичного) із синкретичного на синтетичний рівень (від традиційної справедливости етносу до національної справедливости).

3. Саме конкордації як свідомости не вистачає тим національно-релігійним культурам, які втратили свій поліфонізм: рівновагу символічного й логічного, цілісности й свободи існування (проблеми "старих" демократій Європи).

4. Особливий характер статусу права sui generis (що пов'язаний з естетизмом релігійно-національних символів): влада шукає серед існуючих або ініціює нові міжнародні правові норми, які згодом впливатимуть на законодавство цієї та інших країн, членів міжнародної правової спільноти (прецедентний принцип міжнародного права Об'єднаної Європи).

Синтез

1. Праґматизм історичного права народу, що забезпечує рівновагу у часі та просторі етнокультурного динамізму і морально-релігійного патосу. Історично така рівновага стримувала остаточний розрив права з релігійною мораллю. "Синтез" як праґматизм права і метафізична цінність національного полегшує інтеґрацію опозиційної та реформаційної форм етосу-ідеї в історичному процесі формування народу.

2. Наслідок – універсальна свідомість як основа для організації масового діалогу на всіх рівнях суспільства і в державних інститутах. Інституційна форма діалогу підпорядковується особистісній формі. Менеджмент набуває службового характеру.

3. Взаємодія релігії і права з суспільством безпосередньо визначає метафізичний вимір життя людини, на який слід орієнтуватися, аби не втратити соціальну свободу. Це – провідна ознака інтеґральности традиції.

4. За таких умов нація постає динамічним зв'язком (функцією) між різними етнічними цінностями у сферах життєзабезпечення політичного життя.

Контрадикція

1. Перехід від релігійних до політичних цінностей виправдовує розрив між правом і мораллю. Саме тут криється соціально-політична "приватизація" релігії, що є новітньою формою секуляризації у світі (проблеми західних демократій).

2. Можлива також руйнація двофазової структури соціальної свідомости. Нація "в собі" як процес самоідентифікації (національна індивідуалізація) послаблюється, а нація "для себе" як становлення політичного соціуму з етносоціальних спільнот у демографічному, адміністративно-територіальному й економічному вимірах (соціальна індивідуалізація) формально посилюється[37]. Формальність підсилює державний "егоїзм", в якому, крім символів, від нації як природної функції залишається дуже мало. Відповідно релігійна традиція народу керівникам держави починає заважати.

3. З другого боку, матеріальний принцип множинности в політичних процесах (ідеологічний та інституціональний плюралізм) постає природним рухом до духовної цілости суспільства в релігійному вимірі, що надає можливість корекції політичних рішень на ґрунті будь-якої прийнятної теорії. Толерантність плюралістичної свідомости через релігійну єдність є ґарантією моральної субсидіарности політикуму (єдністю етосу-ідеї, політичних уявлень, але не національного етосу). Етос-стиль європейських народів (національні етоси) ментально наближається до історичних геополітичних центрів-держав. Останні ж зацікавлені у творенні самоцільних загальноєвропейських політичних структур. Так "контрадикція" наближається до "синтезу", в якому інтеґруються "реформа" та "опозиція" етосу-ідеї. Єдности європейського етосу-стилю не вистачає конкордаційних особливостей світогляду, чим пояснюються конституційні незгоди західноєвропейських суспільств.

Реформація

1. У національних формах права (sui generis) найлегше зустрітися світським і канонічним нормам, що пов'язує особу і соціум через політичну дію як процес відновлення національного етосу.

2. Свідомість "реформації" наближається до "синтезу" через поняття цілісности (ієрархічної вкладености)[38], що означає рівновагу між "якістю культурних технологій" (законодавством) та релігійно-моральною традицією (нормами історичного права).

3. Завдяки цілісності історичного права і права sui generis народу, що зближує "реформацію" із "синтезом", політична влада здатна помічати епістемічний зміст актуальних політичних фактів, а отже, завбачливо зменшувати міру відчуження народу від влади, визначаючи норми ідеологічної упередженості в контексті демографічних змін.

III. Які характеристики особистісного виміру етноеліти (символічно-правової інтеґрації) формує переважно кожний релігійно-правовий тип свідомости?

Опозиція

1. Особливо чутливим є той історичний процес, коли Церква естетично і морально впливає на волю людини поза раціональною вимогою держави.

2. У результаті норми права постають методом "спроб і помилок". Поняття єдности істини, блага й краси релігійної традиції (метафізичних цінностей) творить межу напруги між релігійною таїною і політичним комунікативним досвідом. Посилюється морально-релігійний патос, що пом'якшує правову дезорганізацію суспільства.

3. Переважає розуміння нації не як функціональної системи, а як аналогії власної душі. Релігійний індивідуалізм спільнотного характеру переважає. Це історичний ґрунт для політичного ідеалізму і тоталітаризму. Тому історія літургії, на відміну від історії народу в "опозиційній" свідомості", – єдине послідовне джерело історичної пам'яти.

4. Утримуючи за історичну пам'ять літургії, еліта здатна йти проти історичної течії доти, доки це організаційно потрібно етносу-народу.

Конкордація

1. Особливо сприяє розрізненню та співпраці "особистісних" (природних), "колективних" (логічних) та "групових" (історичних) прав і свобод.

2. Поміж усіх інших типів виявляє найбільш динамічне ставлення до релігійного фактору в розвитку етносів.

3. Конкордація постає природнім наслідком того історичного факту, що всі політичні ідеали нації, які було важко втілити, рано чи пізно функціонально втомлювали народи. Це – трансформаційний тип релігійної свідомости (Болгарія – Естонія[39]).

Синтез

1. Найближча відстань між політичними уявленнями (етосом-ідеєю) та національним етосом (етосом-стилем), що постає у процесі дешифрування етнічної ідіоматики через аналогію права з міжнародними нормами у протистоянні інтенціональних культур та буттєвостей.

2. Психологічні феномени персоналізму та націоналізму не заперечують один одний.

3. Лише у свідомості синтезу з'являється можливість інтеґрації релігійного культу як символу справедливости (метафізичних цінностей) й аналогії права. Ця особливість свідомости "синтезу" компліментарно сприймається всіма іншими типами релігійно-правової історичної свідомости і тому

4. Чинники історії поглиблюють релігійний зв'язок людини з політичною "уявою життя" (поняттєвим споглядання) як на рівні фольклору, так і на рівні національної держави, у предметах-символах. Наближаючи етос-ідею до етосу-стилю зазначена особливість свідомости посилює аналогічні контексти права в інтроверсії: етнос самообмежується у праві до цінностей нації, а нація-держава – до цінностей міжнародного права.

Контрадикція

1. "Фізіологічний" і "культурний" фактори несвідомого релігійного (генетичний і духовний наслідки поняттєвого споглядання) породжують конфлікт особи із самою собою.

2. Контрадикція сприяє вирішенню проблеми справедливости як форми свідомости, що постійно породжує протиставлення між політичним фактом та досвідом особи. А це повертає свідомості особи втрачену через політичні махінації влади природну цінність факту (єдність факту та його значення). Так на особистісному рівні започатковується критика ідеології як герменевтика світогляду: "контрадикція" зближається із "синтезом".

3. З другого боку, контрадикція наголошує мінімальний зв'язок між повнотою традиції та вірою як її причиною, посилюючи функцію суб'єктивної волі особи. Це руйнує синтез, але політично може бути шляхом до політичної компліментарности без моральної субсидіарности.

4. Проте "опозиція" і "реформація" етосу-ідеї, здатні наближатися до "синтезу" метафізичних цінностей світогляду, тобто до підпорядкування інституційної форми суспільного діалогу особистісній формі, посилює аналогічні правові контексти в інтроверсії особи в напрямі до "зовнішньої", міжнародної субсидіарности права в контексті геополітичного, а згодом і міжнародного центрів. Так синтез і контрадикція постають провідними типами історичної і релігійно-правової свідомости у процесі формування етносом національних функцій.

Реформація

1. Виражає силу позитивної трансценденції професіоналізму в суспільстві в ході демократичного контролю етнічними елітами суспільної ієрархії[40].

2. Послідовно зберігається етногенетична пам'ять етосументальности як досвід революційних та еволюційних соціальних відносин на користь еволюції.

3. Сприяє можливості тлумачення суб'єктивного права людини культурно-історично, що призводить до порушення

цього права, тобто до несправедливости (історизм як метод не рахується з природою особи, редукуючи її).

Методологічне прогнозування синхронічної соціальної модальности в політичній свідомості (воля–свідомість–етногенеза–цінности–право) постає мірою субсидіарности суспільства й вимагає історичного локально-культурного синтезу зазначених вище гіпотетичних характеристик політичної свідомости й етосу, вимагає права sui generis як синтезу права звичаєвого із правом позитивним на основі аналогії між національним і міжнародним правом.

Нагадаємо епістемологічний контекст права sui generis народу і сформулюємо концепцію. Збіг характеристик етосу, світогляду та етосу-ідеї (політичних ідеальних уявлень) в особі свідчить про можливості зближення між собою історичних релігійно-правових типів, незалежно від їхніх внутрішніх протиріч. Своєю чергою це веде історично й соціально до формування етнічної чи політичної нації як функції актуалізації історії в сучасності. В етнічній нації щонайменше в різні епохи зближуються два релігійно-правові типи, які в ідеалі прагнуть інтеґрації. У політичній нації завжди сполучаються всі п'ять релігійно-правових типів. Відповідно і форми права sui generis у різних народів відрізняються синтезом модальностей свідомости. Тому саме для політичних націй (які у світі статистично переважають) через нестачу етнорелігійної єдности надзвичайно важливими постають темпи соціально-економічного розвитку як матеріальний чинник стимулювання національно-політичної свідомости. І саме тут, у політичних націях, на перший план щодо формування політичних типів свідомости виходить церковна релігійність (як правило, поліконфесійна) та соціально-економічний лад держави.

Відповідно революційні спалахи "економічного дива" (на кшталт "японського" чи "корейського") для більшости держав та націй світу не є технологічно можливими, власне, через історичну задіяність у розвитку соціуму максимального числа релігійно-правових і політичних типів свідомости, що постійно поборюють один одний. На Далекому Сході місцева релігія і, наприклад, буддизм як міжнародна релігія – обидві є релігіями мета-

фізичними, такими, що не виділяють людину із природи і саму природу осмислюють метафізично. Відповідно метафізичні релігії не суперечать одна одній, а є взаємодоповнювальними. Релігії ж Об'явлення – юдаїзм, християнство й іслам – мають різну теологію, отже, різні знання про справедливість, різну етос-ідею (політичні ідеальні уявлення), і в тому полягає їхнє культурно-цивілізаційне протистояння у Слові (втіленому, реальному: справедливість у єдності думки й дії серед християн; чи невтіленому: справедливість у дії в юдаїзмі та справедливість у думці в ісламі). Справедливістю юдеїв є не так Тора, як Талмуд і Мішни (коментарі до Талмуду). Справедливістю мусульман є Слово Бога, яке коментувати традицією заборонено взагалі. Відповідно шаріат часто постає об'єктивним правом держави.

Політичні нації Європи, в яких переважає кланово-економічний підхід до правового нормотворення, історично зародилися на ґрунті греко-римської цивілізації. Естетичні цінности Давньої Греції стали основою норм римського права, а через останні перейшли до християнського канонічного права. Народження міжнародного права в університетських центрах Саламанки й Праги у XIV – XVI ст. було покликане зменшити естетично-національні наголоси європейських держав на користь етично-моральних норм задля єдности спільної християнської цивілізації, особливо перед загрозою військової боротьби християн з ісламом, уособленим в Османській імперії.

З другого боку, естетично-національні властивості права різних європейських народів посилювалися передусім в економічних змаганнях. Так історично готувався ґрунт для жорсткої боротьби між Церквою та державою в Пізньому Середньовіччі. Виникали різні метафізики християнського культу, на основі яких у текстах містаґогій, що творилися в різних національних християнських Церквах, формувалися національні ідеології християнської духовности, колись – єдиної. *Національні естетики ввійшли у період конфлікту з єдністю юдео-християнської етики.*

За півтори тисячі років від Христа естетичний принцип психологічного розвитку західних народів як принцип провідний, заснований на греко-римській цивілізації, переріс інституціональні структури середньовіччя, в яких творилася повнота

естетико-етичної єдности, і відповідно, вимагав професійно-моральної реструктуризації суспільства в нових політичних інститутах (насамперед ідеологічних). Розвиток науки в католицьких університетах, розширення Ойкумени внаслідок географічних відкриттів представниками тієї ж Католицької церкви[41] вимагали нових епістемологічних пояснень невідомих досі обширів духовного й фізичного буття. Відбувався перегляд духовної історичної пам'яти як християнської цивілізації і культурної історичної пам'яти окремих народів. Це був процес аналогічного переосмислення синкретичного ідеалізму, міри інтроверсії на основі змінених критеріїв європейської історії (універсальних етнонаціональних смислів історії). Насамперед це відбулося інституційно: ряд католицьких національних Церков чи самі, чи за підтримки своїх держав відійшли організційно від Ватикану. Повага до традиції зменшилася. Історизм почав набирати сили, що насамперед виявилось у перегляді природних моральнісних засад того чи іншого національного етосу (стилю поведінки), що вело до підміни старих форм соціальної несправедливости новими. Цей процес науково та юридично зафіксовано розвитком національних філологій, систематизацією діалектів у національні мови, відходом від загальноєвропейської функції латинської мови, а отже зміною теології мови і відповідного ментального стилю народів, міри культурно-національного динамізму (аґресивности) політичних етосів.

Ідея проґресу поставила принципово неморальне питання про народи проґресивні й непроґресивні. Так формувалась ідеологія націоналізму, що призвела до релігійних воєн XVI століття. Як усвідомлення руйнівних наслідків цих воєн відбувся інституційний компроміс між церковними й державно-економічними інтересами – ідеологія консерватизму. І лише коли нові економічні відносини перемогли, філософи, теоретики права й політики, враховуючи соціально-духовну роль Церкви, започаткували в XVII столітті теорію лібералізму (Локк).

Проте у протестантських країнах, де нові церкви XVI ст. внаслідок релігійних воєн протиставили себе державі, формувався новий стиль громадської поведінки. Університети почали творити теорію рівноваг між суспільством і державою. Цінності

середньовічного християнського етосу було втрачено ще у релігійних війнах. Нові цінності творилися по-різному на різних етнічних, тепер уже національних, територіях.

Геополітика, з огляду на метафізику й антропологію, набувала більш різких форм протистояння. І тому теорію рівноваг між суспільством і державою було розпочато з розмежування, у працях Шарля Монтеск'є, суспільства й держави (в результаті його тривалої мандрівки Західною Європою у другій чверті XVIII ст.). Нова соціально-політична теорія виникла як теорія опозиційних інтересів за умов пошуку оптимальних правових критеріїв суспільного договору. Це було історичним розвитком Локкової політичної теорії лібералізму, але вже без соціальної ролі Церкви. У своїй найбільш відомій праці "Про дух законів" ("De l'esprit des lois", 1748) Шарль-Луї Монтеск'є намагається показати шляхи пристосування й модифікації цілей та упереджень розуму з огляду на "загальний дух кожної нації". "Дух законів" як національний він виводить із "духу підприємництва", що на нього можна покладатися як на спосіб перебудови людського буття з можливостями рівного захисту всіх людей.

Так Монтеск'є першим переніс наголос із поняття "чесноти" як важеля політичного управління, що було в центрі класичної грецької філософії та моральної теології християнства, на категорії економіки й підприємництва.

В "нації" церковна релігійність поступилася місцем економіці, тобто одну ментальну крайність було замінено на іншу. Тим самим держава позбулася першого й останнього морального стимулюючого фактору – церковної релігійности – і перейшла до диктату кланово-економічного національного права. Брак національної духовности в такому клановому лібералізмі пізніше призвів позитивно до екзистенціалізму Шопенґауера і неґативно – до "надлюдини" Ніцше.

У другій половині XIX століття Західна християнська Церква підсумувала двотисячолітній розвиток соціального реалізму у новій формалізованій науці соціального вчення Церкви, яку протиставила націоналізму, лібералізму й соціал-демократії як плодам "духу підприємництва", з одного боку, та комунізму як "духу утопічного (u-topia, "без місця") ідеалізму", з другого. Ще

150 років знадобилося, щоб цю науку визнали необхідною Східні християнські Церкви.

У добу жорстокої боротьби раціоналістів з церковною традицією міжнародне право католицьких університетів залишалося (разом із шерегом святих XVIII століття) єдино дієвою противагою естетично-клановим нормам національного права, зберігаючи в основі правового нормотворення християнсько-етичні цінності, що їх пізніше було названо гуманістичними, а в XX столітті – "правами людини".

Відповідно через економічні технології політичних націй саме їхнє (естетичне) розуміння прав як кланово зацікавленого почало руйнувати переважно етично-моральну східну цивілізацію, синтезовану християнською церквою. Це вплинуло на політичну свідомість через руйнацію релігійно-політичної єдности, яку Захід знищив у себе в XVII – XVIII століттях через "відтинання голів" своїм королям та експорт відповідної ідеології на Схід.

Отже, зважаючи на зазначений епістемологічний контекст, сучасне право sui generis народу має являти собою синтезу, створену на кумулятивному принципі аналогії права: узагальнення звичаєвого права етносів на рівні метаправової дійсности канонічного християнського права (рівень спільнот і традиції) та корекції отриманих морально-субсидіарних норм права неписаними принципами міжнародного права (рівень колективів та ідеології).

Парадиґма синхронічна. Колективно-особистісна модальна формула актуалізується в дослідженні національної аспектуально-політичної парадиґми певної доби. Нагадаємо, що загальне семантичне наповнення аспектуально-політичної парадиґми починається з метааналізу суб'єктивного й об'єктивного в системі ієрархії та права держави. Такі координати дає розглянута вище діахронічна парадиґма відповідно до релігійно-правових типів національної свідомости. Далі з них виводяться логічні координати, які ми назвали функцією символічно-правової інтеґрації, мірою модуляції свідомости як політичних уявлень, національним етосом-ідеєю:

1) характер історичної політизації релігійности народу (культурно-філософський аспект);

2) актуальні акценти в захисті національних політичних прав (традиція економічних форм виробництва);

3) відкритість релігійної (свідомої та несвідомої) інтенціональної культури (соціологічний аспект);

4) залежність релігійної свободи від легітимности влади (правовий аспект);

5) традиції того чи іншого теологічного дискурсу у взаємовпливах з культовою (літургійно-обрядовою) практикою.

Логічний етап аналізу є основою для правової аналогії між sui generis та міжнародним правом, що утворює патос, релігійно-психологічний чинник.

Наступний етап семантичного наповнення синхронічної парадиґми – поєднання історико-логічного та релігійно-психологічного (обох модальностей політичної свідомости), що веде до цілости політичної свідомости, до усвідомлення національної функції, етосу-ідеї та актуалізації цієї міри політичної свідомости у формі національного етосу. Теоретично і практично це полягає в інтеґрації рівнів аспектуально-політичної парадигми: міра політичної свідомости впливає на ментальні морально-правові схильності й тим самим формує міру національного етосу, яка й структурує суспільство в інститутах, тобто творить національну державу. У синтезі діахронічної та синхронічної модальностей тільки й може сформуватися нова політична перспектива як єдність інтересів індивіда-особи, спільноти-колективу та народу-етносу в етосі-ідеї, в уяві про національний ідеалізм як природну ідеологію держави.[42]

Необхідність "модуляції" моральної субсидіарности суспільства пояснюється автономною природою політичної системи в соціумі. Тобто політичні рішення мають відносну незалежність від аспектуально-політичної парадиґми нації (посередник – політична свідомість). Як наслідок, *релігійна традиція та політична культура отримують також автономні взаємовідносини*. Звідси маємо розрив між етосом та світоглядом в особі, який аналітично описується в синхронічній модальній формулі. Міра розриву етосу-ідеї з етосом-стилем полягає в нівеляції синкретичного ідеалізму, у підміні інтроверсії як синтезу духовної пам'яти літургії та історичної пам'яти культури позитивістськими ідеологіями.

Тільки аналогія національного права й метафізичні цінності традиційного релігійного культу як символу справедливости народу, прокоментовані в містаґоґіях і синтезовані творчою елітою в етосі-стилі, здатні організувати маси на позитивне протистояння клановo-естетичним (правно-економічним) інтересам. Так актуалізується синхронія особистісно-колективної модальної формули "воля-свідомість-етноґенеза-цінності-право"[43]. Отже, колективно-особистісна модальна синхронічна формула постає на кожному історичному зрізі часу механізмом трансформації синтезу релігійно-правових типів релігійно-національної свідомости у відповідні політичні стилі.

У сучасності ці стилі виявляють себе: в етосі – інституційно-організаційно (відповідальне рішення в контексті організації), у світогляді – інституційно-ідеологічно (відповідальне рішення в контексті соціальних програм).

Організація елітою відповідної аналітичної роботи історично сприяє зменшенню розриву між обов'язком і свободою громадянина і позитивно впливає на процес конституційної реформи і, взагалі, на механізми влади (політичні реформи й тактику).

§ 4.3. Ідеологія як редукція світогляду й етосу в особі.

У соціологічній літературі можна зустріти такі характеристики ідеології, що відрізняють її від науки: упередження, спрощення, емоційна мова, потурання суспільним забобонам.[44] Якщо ці характеристики помістити в контекст синхронічної парадиґми політичної свідомости "воля–свідомість–етноґенеза–цінності–право", то можна вивести наступні опозиції: "воля" нейтралізується "упередженнями"; "свідомість" прагне "спрощення"; "етноґенетичний код" переорієнтовується на футурологію, що породжує емоційне збудження; "цінності" втрачають у такому збудженні єдність етіологічного та телеологічного (етосу й метафізики); "право" за таких умов стає винятково ситуативним, тобто, за М. Вебером, "раціоналізованим". Проте раціональність – це не лише рефлективні асоціації. Раціональність – це також і "поезія" (Гайдеґґер).

Соціолог В. Старк стверджує: "Ідеї та переконання ... можуть перебувати у подвійній дотичності до реальности: вони можуть належати або до фактів реальности, або до прагнень, викликаних цією реальністю, або, радше, реакцією на неї. Де є перше співвідношення – перед нами у принципі постає істинне мислення; де є друге – перед нами ідеї, які можуть виявитись істинними лише випадково і які, дуже ймовірно, викривлені упередженнями в найширшому розумінні цього слова".[45] Аналогічне зіставлення факту із релігійною традицією прибирає "подвійне ставлення до реальности". Так етос-ідея як правова аналогія синкретичного ідеалізму, інтроверсії стає мірою морального пізнання реальности, актуалізує двовекторий процес пізнання: суб'єкт – об'єкт – суб'єкт.

Зіставлена вище синхронічна парадиґма політичної свідомости із соціологічними характеристиками ідеології демонструє розрив між цінностями етосу і метафізики, стилю поведінки та ідеалів сталого досвіду буття.

К. Ґірц вбачає причину в субстантивації ідеології як сурогаті метафізики, тобто у ставленні до ідеології як до "впорядкованої системи культурних символів".[46] Натомість реґенерацію "факту" і "цінности" пропонується вести через застосування інструментарію стилю – тропів та просодики як мовного етосу. К. Ґірц намагається поєднати зведенням докупи факту й цінностей два основних підходи до вивчення соціальних факторів ідеології – теорію інтересів (К.Маркс) і сучасну теорію напружень. У першій теорії ідеологія – це боротьба за зиск (і, відповідно, за владу), а в другій теорії ідеологія – це постійне зусилля виправити соціально-психологічний дисбаланс у відповідь на емпіричні труднощі теорії інтересу. К. Ґірц головним дефектом теорії інтересу називає той її принцип історизму, що "ідеї людини певним чином "відображають", "виражають", "відповідають", "виникають", "зумовлені" її соціальною належністю".[47] У цьому дослідник бачить слабкість психології теорії інтересу і силу її соціології, що й призводить до дисбалансу соціально-психологічного на рівні практики. А саме: 1) до селективности цінностей народу в соціології відповідно до сучасності і надселективности таких цінностей в ідеології (до подвійного редукціо-

нізму); 2) ідеологічне мислення викривлює навіть ту реальність, яку визнає правильною.[48] В останньому висловлюванні можна побачити причину впливу "раціоналізованої" ідеології на "раціоналізоване" право з обмеженням суб'єктивного права як свободи громадянина.

Прагнучи наблизити факт до його природної цінности, Ґірц вдається до стильового інструментарію – тропів та просодії – що ним можна описувати етос-ідею. Тропи й просодика національної мови як ментальний стиль можуть прислужитися до поєднання трьох рівнів етнічної свідомости – ідіоматично-символічного, ментально-стильового та правно-естетичного, а відповідно, до осмислення факту та його цінности як факту і його морально-естетичного контексту (аналогії факту, або "поезії" факту). Власне, синтез антропології та історії постає аналогічно-поетичним фактом, сталим досвідом народу, самототожністю, а отже, й синтезом синхронної та діахронної модальностей політичної свідомости.

Чому для успіху такого поєднання факту й цінности придатна традиція Церкви? По-перше, через християнський принцип реалізму (єдности духовного й тілесного, фізичне підтвердження якої спостерігаємо в квантовій теорії ядерної фізики). По-друге, через увагу до кожної конкретної особи (моральний аспект). По-третє, через принципову неможливість для Церкви субстантивації ідей, оскільки людина не визнається джерелом істини в принципі (креативний аспект). По-четверте, традиція Церкви, на відміну від традиції науки, не має правд, що залежать від часу (історії), а коментарі до них інтроверсійно поглиблюються, але не заперечуються відповідно Моральному (Вертикальному) Часу.[49]

Отже, традиція Церкви – єдиний locus (місце), в якому можлива зустріч факту й цінности, людини й світу. Якщо свідомість людини вивести за межі Церкви, тобто за межі Вічности, будь-яка цивілізація деґрадує і гине. Історичний час без Морального часу не існує. Так ми розуміємо теологічну причину природної едности екзистенції та феномену раціональности людини, – єдиної істоти на Землі, здатної до інтеграції генетичного й духовного, антропології та історії, фізики та метафізики.

К. Ґірц, на нашу думку, знайшов надзвичайно вдалий вислів для передачі такого бачення методологічної ролі традиції Церкви: "Соціологію знання слід було б називати соціологією значення, оскільки соціально детермінована не природа ідей, а засоби їх вираження".[50] У цих словах знаходимо причину мовного редукціонізму ідеології: форма мови як її аналогічна (суспільно-договірна) теологія констатує значення, але не знання людини, які формуються традицією і синкретичним ідеалізмом (передрефлексією). У квантовій фізиці – це проблема виміру, тобто спостереження, розв'язання якої лежить на межі фізики і метафізики (сам факт спостереження впливає на вимір). Тому для теорії метааналізу політики ми пропонуємо синтез критерію, міри й механізму як синтез свідомости й ментальности. Критерій – історичні цінності; міра – метафізичний порядок істини, блага, краси; механізм – схильності поведінки, що виникають на ґрунті аналогії національного та міжнародного права, кумулятивного алґоритму порядку в синтезі духовної та культурної історичної пам'яти (синкретичного ідеалізму, інтроверсії).

Структура свідомости етно-релігійного як дієво-історичної свідомости (ідіоматично-символічний, ментально-стильовий та правно-естетичний рівні), історично збагачена традицією Церкви як перспективою Об'явлення, постає єдиною можливістю "розібратися у способах взаємодії між культурою, особистістю та соціальною системою"[51]. Але теорія культури як символічних систем перетворює зазначений позитивний висновок К. Ґірца на парадоксальний: "Розмірковування, концептуалізація, осягнення, розуміння тощо – це не примарні процеси всередині голови, а стиковка станів і процесів символічних моделей із станами і процесами зовнішнього світу"[52]. К. Ґірц фактично тут розуміє "стан всередині голови" як передрефлексивний етап думки, джерело інтенції, синкретичний ідеалізм, хоча поділяє структуру індивіда на раціонально-рефлективну, фізичну та хімічну, тобто "стан" визначає у фізико-хімічних характеристиках. Виникає парадокс: критика К. Ґірцем поняття "раціональности" у М. Вебера, як ми її розуміємо, заперечує поняття "стану" винятково у фізико-хімічному аспекті.

Справді, символічні моделі є раціональними, але зв'язок думки із зовнішнім світом також має ієрархічну (кумулятивну) структуру: рівень, на якому відбувається власне пізнання (пасивний розум, за св. Томою Аквінським), є не рефлективним, а рецептивним (лише сприймаючим, таким, що "фотографує"). Стиль – просодика, просодія і тропи[53] – демонструє єдність "пасивного" й "активного" розуму людини, передрефлексії та рефлексії. Рецепція на основі синкретичного ідеалізму (традиції) "проявляє" в обмежувальних символах (подібно до фотографії) факти й процеси світу, що сприймаються. Обмеження значення символів залежить від інтроверсії. Отже, "соціологія значень" – це соціологія не тільки раціонального, це соціологія ідіоматики, алегорій, які виникають як інтеґрація факту й історичної пам'яти. Без категоріального апарату метафізики, який поєднує рецепцію та інтроверсію через аналогію, факт і його цінність для суспільства розбіжні. Цим пояснюється методологічна помилка М. Вебера та методологічна "неуважність" К. Ґірца. *Нехтування рецептивним пізнанням як нераціональним (пасивним) історично призводить до ідеологічних (мовних) "викривлень" між етосом (волею і політичним стилем) і світоглядом-цінностями (етосом-ідеєю), між фактом і його цінністю.*

В історії культури коґнітивна сила "викривлення" спочатку була виправдана в мистецтві (правила поезії). На цьому ґрунті пізніше виникла наука герменевтичного аналізу, в якій аналогію намагаються врівноважити повною структурою раціональності. В соціальній політиці ця "сила" мовного викривлення досі не враховується.

Тому постають два чергових питання: яка в цьому процесі "викривлення стилем" функція політичної еліти? Та – яка структура (сутність, потенція) політичної герменевтики на шляху до метафізики політики як функції народу?

§ 4.4. Політична й творча еліти народу – аналітична сила політичного процесу.

Природна функція еліти в суспільстві принципово не пов'язана з "раціоналізацією" як релігійної системи, так і соціально-

економічних чи політичних ідей. Тобто природна функція еліти – це її "особистісний", а не індивідуальний вимір. "Особистісний" вимір людини – це сила аналогії, тропи, просодія й просодика, інструментарій ментального стилю народу, його схильностей у поведінці. Тільки стиль, а не ідеї є соціально детермінованим. І саме на стиль думки традиція Церкви потужно впливає кериґмою і катехезою (проповіддю і навчанням). Стиль – це сила аналогії яка поєднує рецепцію та інтроверсію в процесі пізнання, сучасне як минуле. Лише аналогія здатна інтегрувати Закон і Благодать, Право і Мораль (Старий і Новий Заповіти у християнстві). Сила аналогії виявляється творчою елітою і стає історичним ґрунтом політичної свідомости керівників.

Водночас фундаментальний соціальний принцип справжньої традиції Церкви – опозиція до будь-якої субстантивації ідей (ідеологізації). Опозиційність до соціальної ідеології досягається аналогічністю (силою мовного стилю) та єдністю символічної статики літургії і знакової динаміки таїнств, про що йтиметься далі. Традиція церкви теж субстантивується, але не через ratio людини, а в потоці історичного часу, який без Часу Морального не існує. Отже, ідеології в принципі не повинні творитися елітами – ідеології елітами збагачуються. Цей історичний процес має джерелом єдність етосу-стилю (мовної поведінки) та метафізичних цінностей національного (сталих цінностей). Особа не бере участи в субстантивації традиції Церкви, але виявляє її (індивідуально засвоює) лише через Моральній Час в історії – як факт, як духовний досвід, що вже відбувся, як традицію. Так стає можливою метафізика і теологія політичного (процесуально подібно до творення теологічних доґм[54]).

Отже, певна незалежність від соціуму політики як системи робить її автономною і від етносу, і від нації, тобто від буття і від функції. Ця автономність політики формується в єдності етнічного і церковного, естетичного й етичного. Мовний стиль (просодика і тропи) як сила аналогії інтеґрує обидва рівні як етапи свідомости (пасивний і активний), що й дає ефект автономного соціального феномена з двовекторною структурою пізнання: єдність суб'єкта й об'єкта, "re in se" ("річ у собі", єдність факту й значення). Політика – аналогічно-моральна

дійсність, яка актуалізується метаправовою дійсністю канонічного права і пов'язана з неписаними принципами міжнародного права (див. розд. 5).

Оскільки мовна просодика і тропи є соціально детермінованими, а самі ідеї – ні, отримуємо автономію політичного, правового і релігійного в історії як сфер соціальної діяльности. Відповідно ідеології як світоглядні моделі набувають формальних ознак політичного стилю (єдности рецепції та інтроверсії через аналогію, аналогічні контексти права) і семантично залежать від національної мови. Ідеологія як політичний стиль сполучає національно визначену через мову просо дику із просодією як нормами права. Історична повнота національного права інтроверсійно впливає на силу аналогії міжнародного права і входить у структуру етосу народу і тому здатна набувати професійно-моральних, інституційних та етично-ціннісних форм (завдяки аналогічній силі свідомости). Відповідно французька, німецька й англо-саксонська політичні історії Європи в контексті єдиної Католицької церкви мають характер опозицій: екзистенційний наголос у французів, феноменальний – у німців, аналітичний – в англо-саксів. Сьогодні завданням Об'єднаної Європи постає гармонізація політичних інтересів Франції та Німеччини, що історично сформувалися геополітичними культурними центрами для Західної і Центральної Європи.

Політична еліта, як правило, використовує ідеології для інституційної структуризації суспільства. Тільки етнічна (а не будь-яка інша) еліта здатна творити власний варіант ідеології "згори"[55], під який модулюється право (sui generis) і будується національна держава. Така ідеологія "згори" історично походить не з метафізики церковної літургії, але з духовно-історичного погляду на літургію (ракурс єдності історичного і Морального Часу), який через правди віри виявляється раціонально в історичних містаґоріях. Практика Церкви через літургію актуалізує метафізичні цінности містаґогії двома шляхами – містичним та символічним – і тому отримує можливості відновлювати поліфонізм культури національного етосу. Культурний поліфонізм дозволяє етосу як волі й ментальному стилю бути фундаментом нації та держави, набувати через

аналогічні контексти права форми етосу-ідеї (політичних ідеальних уявлень).

Наступне питання – модель реґенерації поліфонізму культури етосу. Моменти "викривлення" в ідеології як розходження етосу й етосу-ідеї модулюються герменевтичним аналізом партійних програм так, щоб "програма", "ідеологія" і "метафізика літургійної містаґогії" погоджувалися у принципових щодо національного етосу – ідеї й світогляду пунктах. Поліфонізм інтенціональної культури етосу народу (як системи етносів). Впливаючи через аналогічні контексти права на схильності етосу, фактично постає природною національною ідеологією як доповненням до традиції народу і дає перспективну відповідь на проблеми політичного життя нації. Етос народу постав національним етосом – стилем. Класичні ідеології можуть бути засвоєними лише через поліфонізм інтенціональної культури етосу – стилю народу, але технологічно використовуватися лише політичними елітами у партійних програмах і діях. Народ формує поліфонізм інтенціональної культури, творча еліта виявляє традицію народу, політична еліта лише використовує технологічно "соціально-культурний" феномен народу, спрямовуючи політичний процес до аналогії права й моральної субсидіярности комунікацій. Без герменевтики політичного відповідний творчий характер політичної стратегії і тактики неможливий.

§ 4.5. Герменевтика політичного.

Герменевтика – раціональне мистецтво порозуміння, яке враховує у структурі свідомости (мотивація–смисл–питання) "попереднє" розуміння (за Ґадамером), що аналогічно дорівнює "часу пророків", Моральному Часу. Емпіричною функцією герменевтики у політичних процесах може бути актуалізація теорії інтенціональної культури. Йдеться про універсальний характер герменевтики як "невтомної сили досвіду" (етосу) в розвитку світогляду (метафізичних цінностей) через постійне формування "нового попереднього розуміння"[56], що, до речі, є водночас кериґматичною функцією Церкви.

Проблема в тому, що ідеологічна рефлексія ґрунтується на історичній свідомості, чим дійсно протиставляє факт традиції

факту рефлексії, продукуючи політичний романтизм тієї чи іншої доби. Історичний романтизм як характер політичної рефлексії, за Ґадамером, полягає у фальшивій конкретизації самого поняття рефлексії.[57] Так твориться методичне відчуження від світу в соціальних науках на додачу до відчуження історичного (єдність часу та соціальної дії як структури упереджень). Саме тому з'являється необхідність нейтралізації такої єдности задля очищення традиції за допомогою ще одного, зворотнього відчуження – герменевтичного.

Єдність часу й соціальної дії посилює відчуття естетичної якости життя за рахунок морального. Оцінюючи соціальну дію (політичний процес) у відриві від свого часу, ми піднімаємо традиційну моральність (справедливість) на етичний рівень свідомости. Така етична рефлексія, що породжується не конкретною історичною дією, а традиційною моральністю, чітко протиставляє естетичну якість життя етичній меті (інтенціональности) народної традиції. Проте, окрім історичної, методичної та герменевтичної рефлексій, у формуванні "попереднього розуміння" бере участь мовний ідеалізм як етос-стиль, як один із механізмів життєдіяльности. Через попереднє розуміння герменевтика "може вивільнити нові виміри запитань і цим непрямо слугувати методичній роботі"[58].

Так формується попереднє розуміння причин неадекватности запланованих політичних процесів. Символічно-правова інтеґрація без наповнення аспектуально-політичної парадиґми релігійним синкретизмом, єдністю рецепції та інтроверсії через аналогію права, тобто без єдности суб'єктивного й об'єктивного, не може відбутися як адекватна функція (політичні ідеальні уявлення), оскільки не може позбутися історичних упереджень політичних ідеологій.

Історична автономія Церкви, права й політики на Заході християнської цивілізації торувала шлях від імперій через посередництво Церкви й міжнародного права до національних держав. Сьогодні в західній цивілізації завдяки цьому збереглися умови для зворотнього процесу застосування дієво-історичної рефлексії (ідеалізму мови, формальної геології етнорелігійної свідомости) як стилю-механізму політичної структуризації

суспільства (сили аналогії). Цей процес і постає, власне, актуалізацією герменевтики політичної свідомости. Тобто пошуком (завдяки теорії інтенціональної культури) мотиваційних технологій минулого як дієво-історичної рефлексії сьогодення. Роль цієї рефлексії у процесі "застосування" ідеалізму мови полягає в тому, щоб "затримувати й обмежувати всі актуалізуючі спроби вдертися в довіру"[59]. Сьогодні це вже звична практика західного політичного світу.

Доповнюючи процес "застосування" ідеалізму мови як формальної теології етнорелігійної свідомости, теорією інтенціональної культури, можна заперечити Ґадамеру щодо методичного відчуження, яке дозволяє "вдертися в довіру" сучасним ідеологіям з їхніми проблемами упередження, спрощення, емоційної мови, потурання суспільним забобонам (Sutton F. X.).

Зрозуміло, що "передрефлективний рівень" політичної інтенції формується не формальним методом (формальною теологією мови) і не конкретною змістовною рефлексією. Це рівень символічного самообмеження рецепції. Обмежувальне значення символів, що сприймаються, залежить від інтроверсії, а остання – від телеології думки, від напряму-межі як міри ідеалізму. Синкретичний ідеалізм (універсальні смисли етнонаціональної історії) впливає на аналогію норм права через релігійний патос (прагнення до соціального добра). Це вольовий критерій європейської історії, стиль аналогії як адекватність норм права, як просодія метафізичної цінности краси (pulehrm). Вольовий критерій європейської історії як адекватність аналогії норм права виявляє міру метафізичних цінностей народу, тобто міру єдности волі й мовного ментального стилю (просодики й тропів). Силою наукової рефлексії нового часу (розумовим фактором) цей ментальний синтез (вольовий фактор) було відкинуто і політично залишено у західному світі як приватний аспект політичного (моральна метафізика І. Канта). У такий спосіб етно-культурний динамізм західної рефлексії без метафізичної рівноваги набув агресивних і тоталітарних характеристик (Фейєрбах, Маркс, Ніцше). Звідси Ґадамер і видобув "історичне" й "методичне" відчуження як форми заперечення релігійного у свідомості. Ще Платон помітив відповідне "ідеаль-

не" обмеження фахової думки (рецептивне самообмеження в інтроверсії), тому й не допускав ремісників, селян і вояків до політичного управління. Таке мистецтво як "найвище" серед мистецтв передбачало лише філософський досвід.[60] Сьогодні, у християнській цивілізації, інтроверсія передбачає синтез філософії і теології права. Без такого синтезу ґлобалізація не може бути пояснена через збереження націй та національного культурного поліфонізму (пор. Е. Сміт).

Дієво-історична рефлексія у Ґадамера як ідеальність мовного механізму (ідіоматичність і стиль національної мови) намагається перебрати на себе те, що відбувається у християнській літургійній практиці: знімає відчуття часу й простору, інтеґрує духовну історичну пам'ять в сучасний момент. Тобто герменевтика поза метафізикою аналогічно намагається інтеґрувати історичну й сучасну модальності свідомости людини.

Отже, Ґадамер пропонує герменевтику, ми – церковну традицію і відповідну практику літургії, шукаючи для герменевтики соціальної адекватности.

Для цього вводимо діахронічну модальність свідомости в синхронію етосу. Наслідком постають опозиції, що творять ідеологічну рефлексію: воля –упередження; свідомість – спрощення; етногенеза – футурологія, що породжує емоційний, а не релігійний патос (останній творить лише есхатологічна традиція Церкви); цінності – відчуження (історичне); правно-ситуативний інтерес – відчуження (методичне). Це схема десубстантивації історично-ідеологічних інтенцій.

Отже, герменевтична рефлексія щось важить у політичному діалозі, але не в політичній культурі. "Порозуміння" як мета політичного діалогу забезпечується авторитетом Вічности (Словом Бога, на яке вказує Ґадамер), тобто багатозначністю Слова, з якої політичний культурний поліфонізм народу завдяки силі правової аналогії (мовному стилю й формальній теології дієво-історичної свідомости) та завдяки метафізичній адекватності цінностей етосу формує національну етос-ідею. Індивідуальний ідеалізм сакраментальних знаків (церковних таїнств[61]) дозволяє через етос-ідею вибір лише одного значення політичного факту на користь естетично-етичної єдности права як стратегічної мети діалогу. Решта рішень – компроміси: в силу вступають ментальні схильності політичного етосу. Розходження між етосом-стилем та етосом-ідеєю характеризує морально-професійний статус політичного керівника: характеризує тактику, що опановує стратегію. Міра професіоналізму виявляє характер політично-правових реформ.

Синкретизм церковних таїнств реґенерує єдність факту й цінности в інтроверсії через етос-ідею (політичні уявлення). Зустріч культу як символу справедливості (політично-конституційних норм) і влади в особистісній політичній свідомості ґарантується інтеґральним характером двох основних критеріїв політичної історії Європи християнської доби: етно-культурним динамізмом та морально-релігійним патосом. Першому притаманний принцип плюралізму, другому – компліментарности. Без останнього світоглядна перспектива фундаментальних та індивідуальних благ життя неможлива. Факт формування в історії науки герменевтичної філософії є визнанням соціально-політичної ролі компліментарности комунікацій як форми моральної субсидіарности.

Отже, єдиний реальний позитив герменевтики політичного – прагнення до солідарности. Тому основу практики герменевтики політичного складають інституційні реляції між національними конституціями (конституційними нормами) та міжнародним релігійним правом, що їх простежено у третьому розділі.

Загальногерменевтичним посиланням до такого висновку теорії метааналізу політики є слова Ґадамера: "Схема діалогу в правильному застосуванні утримує свою плідність: у заміні сил, як і в самовимірюванні поглядів, вибудовується спільність, яка переважає когось окремого і групу, до якої він належить"[62]. Якщо при цьому взяти до уваги, що соціально детермінованим є лише етос-стиль як продукт дієво-історичної рефлексії, але не самі ідеї, які здебільшого не пов'язані з діахронією права, то центром діалогу постає теорія ігор. Політичні ігри формулюють інтереси в напрямі від розуму до волі (св. Тома Аквінський), тому відповідні прояви волі постають через ідеалізм мови та риторичну практику. Тобто воля начебто залежить від спільних переконань, які мовою й риторикою формуються. В чому й полягає, за

Ґадамером, соціальний характер ментальности. Таким чином, тоталітарні режими формують ментальність ідеологією, тобто в контексті "гри", а демократичні – використовують традиційно-ідеологічні цінності народу.

Отже, герменевтика, за Ґадамером, практична наука (як, за Ґірцем, релігія). Це критика ідеології, пошук неправильного "гіпостазування слів у стилі", тобто критика "чаклування мовою", яка виявляє наше саморозуміння, але не самопізнання (не метафізика національного).

І тому за межами історично сформованої ментальности, за межами волі і мовного стилю, функціональні права у соціалізації моральної субсидіарности, а отже, суверенности громадянина перебирає на себе традиція літургії. Соціальна відсутність літургії аналогічно дорівнює лакунам історичного права народу. Регенерація правової свідомости відбувається в процесі аналогії права. Проте жодна аналогія не може замінити досвід церковної традиції як принципово не ідеологічної сфери комунікації. Ідеологія історично пов'язана з "брехнею" (Ґадамер). Церковна традиція – зі знанням, що істина перебуває за межами праґматики людини.

§ 4.6. Стилістичні та метафізичні критерії антипартійности: від синкретизму до синтезу.

Процес усвідомлення правди, якої природно найбільш прагне людина, заради якої удосконалює політичні інституції, є людським джерелом будь-якої релігійности, свідомої чи несвідомої, навіть джерелом забобонів та ідеологічних упереджень. А головним критерієм правди (знову ж таки природно) є релігійні почуття любови до життя і милосердя. Тут виявляє себе ґілеморфічний принцип творення. І тому теологічно Любов як Сам Творець залишається незбагненною для раціональности людини, а милосердя в цій раціональності завжди містило в собі залежну від національної культури ідеологічну редукцію. Нагадаємо слова теолога Луїджі Джуссані: "Релігійне почуття – це здатність розуму висловити свою глибинну природу в кінцевому питанні, це locus усвідомлення людиною свого існування. Це питання постає перед кожною людиною і визначає цілий її світогляд"[63].

А філософ Альфред Н. Вайтґед розуміє релігію як "те, чим людина займається у своїй одинокості."[64] Отже, якщо свідомо у процесі раціональної редукції відкинути висловлений теологом Джуссані та філософом-математиком Вайтґедом духовний досвід людини як такої (роду), то отримуємо основні сучасні наслідки людської аморальности: суїцид, аборт, евтаназія. Усі вони пов'язані зі зневагою до людського життя, свого й іншого. Там, де зникає релігійність, зникає цінність життя, оскільки зникає воля до життя. Свідомість (цінності) без ментальності (схильності) деґрадує. Політика ж покликана захищати це життя раціонально. Так виникає апріорний зв'язок між релігією та політикою, що надає останній адекватності щодо Морального часу через природний характер ідеології, описаний вище.

Для того, щоб переконатися у цьому, достатньо згадати слова св. Августина: "Не виходь назовні, у самого себе увійди, бо у внутрішній людині перебуває правда."[65] Цим св. Августин започатковує феноменологію внутрішнього життя. Саме там він знаходить правду як Дар, але не як наслідок інтенції, а як її джерело. Так постає релігійність людини як вітальний принцип. Цей принцип-дар ґрунтується на природній раціональності людини. Своєю чергою, із внутрішньої феноменології людини пробуджується до життя (як метод феноменального пізнання релігійности) натуральна теологія. У XVIII столітті в Європі натуральну теологію редукували в натуральну філософію через відповідну редукцію раціонального в рефлексію. Зароджується новий етап боротьби між державою і Церквою. Етап, який у XX столітті в контексті комуністичної ідеології намагався заперечити тисячолітній розвиток церковної релігійности і релігійности людського роду як джерела гуманізму – моральної культури (передусім – інтенціонально!). Це був досвід руйнування моральної субсидіарности суспільства.

А це означає, що для відродження останньої є потреба звернутися до релігійного культу того чи іншого народу, в якому відповідна традиція (метафізичні цінності, ідеали) фіксує характеристики справедливого життя як правди в абсолютному вимірі. Це провідний метафізичний принцип християнської теології, про який Папа Івоан-Павло II пише: "Сумлінний читач

Писання без труднощів помічає, що ці книги бережуть не лише віру Ізраїлю, а й духовні багатства сьогодні вже не існуючих культур. Здається, що силою особливого задуму ми знову чуємо голос Єгипту та Месопотамії, а деякі елементи цивілізацій давнього Сходу постають на цих сторінках, що містять численні надзвичайно глибокі думки."[66]

Отже, ми у Святому Письмі віднаходимо історично розгалужений ряд політичних і, ширше, соціальних подій, які містять синкретичну думку Об'явлення. Завдяки нашій раціональності ми приймаємо цей Дар як норму життя. Метафізичний гуманізм входить в історію і починає там правувати, щоб захистити людину від людини ("homo homini lupus est"[67]). Цей шлях неісторичного феномена в історії пролягає крізь усі історичні інституційні структури суспільства (крізь стилістику політичних рішень) – від синкретичної Церкви до синтетизму теології та метафізики; від синкретичної ранньої держави (монархії), мітології та філософії до синтетичної науки і політики.

Так постає теоретична необхідність ретроспективного простеження ключових ідей свідомости гуманізму як принципово неісторичних (метафізичних) цінностей людини, історичне тлумачення яких призводить до локальної у часі заміни фундаменту справедливости, тобто до політичної несправедливости у формі історичних інституцій (ідеологій, права, політики, держави). Наприклад, релігійні війни XVI століття в Європі створюють передумови для байдужості культури щодо релігії. К. Довсон вважає, що це явище в наступному столітті стало загальноєвропейським: від Англії до Московського царства, "де муки Аввакума та падіння його православного гонителя Нікона було передвістям Петра Великого та введення західної секуляризованої цивілізації у православній Росії".[68] З другого боку, якщо соціальні зміни виходили з органів сакральної традиції, найбільш стійкі до секулярних впливів елементи ініціювали зародження нових еліт. Так, у Росії, після ліквідації інституту патріарха Петром I, Церква отримала з Європи паралельну структуру – масонів, які переосмислили Христа як ідеал кривавої революції.[69]

Це – приклад давньої європейської естетичної основи західної духовности, пом'якшеної традицією аполітичного права на

самуму Заході. І тому, за відсутности такої традиції в Російській імперії, західна духовність, прищеплена Петром I середовищу московитів, набула крайніх аморальних форм на ґрунті штучного секуляризму тоталітарної свідомости євразійського народу як позацивілізаційного конґломерату культур.

Водночас природна етична основа духовности Сходу творила в історії протилежні паралелі між релігією та культурою. Як вважає К. Довсон, "найбільш аґресивний народ Азії – монголи – прийняли релігію не-аґресії і загального співчуття (буддизм. – О. С.); і якщо (це видається можливим) така подія поволі привела до зміни в характері і звичках людей, що сприяло припиненню багатовікового руху народів степу на Схід і Захід, вона може вважатися однією з поворотних точок у світовій історії."[70]

Ось чому європейські революції Нового Часу протиставляли цивілізації власні ідеологічні (філософські) релігії, які творили і власні штучні культури. А революції Сходу лише змінювали політичний лад, не руйнуючи сакральних основ давньої культури.

У такий спосіб естетична основа культурно-філософського рівня політичної свідомости європейців через секуляризацію призвела до переходу від метафізичних до ідеологічних форм релігійности (наприклад, ґалліканізм, просвітництво, масонство).

К. Довсон аналізує історичну можливість переходу метафізики в релігійно-ідеологічні форми свідомости через рух інтроверсії.[71] Дослідник доводить, що рух інтроверсії, "завдяки якому людина досягає свідомости більш глибокої, ніж [свідомість] дискурсивного розуму, проте не менш реальної, виступає як універсальний людський досвід, спільний для всіх форм і стадій людської культури."[72] В нашому дослідженні це універсальні смисли етнонаціональної історії (критерій символічно-правової інтеграції як аналогічні контексти права) і сталий (метафізичний) досвід народу (етно-ідея).

І справді, релігійний синкретизм завдяки поняттєвому спогляданню (інтроверсії, синкретичному ідеалізму), скрізь в історії приводить до нових культурних синтезів. Духовним джерелом будь-якої великої доби стає релігійний синкретизм, який на цьому рівні є ідентичним синтезу – взаємозбагаченням релігій. Так, наприклад, для України важливими є кінець X і

кінець XVI століть, які започаткували релігійні синтези синкретичного характеру (на рівні обрядів) між народним поганством та християнством (X ст.) і на рівні метафізики православ'я та католицизму, а пізніше й міжконфесійних християнських обрядів (XVI ст.).

Нові синтези були не новими релігіями, але саме новими релігійно-культурними технологіями. Тобто новими інтерпретаціями традицій, наприклад, містаґоґіями літургій, які будувалися на новій метафізиці релігійного синтезу. Так історично творилася *структура дієво-історичної етнорелігійної свідомости,* яка ставала підґрунтям для ідеологічного переосмислення життя цілого народу.

Окремі соціальні групи на ґрунті спільних національних особливостей метафізичних цінностей (світогляду) по-своєму поглиблювали такі новітні ідеології як консерватизм, лібералізм, націоналізм тощо. Для цього їм знадобилися політичні інститути, які б безпосередньо, на фаховому рівні кореґували спільні національні ідеології. Так формувалися політичні партії з власними інтерпретаціями національних ідеологій (етіологічно редукованими аналогами містаґоґійних метафізик).

К. Довсон вважає релігійну реформацію XVI століття "спалахом динамічних релігійних сил проти синтезу, що об'єднав колишню релігійну традицію християнства зі специфічним комплексом соціальних інститутів та ідеологічних форм".[73] Цим фактом визнається провідна роль релігії і Церкви в соціально-політичних процесах Старого і Нового Світів. Допомагаючи відривати Церкву від держави, релігійна реформація буквально поставила секуляризовану державу перед необхідністю замінити метафізику на ідеологію, а Церкву – на політико-ідеологічні інститути – партії. Так історично формувався *партійний елітаризм* на основі секуляризаційної втрати віри в єдину для людства правду і пошуку численних локальних правд. К. Довсон характеризує подібні процеси через подвійну роль релігії щодо культури. Цю роль він формулює так: а) функція релігії як об'єднавчої сили творення культурного синтезу та б) функція релігії як революційної руйнівної сили в періоди соціальних змін.[74]

Першу функцію як набір типів релігійної свідомости в межах християнства дослідив Ричард Нібур на основі модальної діахронічної семантики (опозиція–конкордація–синтез–контрадикція–реформізм). Другу функцію релігії як революційної руйнівної сили досліджено в межах медичних наук – фізіології та психіатрії (воля–свідомість–етногенеза–цінності–право). Ця друга синхронічна модальна функція релігії виявляє перспективу особистісного руху в політичних процесах, тобто переводить релігійну свідомість і підсвідомість у відповідні психологічні типи соціальної ментальности, за Ґадамером, – на основі суспільних переконань і риторики (типи спільнотних схильностей до інтенціональної дії). У різних політичних системах, тоталітарних і демократичних, така "трансформація" постає герменевтичною проблемою для влади (відродження історичної ментальности або через ідеологію, або через аналогію національного і міжнародного права в праві sui generis).

Початок дослідження синхронічної модальної формули політичного можна віднайти у фізіологічних експериментах Івана Петровича Павлова. Особливо той період його дослідів, коли він почав порівнювати результати досліджень над тваринами з поведінкою людини. Ці результати у XX столітті в тоталітарних політичних режимах почали застосовувати в процесах "реформування психіки"[75].

Нагадаємо, ми говорили про можливість корекції свідомости, яка полягає в автономії природи політичної системи в соціумі. Тобто політичні рішення мають відносну незалежність від аспектуально-політичної парадиґми нації (посередник – політична свідомість). Як наслідок, релігійна традиція та політична культура отримують також автономні відносини. Звідси маємо розрив між етосом та світоглядом в особі.

Термін "реформа мислення" (замість "промивання мізків") було запропоновано лише у 1956 році американським психіатром Р. Ліфтоном[76]. Ліфтон виявив 8 психологічних параметрів, які використовуються як інструменти "обробки" психіки в умовах ідеологічного тоталітаризму: 1) контроль над оточенням; 2) містична маніпуляція[77]; 3) вимога ідеологічної та політичної чистоти[78]; 4) культ "сповіди"[79]; 5) "священне знання"[80]; 6) ідео-

логічно забарвлена лексика[81]; 7) доктрина – понад особу[82]; 8) право на існування[83]. Про щось подібне у різні часи висловлювались Сун-Ци, Платон і Макіавеллі, прагнучи зміцнити державні форми управління.

Типи релігійної християнської свідомости, виявлені Ричардом Нібуром, історично пов'язані з інтенціонально-культурним характером навернення, з типами інтроверсії. Єдність фізики й метафізики в людині утворює опозицію між модальністю духовною (ставленням до світу) і модальністю генетичною (світовідчуттям) як у діахронічній парадиґмі етнорелігійної свідомости, так і в парадиґмі синхронічній.

Це ускладнює інтроверсію як поняттєве споглядання для творення ідеальних уявлень (етосу-ідеї). Тому сучасні нації синтезують різні типи діахронічної модальности в етос-ідею. Так, спочатку національний принцип, а в сучасній Об'єднаній Європі і релігійний принцип нівелюються через посилення соціального статусу права. Сучасний синтез національного й релігійного в Європі концентрується у статусі sui generis на основі прецедентного принципу права, в якому забезпечується рівновага між національно-релігійним і міжнародним.

Розрив науки нового часу з релігією спрямував її зусилля винятково однобічно – в генетичному руслі. Наука намагається підмінити релігію також і на рівні світовідчуття, а не тільки світогляду. Ідеологічне заперечення релігійности людини відкрило шлях психічним і психологічним експериментам, які самим фактом втручання в природу людини (як і світу) викликали її руйнацію.

Герменевтика, що сформувалася як логічна модель свідомости ще в античні часи, заново покликана до життя у XX столітті як наслідок краху гуманітарних наук після руйнації природи природничо-математичними науками і, відповідно, нових проблем людини. Принаймні сьогодні – це єдина наука, що ставить собі за мету пояснювати релятивність людини комплексно – матеріально і духовно.

Власне, цим і пояснюється наша впевненість у можливості досліджувати за допомогою герменевтики зв'язок між діахронічними релігійно-культурними типами Р. Нібура і сучасною релігійно-політичною свідомостю.

4.6.1. *Єдність філософії й теології в політичній свідомості.* Для цього з'ясуємо важливі моменти в історичному наближенні онтологічної та практичної філософії до теології. Повернімося до Гуссерля і Гайдеґґера як попередників Ґадамера. Гуссерль першим помітив незалежність логіки від психології, наслідком чого постала його трансцендентальна феноменологія з її суб'єктивно редукуючими актами, що надають сенсу. Йдеться знову ж таки про ідеалізм мови, за яким криється певна теологія. Тобто наше відчуття того, що сама мовна система з її інструментарієм (наприклад, ідіоматика), а не наші знання про щось, остаточно формують думку (інтенцію). Ми називаємо це стилем – силою аналогічного мислення людини (індивідуальні просодика й тропи). У Гуссерля це – "чистий акт", суб'єктивно редукуючі акти, що надають індивідуального сенсу інтенції.

Ось чому у структурі етнорелігійної (дієво-історичної) свідомости ідіоматично-символічний рівень є найглибшим і найменш помітним. Ми, як правило, помічаємо лише естетично-правовий рівень та ментально-стильовий механізм його актуалізації (тропи, просодику і просодію).

Отже, ідеалізм мови, який формується у структурі етнорелігійного, справді, має право називатися дієво-історичною свідомістю, а ми пропонуємо називати її етнорелігійною, оскільки в ній знаходимо порятунок в сучасності від позитивного раціоналізму (суб'єктивно редукуючі акти Гуссерля, що надають сенсу) з його естетичним (методичним), історичним та герменевтичним (за Ґадамером) відчуженнями. Захистом від позитивного раціоналізму в дієво-історичній (етнорелігійній) свідомості постає принцип реалізму, який історично може послаблюватися і в науці, і у філософії, і в теології, але ніколи – в етнорелігійній (дієво-історичній) свідомості (у поняттєвому спогляданні як в історичній духовній та культурній пам'яті народу).

Власне, ще однією причиною середньовічної протестантської реформації можна назвати послаблення реалістичного методу думки, єдности феноменології та екзистенції у традиції західної християнської Церкви. На християнському Сході таке послаблення набуло форм територіально локальних релігійних сект.

Їхня локальність та "етнопсихологічний", опозиційний до етнорелігійного (дієво-історичного), характер не дозволили їм розвинутися до політичного рівня і відтіснити значення православних Церков, традиційно підконтрольних державній політиці.

Отже, з огляду на "акти, що надають сенсу", саме Гуссерль першим намагався феноменально визначити те, що ми називаємо в інтенціональній теорії культури "передрефлексією", інтроверсією, поняттєвим спогляданням, синкретичним ідеалізмом, етнорелігійною свідомістю.

З протилежної, тотально інтенціональної (психологічної) позиції Гайдеґґер поставив за мету творити нову (онтологічну) герменевтику як розширення раціонального дару людини за рахунок психології та логіки. Ця ідея визрівала, починаючи від романтика в теології Шляєрмахера (XVIII ст.) та відомого борця з історичною релятивністю Дільтея (XIX ст.). "Нова" герменевтика Гайдеґґера зняла релятивність історії за рахунок патосу майбутнього у свідомості людини, що й творить власне сучасність, оскільки патос майбутнього без історії (минулого) не актуалізується. Саме тому Ґадамер сформулював мету нової герменевтики як "передбачення". Цієї мети Ґадамер досягає, відмовляючи граматиці, діалектиці й риториці (з поетикою) у статусі науки як методу і кваліфікуючи їх як форми основної поведінки в людському існуванні, як онтологічні можливості людини як такої. Ця ідея Ґадамера створює методологічний зв'язок між герменевтикою і нашою концепцією теології політики.

У дослідженні політичних етнофеноменів нова герменевтика як спільний механізм теології мови й соціальности може прислужитися в описах бінарного принципу політичної поведінки – індивідуалізації та соціалізації – як кумулятивного аналогічного методу виховання суверенної свідомости індивіда.

Відповідно ми визначили придатність нової герменевтики лише для політичних технологій, а не для політичної культури. Саме бінарний принцип політичної поведінки має безпосередній стосунок до перспективи "уявленого життя" (етносу-ідеї), що й формулює Ґадамер як "мету" нової герменевтики.

Таку саму мету щодо історії має есхатологія, яку професор канонічного права Ліберо Джероза пропонує виводити з церковного таїнства і права.

У цьому моменті можна помітити феноменологію переходу церковно-літургійної традиції на генетичний рівень етнополітичного. Адже ethos в етиці Аристотеля – це практична мета (arche), яка мовно передається словом "щоб" як інтенція практичного пояснення, але не саме практичне пояснення. В етосі, за Аристотелем, полягає "золота середина" будь-якої екзистенції людини: інтенція практичного пояснення як функція етики дає передбачення практичної дії (спеціалізації).

Право вербально фіксує таку "золоту середину" між практичною інтенцією і практичною (спеціалізованою) дією. Тому відхід від права у практиці юриспруденції – природна річ, інтерференція, що формується етосом-стилем. Звідси походить досвід розвитку західного права, історично незалежного від політики й релігії: prudentia права створює нові норми, що підлягають загальному добру як його розуміє народ (основа сучасного прецедентного права та статусу sui generis).

Тут також криється перспектива нації для етносу: форма Об'явлення впливає передусім на етос як практичну мету екзистенції особи та спільноти. Тим самим Об'явлення посилює етичний аспект в естетичному досвіді права, нейтралізуючи в останньому локальні особливості prudentia, роблячи її прийнятною для всіх етносів, здатних на даний варіант історичного компромісу. Соціальна незалежність західного права від політики й релігії сприяла створенню насамперед націй, а не імперій, оскільки останні характеризуються синкретизмом політики, права й релігії.

З цього розуміємо, чому саме церковні сакраменти в єдності з канонічним правом історично прислужилися Церкві як неґативно (у православному та протестантському політико-правових і теологічних розламах XI та XVI ст.), так і позитивно – у зародженні на початку XX ст. та в розвитку церковного руху світських (laici) на Заході, чому сприяла духовно-історична полімістична діяльність католицьких Орденів.

Ethos Аристотеля як геніальну інтуїцію соціальної ролі християнського Об'явлення було виявлено лише в XIII ст.

св. Томою Аквінським, і з того часу право та соціальна думка Церкви почали свідомо впливати на політику місцевих князів. Але традиція політичної незалежности князів середньовіччя була ними у відповідь посилена. Ось чому саме в межах права у середньовіччі велася тривала правно-політична полеміка між прихильниками королів і захисниками Церкви, що завершилося протестантською реформацією з її реґенерацією етнорелігійних цінностей (синкретичного ідеалізму народів) і контрреформацією католицької Церкви з її загальнолюдськими цінностями.

У цій історичній традиції, за Гайдеґґером (і відповідно – "часу пророків") має перебувати структура проблем сучасности, що творить демократичний (антиідеологічний) патос і відповідну політичну мету християнської цивілізації. А церковна традиція як синкретична єдність сакраментів і права (у світі: правова аналогія синкретичного ідеалізму народу та міжнародного права, етос-ідея) постає провідним інструментом християнського патосу і прихованою мотивацією європейської політики. І як "політика" не існує без "патосу", так і відповідне techne не існує без phronesis (за Аристотелем), тобто спеціальна діяльність не існує без мети суспільного "добра" в безперервності раціональних переходів у ряду praxis, phronesis, techne і methodus.[84] Замінити phronesis ідеологією неможливо. Залишається рухатися від методу через спеціальні правила (право) до добра як суспільної практики (релігійної та культурної: історично – саме в такому порядку, який І. Кант усвідомлював як раціональну трансцендентальність людини).[85] Отже, тільки в духовному досвіді церковної традиції можливо "пом'якшити" функцію "спроб і помилок" об'єктивного права держави через посилення його суб'єктивної етичної міри (правової аналогії синкретичного ідеалізму та міжнародного права) певної нації.

Суб'єктивна міра об'єктивного права, як відомо, своєю актуалізацією почуття свободи й гідности людини стає в опозицію до правно-естетичного стилю політики нації. Адже поняття стилю (сили аналогії) є історично-нормативним. А суб'єктивна етика права руйнується прив'язуванням до історичного контексту. Саме тому естетичні (колективно-ідеологічні) акценти як стиль дії норм національного права і відповідного

політичного мовного вжитку необхідно врівноважувати етикою міжнародних норм. Останнє ж без урахування релігійних традицій народів є неможливим. Отже, пізнавати історію тільки через стиль, тобто як політичну історію народів, – неможливо. Ґадамер таке дослідження історії через стиль називає "несправжнім", "ідеально-типовою" конструкцією, яка в критиці М. Вебера має лише дескриптивне виправдання.[86]

Отже, західне об'єктивне право держави мало що здатне нам сказати про історію народу, оскільки воно є позитивно-політичним, таким, що розвивається паралельно з політикою та релігією. Дещо більше можна віднайти в аналогії між національним правом та правом міжнародним.[87] Проте і далі в історії "відбуваються не тільки зрозумілі процеси, – як пише Ґадамер. – Тут ми наражаємось на межі "історії духу".[88] Остання думка пов'язана не тільки із суб'єктивною мірою об'єктивного права національної держави, але безпосередньо із Церквою і канонічним правом та сакраментами як семантикою (сиґніфікацією) історії духу.

Тому з'ясування метафізичних (самопізнавальних для народу) особливостей містаґоґій християнських літургій постає необхідним продовженням правно-стилістичного аналізу, зразок якого подано в розділі 3. Теологія політики продовжує теорію метааналізу політики. Власне, ця можливість переступити межу "історії духу" на феноменальному рівні нам дозволяється структурою етнорелігійної (дієво-історичної) свідомости (або ідеалізму мови як історично-дієвої, за Ґайдеґером, свідомости) з її ідіоматично-символічним, ментально-стильовим та естетично-правовим принципами. Естетично-правовому принципу як такому, що є синтетичним, а отже, поверховим, ми присвятили третій розділ цього дослідження. Четвертий розділ присвячено синкретичному, ідіоматично-символічному принципу, що є найменш придатним для аналізу.

Йшлося про те, що не кожен факт може бути історичним, тобто піддаватися стилістичному аналізу, а лише той, що має ціннісний вимір, отже вимір персоналістичнийе. Ґадамер з цього приводу робить цікаве зауваження: "суттєве в "гуманітарних науках" – не об'єктивність, а попереднє ставлення до предмета". І далі він доповнює "попереднє ставлення" ідеалом (ethos) об'єктивного

пізнання, який полягає в духовному стані науковости, ідеалі "участи" в людському досвіді мистецтва та історії.[89]

"Попереднє ставлення" до предмета замість "об'єктивности" – це вже серйозна заявка на простір "духовної історії", на випередження культурного динамізму релігійно-правовим патосом, на розширення історично-дієвого ідеалізму мови дієво-історичною свідомістю релігії. Це суттєве уточнення "чистих" актів Гуссерля (actus purus у св.Томи Аквінського), що породжують сенс інтенції на передрефлективному етапі, в синкретичному ідеалізмі як єдності перцепції та інтроверсії на тлі синтезу історичної пам'яти й аналогії права.

Обидва психологічні процеси паралельні і перетинаються лише в мовній системі у формі теології мови (кореґуючої семантичної сили стилю, ідіоматики, граматичних форм). Тут діє принцип реалізму: самостійність і взаємозалежність передрефлективного й рефлективного етапів інтенціональної дії. Рецепція "фотографує" факт і занурює його в духовну пам'ять синкретичного ідеалізму. Культурна пам'ять на основі духовної (індивідуалізованих сакральних символів літургійної динаміки (таїнств) і сталих символів релігійного обряду) утворює "попереднє ставлення" (Ґадамер). Це патос, який утворюється рефлективно в етосі-ідеї, і водночас, аналогічно предрефлективно, через синтез рецепції та інтроверсії в символах синкретичного ідеалізму в контексті мета правових принципів конкретної спільноти.

Процес пізнання забезпечує подвійну аналогію (двовекторність пізнання): аналогія пасивного розуму та аналогія активного розуму (за св. Томою Аквінським). Власне пізнання – це пасивна аналогія, яка фіксується релігійною традицією. Активна аналогія – рефлексія – актуалізує аналогію пасивну в науці, мистецтві, філософії, ідеології тощо. Ідеологічне заперечення церковної традиції руйнує духовний спектр історії, викликає технологічні катаклізми та екологічну саморуйнацію людства. Так екологія стає теж теологічною проблемою (Сігурд Берґман).

Духовна історія людства – це актуалізація раціональної потенції у формі релігії, культури й цивілізації (церкви, права й політики). На початку історичного процесу – locus theologicus, теологічне місце, світоглядна перспектива людини. Культури й

цивілізації без такої перспективи деґрадують. Політична проблема ієрархії та права як центральна проблема метааналізу політики в контексті світоглядної перспективи суспільства та його духовної історії передбачає науку теології політики.

Отже, факт піддається стилістичному аналізу тільки через ставлення до цінності. Цінності постають сенсом інтенції і формуються історично в напрямі від метафізичних цінностей (світогляду) до етосу (політичних цінностей) як функція символічно-правової інтеґрації, як етос-ідея (що, до речі, розвертає в протилежний бік парадиґму Кліфорда Ґірца: "етос – метафізичні цінності – особа"). Діахронічна модальна формула Ричарда Нібура, експлікована в моменті синтезу етнорелігійної (дієво-історичної) свідомості та ідеалізму мови як формальної теології Об'явлення (а отже, історично-дієвої форми, за Ґайдегером), безпосередньо визначає синхронічну модальну формулу "воля–свідомість–етногенеза–цінності–право".

Цей свідомісний процес дефініції, правового самообмеження політичної поведінки індивіда відбувається через ментально-стильовий принцип етнорелігійного (через схильності національного етосу, через вплив спільноти на особу) і лише тому отримує волю до аналізу синкретизму (волю до життя) ідіоматично-символічного принципу (синкретичного ідеалізму), який, своєю чергою, постає із духовної та культурної історії народу в культовому символізмі церковної літургійної традиції. Відбувається правова аналогія між національною інтроверсією та міжнародним правом, тобто формуються аналогічні контексти права (дієво-історичний процес) через ідеалізм мови (історично-дієвий процес) у свідомості.

Отже, говорячи про проблему приєднання до традиції, Ґадамер (на раціональному ґрунті своїх попередників) ставить завдання ввести передбачення в матеріал дійсности.[90] Ми пропонували проблему приєднання до традиції вирішувати через категорію влади у процесі синтезу спільноти й колективу, політичних уявлень (етосу-ідеї) як природної ідеології в колективно-особистісному контексті.

Відповідно сучасний італійський професор канонічного права Ліберо Джероза те саме завдання формулює в дискурсі філософії

права як зближення caritas і ius (любови і права) між випадковим і трансцендентним, між частковим (партикулярним) і загальним (універсальним), між історичним та есхатологічним і, зрештою, між інституційним і харизматичним..."[91] Зазначені конфлікти, як зауважує проф. Джероза, постали історично джерелом середньовічної реформації, яке Лютер показав на сотеріологічному рівні (у контексті дії Sanctus Spiritus) між "законом і Євангелією". У сучасному світі Джероза вбачає таке завдання в дихотомії між канонічним правом і таїнством та між правовою і пасторальною структурами Церкви.[92]

Якщо вище ми визначили владу як синкретичну єдність етногенези, цінностей і права та правове самообмеження на цьому ґрунті, то Церква епістеміологічно і методологічно є вищою формою влади, оскільки її духовна структура постає із синкретизму слова, таїнств і харизм. Ця духовна структура "Церква – Влада" переходить на генетичний рівень (що несвідомо визнається Гуссерлем, Гайдеґґером і Ґадамером), підтверджуючи запропоновану нами колективно-особистісну модальну формулу "воля–свідомість–етногенеза–цінності–право", де останні три елементи відповідають структурі духовної влади Церкви – слову, таїнствам і харизмі.

4.6.2. *Критика поняття "релігійного менталітету"*. Зіставлення синхронічної модальної формули і структури духовної влади Церкви застерігає нас проти аналітичного надміру запровадження окремого поняття "релігійного менталітету" як наукового (психологічного).[93] Це пояснюється цілком очевидними реаліями: по-перше, неможливістю активізації державною владою "релігійної ментальности", оскільки це "прероґатива" акту навернення, по-друге, – неможливістю активізації "релігійної ментальности" ідеологією, оскільки церковна доґматика не є актом субстантивації ідей, на відміну від ідеологій, тому що доґматика постає як набір етично-правових модулів правди буття, даних в Об'явленні, без яких сама людська історія неможлива. Зміна тієї чи іншої форми Об'явлення кардинально впливає на хід історії, тоді як зникнення якоїсь ідеології люди майже не помічають.

Отже, мрія керувати політично "релігійною ментальністю" настільки ж ефемерна, як і мрія керувати історією. За умови, що

ментальність як така дійсно піддається впливам влади та ідеологій, ми робимо висновок про неможливість "релігійної ментальности" як такої. Непрямим доказом відсутности такого поняття як наукового постає і той факт, що мислителі християнської Ойкумени, від Тертулліана на Заході та Оріґена на Сході, в третьому столітті по Р. Х. і до сьогодні (Івоан-Павло II) шукають механізмів єднання fides et ratio (віри та розуму). Тобто для віруючих людей неадекватність цих катеґорій є очевидною. Але необхідність їхнього взаємодоповнення викликає дискусії в різних теологіях (навіть однієї релігійної системи) і впливає на різноманітність політичних історій.

Про фантазійний характер "релігійної ментальности" свідчать також інші аналітичні виклади. Так, особливості глобальних елементів політики в культурах "західного християнства", "ісламу" та "постправославного простору" (посткомуністичного) покликані до життя не різними власне доґматичними системами, а різними метафізично-містичними джерелами сучасних ідеологій та історичним характером розвитку права – звичаєвого, природного, канонічного, об'єктивного та суб'єктивного.

Для "західного християнства" характерним історично постає єдність права, сумління і свобод у взаємовизначенні (принцип реалізму); для ісламу – єдність метафізики Об'явлення без герменевтичного коментаря (вплив Аверроеса); для постправославного простору – секуляризація економічної метафізики з традиційним підпорядкуванням Церкви – державі, епістемології – теорії пізнання.[94]

Власне, у самій ідеї "релігійної ментальности" російського психолога В. Мажаровського неважко побачити дію національної, а не "релігійної" ментальности: московсько-православний тип політичного підпорядкування Церкви монархові й державі, слабкість власної правничої традиції в контексті ідеології "інородства" та історично-формальний характер суб'єктивного права, тобто відсутність генетичного ґрунту свободи і гідности людини.

Отже, духовна влада Церкви як слова, таїнства і харизм та відповідна і підпорядкована їм синхронічна модальна формула *"етногенеза–цінності–право"* інтеґрують у собі минуле й

майбутнє як сучасне прагнення (патос) і дійсність. Лише достатній рівень розвитку традицій права здатний забезпечити рівновагу етнокультурного динамізму та релігійно-правового патосу в контексті співпраці Церкви і держави як двох рівнів онтологічної структури влади.[95]

Проте Ґадамер ґрунтовно підходить упритул до "відкритости" методу Лонерґана, пояснюючи дієво-історичну свідомість як функцію ідеальности мови (як свідомість історично-дієву): "Дієво-історична свідомість знаходить своє здійснення в мовному. Від мислення дослідника мови ми можемо навчитися, що мова у своєму житті й функціонуванні має мислитися не просто як щось таке, що змінюється, але що в ній чинна теологія. Це має значити, що слова, які утворюються, засоби вираження, які постають у мові, щоб сказати певні речі (сиґніфікація. – О. С.), фіксуються не випадково, бо вони не повністю знову виходять з ужитку, а що таким чином вибудовується певна артикуляція світу – процес, що діє, ніби керований, і що його ми можемо знову й знову спостерігати в дітей, які вчаться говорити"[96]. Сутнісна різниця з Лонерґаном у Ґадамера полягає у твердженні: "Те, що ми відкидаємо, нічого не має нам сказати, або ми самі відкидаємо це, тому що воно не має нічого нам сказати"[97]. Процес "відкидання" Ґадамер пов'язує із втратою первісного авторитету оцінювання як естетичного (методичного) відчуження. Оскільки саме в естетичній оцінці передається одномоментність із часом (наприклад, мистецтво чи національне право), естетична свідомість – завжди вторинна щодо реальности як бачення митця. Метод Лонерґана дозволяє нейтралізувати "розрив" між (етичною) істиною та (естетичним) баченням людини. Цей "розрив" нейтралізується традицією церкви в контексті стосунків права і сакраментів, права і пасторальної структури (за Л. Джероза).

В політичному контексті наслідком постає суттєве поглиблення поняття єдности естетичного й етичного. Тобто етичне постає не тільки як відповідальне усвідомлення естетичного (мораль як усвідомлення закону), але саме функцією символічно-правової інтеґрації, етосом-ідеєю, переходом до humaniora (вищої міри людяности) у політичних рішеннях. Єдність Духу і Закону, Євангелії і Старого Заповіту вказують найдосконаліший (не

типологічний, а реальний, тривимірний у єдності: Церква, суспільство, держава) шлях відповідної інтеґрації людства.[98]

Християнські містаґорії постали історично фактом відповідної синкретичної свідомости духовно-політичної єдности людства. Найбільш конкретним феноменом цієї єдности у християнстві завжди були сакраменти і право, з одного боку, право і церковні структури – з другого.[99]

З огляду на таку функцію Церкви поняття "доґматики" з необхідністю постає синонімом до нашого поняття функції символічно-правової інтеґрації політичної свідомости (етосу-ідеї), оскільки саме церковна доґматика є не просто формою систематичного пізнання, а й історично вказує на процес розвитку духу людини, коли правда Об'явлення стилістично поглиблюється авторитетом традиції (сакрального часу, Kairos). Тут сама Церква постає як "процес" (молитва, "містичне тіло"), процес, покликаний повернути "фрагмент" – "цілому".

Релігія визначається в герменевтиці формою (хоча й суб'єктивно-психологічною формою) відкритости для свободи постановки питань "угору", до Об'явлення та його методики, як у "внутрішній феноменології" св. Авґустина і в "космологічному методі" св. Томи Аквінського. І знову ж таки Лонерґан своїм методом конкретизує цю можливість необмеженої постановки питань.

У теологічно-соціальному контексті особливо важливим є релігійний культ як символ індивідуальної та групової справедливости.[100] Саме суб'єктивна справедливість права через особистісне і спільнотне юридичне самообмеження розривають герменевтичне коло питань і тим формують відкритий характер екзистенційних питань. Що це дає? Свободу актуалізації людини в суспільстві незалежно від політичного режиму – так постає перспектива партійности як девальвація самої ідеї "партійности" шляхом утворення ідеологічних блоків, які в ідеалі формують лише одну альтернативу тієї чи іншої політичної проблеми. За такого стану політичної свідомости людині легше розібратися, "хто є хто". Політичний піар втрачає свій "маркетинґ", а отже, можливість заробляти гроші на торгівлі сумлінням.

Тільки на такому шляху розвитку суспільної свідомости влада здатна поновити свою первинну функцію як поєднання релігії,

права і політики (тернарний принцип політичної свідомости). Завдяки тому, що кожний зазначений елемент у політиці має правно-суб'єктивні форми виходу на справедливість як трансцендентну віру в добро (прагнення втечі від релятивности), а в Церкві – на політичні (інституціональні) форми зв'язку її структур із суспільством, культ і правові норми (сакраменти і право) творять структуру етнічної традиції ідеалів, етос-ідею. Отже, ніякої "релігійної ментальности" (як вважає психолог В. Мажаровський), окрім "етно-буттєвих" генетичних схильностей до спільнотної поведінки тут бути не може. Те, що видається за "релігійність", є, власне, гайдеґґерівський "патос" буття, що походить від етосу-ідеї і тому піддається раціональному впливу і політичному керуванню.

Отже, замість уявної "релігійної ментальности" маємо історичну реальність церковного культу і права (сакраментів і канонічного права), які творять "історію духу" на ґрунті структури етнорелігійної свідомости (ідіоматично-символічного, ментально-стильового та естетично-правового принципів).[101]

4.6.3. *Герменевтика і релігія*. Особлива заслуга герменевтики Шляєрмахера полягає в тому, що у своїх пізніх працях він розводить мислення і говоріння (подібно, як Гуссерль – психологію та логіку) і наголошує домінування психологічної позиції вродженими мовними позиціями "технічної" інтерпретації – стилю. Власне, герменевтика Шляєрмахера наполягає на необхідності очистити мовний стиль (тропи і просодику як способи мовної дії) від ідеологічних впливів, а ми б сказали, від чужої даному етносу чи нації психологічного впливу (не релігійного!).

Для нас у розумінні "іншого" важливим постає саморозуміння людини як члена Церкви в історичному рухові церковної традиції. Ґадамер питає, чи можна словом "подія" повністю схарактеризувати теологію й Церкву?"[102] Якщо "подія" – це сакраменти і церковні свята як реальність містичного тіла Христа, то, справді, Церкву можна зрозуміти тільки через "подію". Проте реалістичний принцип творення, що він визнається християнством, вимагає "ordo", порядку, норм і структур духу; порядку, який забезпечують структури Церкви. Саме тому Луїджі Джусані

називає Слово, Таїнства і Харизми основою Церкви в єдності своїй і ставить подвійну проблему: *як відбувається єдність синкретизму і синтезу, есхатології та історії тощо через право як частину Слова, Таїнств і Харизм та через клерикальні структури. Церква та її право – ось та загальнополітична пропедевтика, що творить єдність факту й цінности, людини й духу, історії та есхатології*. Саме Церква є тим позапсихічним актом по-дії, що єдино з повагою ставиться до ratio людини як інструменту її вільного екзистенційного вибору. Тому тільки Церкві підпорядковано Час, тільки тут ми отримуємо повернення від смерти до народження, виправдовуючи найвищі політичні (практично-етичні) цінності акту Творення. Відповідно сучасне розуміння історичности було усвідомлене лише християнською релігією у факті миттєвого спокутування Божого[103]. Ця миттєвість виникає тільки між Церквою та її правом, Богом та Його правом, Логосом (Христом) та Його правом. Спокутування, що миттєвим переходом від Слова до Таїнства постає історією, відбувається для людини політично у сакральній дії отримання Благодати віри як гідности через історико-політичне рішення саморозуміння особою-індивідом, спільнотою-колективом, групою, людством як модулями творення втіленого трансцендентного Бога. Церква як Слово, Таїнства і Харизми (містичне тіло Христа) єдина здатна зняти смерть як факт історичности і, подібно до Христа, повернути людину до Творця, тобто збудити в ній героїчний і сакральний патос, religiosus як суб'єктивну об'єктивність, як історичну метафізичність існування (Платон, Ґеґель, Гуссерль), як phronesis (практичну філософію, етику, або політичну науку Аристотеля), як онтологічну метафізику права і політичної єдности людства (св. Тома Аквінський). У такій миттєвості Божого Спокутування (історичного руху від Слова до Таїнства) зникає сучасність як субстанційний факт, оскільки постає життєвим (феноменально-екзистенційним) переходом (процесом) минулого в майбутнє. Саме таку позицію стосовно історії сучасна філософія спостерігає від Платона до Гайдеґґера включно. Ґадамер формулює цю позицію, говорячи про Платона: "...в постійному відображенні триваючого кола, в політичному космосі посеред природного здійснюється буття історії, як невмирущість

збереження, яке повторюється" (йдеться про діалог Платона "Тімаіоз").[104] Так навіть нехристиянські автори здогадувалися про те, що св. Августин вперше обґрунтував як історію: рух по колу і вперед через те, що ззаду залишаються лише "завали пам'яти", і тільки у Творці минуле, яке людина не здатна зберегти від забуття, стає перспективою майбутнього. Цю миттєвість Божої Благодати Спокутування людина відчуває як "сучасність", як абсолютний момент Божого відкуплення (св. Августин "Сповідь"),[105] але, відповідно до сказаного вище про розуміння історії, Ґадамер говорив двозначності: "...я вважаю тільки науковим визнавати те, що є, [106] замість виходити з того, що якраз мало б бути чи хотіло б бути. У цьому розумінні я намагаюсь мислити ширше меж поняття методу сучасної науки (який зберігає своє обмежене право) і в принциповій загальності, що відбувається завжди".[107]

Отже, абсолютний момент Спокутування Божого в проекції на нашу політичну теорію постає термінологічно як функція символічно-правової інтеґрації, як історичний процес розвитку сьогодні,[108] як абсолютний момент єдности минулого й майбутнього, тобто політична експлікація іманентного почуття religiosus, (того, що викликає тривогу; Того, що є). У політичній свідомості – це етос-ідея. Religiosus як момент Спокутування (а також і людського викуплення як Божої Милости, Милосердя) вивищує людину над єдністю минулого і майбутнього, завжди в сучасності (те, що є завжди, за Ґадамером). Тут ми бачимо головне протиріччя герменевтики. Двоаспектна метафізика Канта (ідеалізм виразу й реалізм "буття в собі"), з якою пов'язана сучасна герменевтика, надалі підмінила християнську формулу "я–ти–Він" (спільнота) формулою "я–ти–ми" (колектив). "Ми" як колектив чи група – замість "спокутування", "комунікація" – замість "трансцендентности", група – замість "особистости". Так постає в історії теолого-політична проблема: як повернути історію особі? як позбутися відчуження особи від політичної влади? як політичний термін Аристотеля "дружба", що відповідає філософсько-доґматичній формулі "я–ти–ми", повернути до християнського "я–ти–Він" через компліментарність, субсидіарність порозуміння між особистостями?

Першу проекцію відповіді дає Церква та її право як проекція суб'єктивного права особистости у спільноті. Другу проекцію відповіді дає метод як проекція спільноти-колективу (інституціональности) та об'єктивного права в групі (нації, людстві).

Якщо в religiosus можна помітити "сучасність" людини, то ця мить Спокутування (викуплення) дійсно має бути іманентно-синкретичною, національним синкретичним ідеалізмом. Містаґоґія, її містика та метафізика і відповідне канонічне право формують телеологію сучасности. Історичність психології нейтралізується есхатологією Спокутування (викуплення) як етосом-ідеєю. Так "абсолютний суб'єкт" (Творець, Слово, теологія мови) постає не тільки досяжним для людини "ідеалом" (який Ґадамер вважає недосяжним), а й фактом із власною цінністю, буттям у собі, що трансцендентально (через порядок і право) творить "вічне тепер" у свідомості людини. У Церкві "вічне тепер" – це рух у слові–таїнствах–харизмах–праві–інститутах. В політичних процесах – це паралельний підпорядкований рух через волю–свідомість–етногенезу–цінності–право. Відповідно "інститути" першого ряду визначають "право" другого ряду, "право" першого ряду – "цінності" другого ряду; харизми визначають патос "етногенези"; "таїнства" – свідомість; "слово" – "волю". При цьому Слово є інтеґралом свідомости й волі, або ratio і fides. Так підтверджується висновок св. Томи Аквінського про керівне становище розуму щодо волі через інтеґральність Слова щодо свідомости й волі. Відповідно Церква впливає на синхронічну модальну структуру етнорелігійної свідомості (історично-дієву мову збагачує дієво-історичним етосом-ідеєю): слово творить волю, таїнство – свідомість, харизми – характер етногенези (патос), метафізичні цінності – норми права, інститути – власне prudentia. Prudentia, своєю чергою, ж опановується членами Церкви лише за умови віри, навернення, вільного вибору. Відповідний двовекторний характер свободи у формі пізнання мають усі церковні юридичні акти. Звідси походить наш висновок про те, що особисте й спільнотне самообмеження як основа церковного життя в юриспруденції є більш дієвим, ніж групове, і в історії постає духовною підставою елітної політичної ментальності – дієво-історичною єдністю свідомості й ментальности.

Отже, свобода особи вдосконалює політичну владу через особистісне й спільнотне самообмеження, що і є власне владою людини. Нагадаємо, що поняття влади охоплює в синхронічній модальній формулі етногенезу, цінності й право, або минуле, сучасне і майбутнє. При цьому, як ми з'ясували, патос етногенези визначається харизмами, цінності (як стиль поведінки та ідеалізму) визначаються правом Церкви (через соціалізацію особи у спільноті), а право суб'єктивне і об'єктивне – самим принципом свободи, що є водночас принципом діяльности інституційних структур Церкви у "вічному тепер", у locus'і (місці) Спокутування (викуплення) Божого.

Так Церква актуалізує функцію Влади, що від влади людської відрізняється виміром свободи як абсолютним інтеґральним принципом (правом Римського єпископа на Слово ex cathedra від імени Церкви). Тому тільки із правничо-нормативним синтезом Церкви як Влади з державною владою можлива структурно-функціональна повнота Влади як такої, незалежно від людських дефініцій, що, як відомо, не визначають поняття. Тобто наслідком відповідного синтезу Церкви і держави постає Влада як те, що поєднує релігію, право і політику (тернарний принцип політичної свідомости) через ритуал, традицію, авторитет та універсальність, що єдино забезпечують утечу від релятивности існування у справедливості та свободі. Однак свобода, окрім справедливости (права і моралі), дарує в акті Спокутування (викуплення, religiosus) наслідок милосердя. Отже, милосердя завжди належить тільки "сучасності" як "вічному тепер" і є іманентно-трансцендентним феноменом, якісним на противагу кількісному, феноменом компліментарним і морально-субсидіарним на противагу плюралістичній демократії.

Так завдяки Церкві народжується в політиці перспектива суверенного рішення, яке нагадує світові про компліментарність комунікацій. Рішення є вищим за право в тому моменті, коли воно передбачає суб'єктивну відповідальність. Тому всі тоталітарні режими намагаються суб'єктивну відповідальність підмінити груповою (партійною, класовою, національною тощо). З позиції групи – право є межею дій людини, традиційна мораль – апотеозом справедливости. Група не визнає творчої імпровізації особи чи

спільноти. Останнім слід свою творчість обґрунтувати ідеологічно й історично (мітологічно), тобто набути ознак колективу.

Отже, захоплення плюралізмом і в політиці є виправданим лише історично. Сам плюралізм є історичним упередженням, яке породжує естетичне упередження національного права. Різниця між тоталітаризмом і демократією постає в контексті права різницею між правом нації і правом суспільного клану (фірми, партії, уряду тощо). А це не є справедливістю Об'явлення, яка в історії залишається ідеалом, а тому породжує численні естетично-методичні упередження.

Якщо ж милосердя розуміти соціально як імпровізацію правових норм (суд совісти і прецедентне право), то це єдиний суб'єктивно-політичний фактор, здатний соціально-політичний діалог (що ми його розглянули на матеріалі інституційного аналізу посткомуністичних прибалтійських країн) зробити масовим парадиґмально (у державі) і синтаґматично (у суспільстві). Церква і суд присяжних як "суд совісти" (консенсус суб'єктивного сумління) є інструментами такого масового діалогу.

Залишається з'ясувати, як цей суб'єктивно-політичний фактор діалогу, зміст якого несе теологічна категорія "милосердя"[109], стає наслідком дії об'єктивно-політичного фактора – метафізичного джерела компліментарности – етосу-ідеї як моральної субсидіарности й основи суверенности. Це проблема сталих національних цінностей свідомости, проблема метафізики національного (розуміння істини, блага, краси), яка через метаправову дійсність канонічного права Церкви поглиблює саморозуміння в історично-політичних процесах суспільств (самототожність нації як мікрокосму в макрокосмі цивілізації та людства, як фрагмента в цілому[110], як цільність людини та "прав людини").

ПРИМІТКИ:

[1] Декларація про релігійну свободу//Документи Другого Ватиканського Собору. – Львів: Свічадо, 1996. – С. 377.

[2] Проді Р. Задум об'єднаної Європи. – К.: К.І.С., 2002. – С. 8 – 9.

[3] Ідеться про історично-групову модальну формулу *"релігійно-правові опозиція–конкордація–синтез–контрадикція–реформізм"*, тобто про модальні

релігійні типи, що діють подібно в різних етнічних групах. Схожі інтенції можна помітити в антропологів різного світогляду: Ернест Трьольч, А. Дж. Тойнбі, Ж. Марітен, Е. Жильсон, А.Л. Крьобер, Л. Мемфорд, О. Хахслі, К. С. Льюїс, Кристофер Довсон; теолог, який досліджує екологічні проблеми, Сігурд Берґман та деякі антропологи інших епістемічних орієнтирів, як наприклад, Кліфорд Ґірц.

[4] Іоанн-Павел II. Вера и разум. К.: Издательство Фанцисканцев, 1999. – С. 65.

[5] "Фундаментальне благо – це те, що є необхідним для досягнення інших благ... . Однак... дихання, напої та їжа... постають справді людськими діями лише тоді, коли вони слугують для підтримання свідомого й раціонального розвитку, яким людське життя відрізняється від тваринного, наприклад, слугують для дружби, саморозвитку, моральної впевненості. Ці останні постають найвищими благами, до яких ми прагнемо певніше заради них самих, ніж заради наступного обміну на інші блага... " Щодо індивідуальних благ, то "Тома Аквінський вважав наші потреби "схильностями" або природніми покликами поставити інтелект на службу нашому розвиткові: тобто схильностями до самозбереження, продовження роду, участи в житті суспільства, до пізнання й любови Бога". (Див.: Хелен Алфорд ОР, Майкл Нотон. Менеджмент, когда вера имеет значение. Христианские социальные принципы в управлении современной организацией. – К.: Кайрос, 2003. – С. 71; 72.).

[6] Сучасні трансформаційні посткомуністичні суспільства Європи мають послаблену свідомість індивідуального права як наслідок тривалої тоталітарної ідеології, заперечення релігійної свободи. Відповідно політична етика еліти, незалежно від характеру тактичних завдань, не спрямована на правове самообмеження керівників і спільнот. Тобто елітарний модуль політичної влади відсутній: влада дорівнює індивіду. Цим фактом акцентується харизматичний тип керівника.

[7] Ту саму думку, але в протилежному логічному порядку висловлює антрополог Кліфорд Ґірц: "Чим би не були і де б не існували символічні системи "самі по собі", емпіричний доступ до них ми отримуємо, досліджуючи явища життя, а не створюючи однорідні патерни з абстрактних фігур" (див.: Гірц К. "Насичений опис": у пошуках інтерпретативної теорії культури // Гірц К. Інтерпретація культур. – К.: Дух і Літера, 2001. – С. 26; або Geertz C. The Interpretation of Culture. – N.Y., 1973. – P. 3 – 30).

[8] Проблема державної мови в Українській державі корениться в недостатньому забезпеченні соціуму професіоналами, що належать до титульного українського етносу. Отже це – не культурна, а політична проблема.

[9] Цим фактом пояснюється історично пізнє формування парламентів у православних країнах, помісні Церкви яких традиційно підтримували політичний етос керівників держави.

[10] Gaudium et spes, 57; 44.

[11] Иоанн-Павел II. Вера и разум. – К.: Издательство Францисканцев, 1999. – С.97-98.

[12] Див. епіграф до цього розділу.

[13] Див. Берґман Дж. Гарольд. Вера и закон: примирение права и религии./Пер. с англ.. – Ad Marginem, – Москва, 1999.

[14] Містаґогія (μισταγογια – давньогрецьк.)– інтерпретація літургії (теологічний термін).

[15] Sorokin P. Social and Kultural Dynamics. – New York, 1937. – Vol. 1-3.

[16] Гірц К. Інтерпретація культур. Вибрані есе. – К.: Дух і Літера, 2001. – С. 148.

[17] Передусім у межах єдности космологічного та онтологічного методів. Остаточна теоретична розробка онтологічного методу у християнстві належить св. Августину, а космологічного – св. Томі Аквінскому. В теорії пізнання св. Августина онтологічність виявляється насамперед у теорії ілюмінації ("осяяння згори, від Бога, без чого пізнання як таке не є можливим для людини"). Іншими словами, якщо ми здатні помислити й вимовити слово "Бог", це означає, що Бог уже є в нас a priori, і саме це творить сутність людини – християнський гуманізм.

У теорії пізнання св. Томи Аквінського космологічність виявляється передусім у п'яти шляхах пізнання Бога, тобто раціонально, на ґрунті формальної логіки Аристотеля: духовний досвід єдности мікро- й макрокосму дає ментальні підстави (практичний досвід) для аналогічної (двовекорної) рефлексії першорушія космосу-порядку (онтології), першопричини порядку, доконечности, досконалости й доцільности космосу. Християнський ґілеморфізм св. Томи полягає у взаємодоповненні обох методів, що перетворює метафізику Аристотеля на онтологію св. Томи (буттєву метафізику, таку, що творить стиль життя, а не лише світогляд). Головна заслуга св. Томи полягає в тому, що він уперше серед християн подивився на Бога і світ не тільки з позиції Об'явлення, але й з позиції людини. Відповідно теорія пізнання св. Томи ще в XIII столітті спромоглася поєднати те, що до сьогодні залишається ключовим розходженням між світоглядними принципами західної "метафізики" та східної теорії "нестворених енергій". Останній термін означає східно-християнську модуляцію західного поняття "метафізика": Бог присутній на землі двома способами – твореними з нічого енергіями (фізичними) та нестворених, тобто Бог як такий. Як бачимо, нічого методологічно не змінюється: "метафізика" протиставляється теорії "нестворених енергій" як онтологія – космології. Але ж св. Тома довів, що це є дві нерозривні реалії ("реалізм") людської духовности. Саме тут зберігається можливість справжнього екуменізму християн і визнання їхньої науки світськими державами.

[18] Гірц К. Інтерпретація культур... – С. 148.

[19] Там само. С. 174.
[20] Там само. С. 148.
[21] Там само. С. 164.
[22] Там само. С. 174.
[23] Там само. С. 157.
[24] Аналогічна реальність свідомости, – за св. Томою Аквінським (XIIIст.).
[25] Там само. С. 87-88; а також див.: Hebb D. O. The Problem of Consciousness and Introspection // Brain Mechanics and Consciousness / Eds. E. Adrian et al. – Oxford, 1954. – P. 402-417.
[26] Гірц К. Інтерпретація культур... – С. 88.
[27] Гірц К. Інтерпретація культур... – С. 92.
[28] Dawson Ch. Religion and Culture... – P. 49-50.
[29] Див. англомовні праці, присвячені творчості М. Вебера: Parsons T. The structure of Social Action. – Glencoe, III. – 1949; Bendix R. Max Weber: An Intelectual Portrait. – New York, 1960.
[30] Ґірц К. Інтерпретація культур... – С. 206-207.
[31] Зазначена модель історичного процесу пояснює також особливу агресивність ідеологічної боротьби російських комуністів проти релігійної свідомости, ментальности й Церкви, тобто пояснює боротьбу на всіх рівнях проти релігійної інтенціональної культури, намагання її підмінити ідеологічною інтенціональною культурою як аналогічно переосмисленною релігійною традицією.
[32] Нибур Р. Христос и общество. – Новосибирск: Посох, 1999. – С. 16.
[33] Ґадамер Г.-Ґ. Семантика і герменевтика // Істина і метод. – Київ: Юніверс, 2000. – Т. 2. – С. 164.
[34] Ґадамер Г.-Ґ. Семантика і герменевтика ... С. 165.
[35] Ґадамер Г.-Ґ. Семантика і герменевтика... С. 166.
[36] Нібур Р. Христос і общество... – С. 40-45.
[37] Наприклад, глобальні проблеми, що їх створюють емігранти з бідних країн Півдня та Сходу до країн заможної Півночі. Нівелюється процес самоіндифікації, національність набуває формальних ознак етикету у формі локального етосу-ідеї, уявного пристосування до національної ментальности, а фактично – до індивідуальної поведінки автохтонів.
[38] Єдність "цілости" і "цілісности" створюють буттєву повноту.
[39] Див. розд. 3.
[40] Наприклад, 1917 року під час розвалу Російської імперії російські більшовики заперечили обидва принципи – етнічний і релігійний, – а тому мали якісно слабку професійно-моральну структуризацію свого суспільства, проте кількісно достатню (що виправдовується назвою "більшовики"). І навпаки, парламент незалежної України (Центральна Рада), а також Уряд Гетьманату якісно переважали в кадрах, але програвали більшовикам кількісно. Сила "кількости" перемогла, проте за 70 років самозруйнувалась,

оскільки методологічно спиралася на матеріальний принцип множинности, що руйнує соціальну цілість особи(єдність мікро- й макрокосму). Релігійний принцип як поняттєве споглядання на основі духовної і культурної пам'яти (як позачасова сила "якости", цілости особи), є незборимою, як і сама церква в душах людей, тобто "містичне тіло".
[41] Ідеться не тільки про священиків, які були одними з перших поселенців на нововідкритих землях, але й про світських членів католицьких Орденів, як, наприклад, відкривач Америки – Колумб, котрий був терціарієм (світським членом) францисканського Ордену.
[42] Тільки наприкінці 10-х років XXI століття через відсутність загальнодержавної ідеології Українська держава починає пробуджуватися до суверенітету, формуючи в безкінечних суспільних діалогах уявлення про національний (не націоналістичний) ідеалізм. Поступово звикаючи до нових політичних уявлень (етосу-ідеї), різні покоління еліт, творчих і політичних, психологічно отримують подібні схильності нового національного етосу, який і можна визнати національним суверенітетом. На даному історичному етапі для України це – функція Президента, символа етосу-ідеї народу. Роль парламенту для України сьогодні – інструментальна, роль діалогу і контролю. Це – тактична політична функція, яка має опановувати стратегію національних зобов'язань. Україна ще не набула рівня самототожности для виходу свободи за межі діалогу й самоконтролю, тобто самототожности для парламентської форми правління.
[43] Напередодні дострокових виборів мера Києва 25 травня 2008 року подібні інтенції можна було помітити у "Відкритому листі лідера Європейської партії України Миколи Катеринчука усім киянам". Принаймні для вдосконалення місцевого виборчого процесу задіяна аналогія права з перспективою відродження синкретичного ідеалізму киян.
[44] Sutton F. X. et all. The American Bisness Creed. – Cambridge, Mass, 1956. – P. 3-6.
[45] Stark W. The Sociology of Knowledge. – London, 1958. – P. 48.
[46] Ґірц К. Інтерпретація культур ... С. 230.
[47] Там само. С. 237.
[48] Там само. С. 233.
[49] Останній пункт також верифікує теорію інтенціональної культури, яку ми тут емпірично перевіряємо.
[50] Ґірц К. Інтерпретація культур ... С. 249.
[51] Там само... – С. 251.
[52] Там само.
[53] Просодика: ритм, рима, алітерація тощо – передають відчуття міри гармонійности світу. Просодія соціальної свідомості – норми права. Тропи: метафора, метонімія, гіпербола, мейосис, синекдоха, оксюморон, уособлення тощо – є власне реакцією людини на міру гармонійности світу.

[54] Правди віри даються Об'явленням. Ті з правд віри, що історично, через раціональність людини, починають викликати сумнів, піддаються раціоналізації споглядання. Діє "час пророків", минуле пізнається, а не аналізується в сучасному й майбутньому. Вселенські Собори Церкви осмислюють духовний досвід.

[55] "Згори" тут означає соціальний контекст етно-релігійного (дієво – історичної свідомости).

[56] Ґадамер Г. Ґ. Риторика, герменевтика і критика ідеології // Істина і метод. – Т. ІІ. – К.: Юніверс, 2000. – С. 222.

[57] Див. тут § 4.3. про 8 психологічних параметрів "реформи мислення" Р. Ліфтона.

[58] Ґадамер Г. Ґ. Риторика, герменевтика і критика ідеології... – С. 223.

[59] Ґадамер Г. Ґ. Риторика, герменевтика і критика ідеології... – С. 235.

[60] Див.: Платон. Держава – К.: Основи, 2000.

[61] Сакраменти християнської Церкви: хрещення, миропомазання, покаяння (сповідь), Євхаристія (перетворення хліба і вина на тіло і кров Христа), священство, подружжя, єлеопомазання (хворих), похорон, поминання покійників, панахида (всенічне богослужіння за померлих) і парастас (Богослужіння, що за посередництвом молитви, колива і кадильного диму вимолює в Бога прощення гріхів померлому).

[62] Ґадамер Г. Ґ. Риторика, герменевтика і критика ідеології... – С. 247

[63] Джуссани Л. Религиозное чувство / Пер. с итал. – Москва: Христианская Россия. – С. 6-8.

[64] Див.: Whitehead A.N. Religion in the Making (Религия в действии). – New York: Macmillan, 1927.

[65] De vera religione. XXXIX, 72; CCL 32, 234.

[66] Иоанн-Павел II Вера и Разум. – К.: Издательство францисканцев, 1999. – С. 27.

[67] Людина людині – вовк (лат.)

[68] Доусон К. Религия и культура... – С. 261.

[69] Пор. зі словами О. Блока з поеми "Дванадцять": "В белом венчике из роз впереди Исус Христос". Ідеться про озброєний революційний загін моряків-більшовиків, яких "веде" у бій Ісус Христос. Так російська інтелігенція через О. Блока поетично переосмислила в контексті масонської традиції можливість історично і морально виправдати "більшовизм".

[70] Доусон К. Религия и культура... – С. 103.

[71] Там само... – С. 72

[72] Там само... – С. 73.

[73] Доусон К. Религия и культура ... С. 257.

[74] Там само.

[75] Маріо ді Фйоріно. Тоталітарні інституції і "промивання мізків". – Львів: Свічадо, 2000. – С. 17.

[76] Див.:Lifton R. Thought Reform and The Psychology of Totalism. – Norton Library. – New York, 1963.

[77] Ідеться про ідеологічну ауру, що нею оточують себе партія або організація.

[78] Будь-що зроблене в ім'я цієї чистоти є моральним.

[79] Тут ідеться не про таємницю примирення з Богом і людьми, а про збудження вразливих моментів психіки, коли таке "сповідання" саме по собі стає культом.

[80] Субстантивація політичних ідеологем у формі моральної концепції, здатної упорядковувати людське життя.

[81] Лінґвістичні засоби для опанування складности життєвих проблем: гасла і короткі заклики, які легко запам'ятати.

[82] Революційна ідеологія вимагає зміни у своїх ідейних межах світогляду і світовідчуття людини.

[83] Тільки влада вирішує, хто належить до народу, а хто – ні. У такій ситуації існування людини цілком залежить від влади, яка розробляє "правила гри".

[84] Ґадамер Г. Ґ. Істина і метод. Т.2. ... – С. 283).

[85] Див. Кант І. Критика чистого розму// Пер. з нім. – К. Юніверс, 2000; а також: Ціґенаус А. Есхатологія. – Львів. Свічадо, 2006. – С. 30 і далі.

[86] Ґадамер Г. Ґ. Істина і метод. Т.2. ... – С 338).

[87] Див. тут: розділ 3.

[88] Ґадамер Г. Ґ. Істина і метод. Т.2. ... – С. 338.

[89] Ґадамер Г. Ґ. Істина і метод. Т.2. ... – С. 290.

[90] Там само. ... – С. 241.

[91] Джероза Л. Церковне право. – Львів: Свічадо, 2001. – С. 14.

[92] Там само і далі.

[93] Мажаровский В. Догматическое мышление и религиозно-ментальные основания политики. – Санкт-Петербург: ОВИЗО, 2002. – С.13; 21.

[94] До речі, Ґадамер як талановитий аналітик пов'язує такий типологічний розподіл якраз навпаки – з руйнацією релігійної свідомости. Він пише: "В основі абстракції й концентрації майстерности, що в XVII сторіччі призвело, нарешті, до цієї великої методичної думки сучасної науки (що кожне висловлювання завжди мотивоване. – О. С.), лежить усе ж таки відхід від релігійних уявлень про середньовічний світ і намір на відмову й самодопомогу. Це править за основу мотивації для бажання знати, яке водночас є майстерністю і тому не піддається ніякому обмеженню чи управлінню. І навпаки, знання у великих високорозвинених культурах Східної Азії відзначаються тим, що там технічне застосування знання керувалось зв'язуючою силою суспільного розуму, тож можливості власного вміння залишились нереалізованими. Які сили, що їх нам бракує, уможливлюють це? – запитання, що ставиться дослідникові релігії,

історикові культури і, зрештою, досі не знайденому філософові, який у китайській мові і культурі дійсно почувається вдома" (Див. Ґадамер Г. Ґ. Істина і метод. Т.2. ... – С. 176).. Маємо від себе сказати, що питання Ґадамера спровоковане відсутністю того ж таки "знання" історії теології та метафізики. Інакше аверроїстичний метафізичний принцип "світової душі", в якій по смерті розчиняються всі людські душі і який раціонально породжений принципом ісламського монотеїзму (і паралельно – китайського даосизму), що не допускає християнської "внутрішньої поліособистости" Бога, – цей принцип "світової душі", або "дао" (шляху неба) обов'язково мав би спасти на думку Ґадамеру з відповідним суспільно-політичним наслідком.

[95] У цьому моменті джерело помилки російського політпсихолога В. Мажаровського, який не усвідомлює якісної різниці між структурою духовної влади Церкви і структурою влади політичної, між церковними таїнствами та етнополітичними цінностями. Отже, психологія – найбільш закрита гуманітарна наука для усвідомлення об'єктивізуючого фактору релігійного почуття як locus(у) перспективи герменевтичних запитань. Поза традицією церковної національної літургії можлива лише "не справжня постановка запитання" (за Ґадамером). Тому не герменевтика, а трансцендентальний метод Лонерґана постає реальною можливістю повернення факту його єдиного значення, тобто вихід за межі герменевтичного кола політичних запитань в контексті певної духовної традиції влади (слова, таїнства і харизм – духовно, та етногенези, цінностей і права – соціально).

[96] Ґадамер Г. Ґ. Істина і метод. Т.2. – ...С. 205 і далі.

[97] Там само. – С. 198.

[98] Щодо українського народу, то етична свідомість такої єдности документально відома вже на початку XI століття (через 50 років по прийнятті християнства) у двох фактах: у праці митрополита Іларіона "Слово про Закон і Благодать" та у присвяченні "руської землі" Діві Марії (Богоматері) князем Ярославом Мудрим. Обидва факти – культурний і релігійно-духовний – відбулися ще за канонічної єдности Західної і Східної християнських Церков.

[99] Цікавим фактом є переконаність Ґадамера у тому, що "проблеми герменевтики знайшли свій розвиток саме на витоках окремих наук, зокрема теології та юриспруденції, й наприостанку – також з історичних наук". (Див.: Ґадамер Г. Ґ. Істина і метод. Т.2. ... – С. 295).

[100] Див. нижче щодо зв'язку харизми з таїнством.

[101] Але політична небезпека аналітичних ідей психолога В. Мажаровського полягає не стільки в уявній "релігійній ментальності", якої просто немає, скільки, як здається, – у свідомому задумі поглиблення політичного протистояння і руйнації тієї чи іншої цивілізації. Ми, власне, приділяємо його праці "Религия и политика" стільки уваги саме через зазначену

теоретичну небезпеку, що походить не із західної, не із східної, а з євразійської етнополітичної ментальности (етосу-ідеї) Російської держави; небезпеку, яка, з огляду на високу культуру середньовічної Візантійської імперії, не могла звідти постати, а постала як джерело ворожости московської політизованої православної Церкви XVII століття під гаслом "Москва – третій Рим, а четвертому не бути".

Руйнівна ідея автора найперше полягає у намаганні відірвати доґматичне релігійне мислення від етнорелігійної свідомости, від ідеалізму мови. Насамперед, це – визнання етики й моралі джерелом сучасного тоталітаризму. В такий спосіб естетична свідомість як дія-стиль остаточно має звільнитися від принципу духовної єдности людства. При цьому заперечуються всі міжнародні західні політичні інституції, але не згадуються відповідні східні (військові, політичні, економічні, банківські тощо).

Відрив естетичного від етичного веде до реґіонального і світового національного експансіонізму, що вже спостерігалося неодноразово в історії. На рівні ж теорії політики це призводить до заперечення естетичного відчуження думки, тобто до латентної заборони критики нації (передусім через її правосвідомість) з позицій міжнародного права. Якщо ж заперечується естетичне (методичне) відчуження, пов'язане зі стилем діяльности (наприклад, національної, аналогічно-правової), то не може бути і відчуження історичного, яке виявляється тільки в діахронії "стилів-дій". Отже, заперечуються мудрість античних греків, християнське західне середньовіччя і ціла новітня герменевтика від Шляєрмахера до Ґадамера.

Це – вагома перспектива на розрив і протиставлення західної та східної цивілізації за допомогою євразійської. Про останнє свідчать антисемітські заходи, починаючи від "чорної сотні" російського царя Миколи II до періодичних чисток більшовицької партії від юдеїв, започаткованих Сталіном. Так виявлявся самозахист євразійського імперського народу від європейської етики, що прийшла через юдаїзм і християнство. На Заході подібну політичну функцію захисту кланово-економічних груп від етики виконував гітлерівський фашизм.

[102] Там само. – С. 366.

[103] "Поняття "спокутування" ..., внаслідок якого Бог "звільняє" або "викуповує" Свій народ, і досить наближене до нього поняття "придбання" ..., завдяки якому Він "купує" або "викупляє" ..., тісно пов'язані в Біблії з ідеєю "спасіння": ними визначається особливий спосіб, обраний Богом для спасіння Ізраїлю (метод зв'язку "харизма – таїнство", або аналогічно в нашій соціально-політичній термінології передається терміном "символічно-правова інтеґрація", що походить із сиґніфікативної функції церковної літургії. – О. С.), звільнення його з єгипетського рабства (Вих. 12,27; 14,13; пор. Іс. 63,9), утворення з нього Свого "наділу з усіх народів" (Вих. 19,5; Втор. 26,18). (Див. Словарь библейского богословия

под ред. Ксавье Леон-Дюфура и др. Пер. со второго франц. издания. – Брюссель.: Жизнь с Богом, 1990. – С. 458.

[104] Там само. – С. 368.

[105] Нам відомо, наскільки Ґадамер усвідомлював те, що написав: "Одне з основних вчень метафізики, а саме те, що буття й правдобуття принципово одне й те саме – для нескінченного інтелекту божества, чим всюдисущність мислить метафізику як присутність усього, що є, – стає хистким. Такий абсолютний суб'єкт для скінченно-історичного способу буття людини й її можливостей пізнання – це навіть не найближчий ідеал. Бо буттю того, хто пізнає, властиве те, що в ньому так мало теперішнього – незрівнянно з тим, що для нього існує як майбутнє і як таке, що визначає його минуле." (Ґадамер Г. Ґ. Істина і метод. ... – Т.2. ... – С. 387).

[106] Пор.: "Я – той, що є." – О'явлення Бога у Старому Заповіті.

[107] Ґадамер Г. Ґ. Істина і метод. ... – Т.2. ... – С. 351).

[108] Там само. ... – С. 355.

[109] В юдео-християнській традиції "милосердя" народжується начебто в точці злуки двох понять – співстраждання та вірности. (Див.: Словарь библейского богословия под ред. Ксавье Леон-Дюфура и др. ... – С. 559-566).

[110] Див. Ганс Урс фон Балтазар "Целое во фрагменте".

Розділ 5

СЕМАНТИКА СУБ'ЄКТИВНОГО ПРАВА І ПОЛІТИЧНА СУВЕРЕНІЗАЦІЯ

> ...я хочу висловити моє глибоке переконання, що людина здатна прийти до однорідної та органічної концепції пізнання.
>
> Іван-Павло II[1]

§ 5.1. Стильоформуючий фактор дієво-історичної свідомости.

У попередніх розділах ми дійшли висновку, що коментувати норми права означає бути політиком. Із такої теоретичної позиції випливає теза про те, що суб'єктивне право як реальна гарантія соціальної свободи людини є наслідком символічно-правової інтеґрації свідомости людини. Отже, моральність політичного рішення постає не лише внутрішньою формою суверенности[2], вищою за саму норму права (Карл Шмідт), а й гарантом свободи політичної поведінки людини, прикладом суб'єктивного права, і саме тому постає механізмом влади, семантикою реформ і тактики – владних повноважень.

Саме на духовно-раціональних підставах моральність політичного рішення отримує можливість контролюватися законом, а не авторитетним керівником, групою чи інститутом. Закон контролює норму права, а не дозволяє чи забороняє. Норма права – факт свідомости. Свідомість орієнтується на конституцію, якою (в ідеалі) захищається суб'єктивне право особи та спільноти на одному рівні із правом інституту (держави).[3]

Ми вже говорили про синкретичний характер етико-естетичного змісту церковної літургії. Релігійний культ традиційної

релігії як один із історичних символів справедливости народу через право sui generis формує субсидіарні норми позитивного права, які забезпечують юридичну рівновагу громадянина й інституту. За умов лакун історичного права народу та етичного досвіду конституції держави інститут радників має формуватися на ґрунті етнічного інтересу – для нижньої палати парламенту, і в напрямі міжнародного вектора політики – для верхньої палати. За умови однопалатного парламенту перспективу верхньої палати перебирає інститут радників президента як гаранта конституції. Отже, за розвиток політичної нації відповідає президент, а за розвиток народу як морально-субсидіарної єдности етносів – парламент.

Тобто функцією верхньої палати парламенту й секретаріату президента має бути метаправова реальність, що постає стильоформуючим фактором в історичних умовах послабленої культурної та цивілізаційної (професійної) традиції народу. Пам'ятаймо, що метаправова реальність аналогічна неписаним принципам міжнародного права і формує національну етос-ідею, але актуалізується як локально-національне суб'єктивне право (як політичний етос-стиль) через аспектуально-політичну парадиґму (п'ять аспектів: культурно-філософський, соціологічний, економічний, правовий, церковно-теологічний).

Отже, у формуванні політичного стилю народу як морально-соціальної категорії метааналіз політики (проблема ієрархії та права) без теології права й активного діалогу із Церквою не верифікується. Дієво-історична свідомість (етнорелігійна традиція) народжується як епістемічна семантика суб'єктивного права, як морально-історичний локально-традиційний контекст політичного етосу-стилю народу й нації (принципів життя й відповідного чину). За таких умов історична роль політичної імперії вичерпується. Західні держави завдяки Церкві зреагували на цей новітній політичний фактор ще в середині XX століття (як приклад – конкордати Іспанії та Італії з Римо-Католицькою церквою). Решта західних держав теж поступово позбулися своїх колоніальних володінь.

5.1.1. *Теолого-політична функціональність метаправової реальности.* Епістемічна семантика суб'єктивного права народу

формується етосом-стилем, ментальним фактором, що й дало право К. Ґірцу назвати релігію "практичною" сферою (див. розд. 4). Але це факт двовекторности процесу пізнання, який дає надію Папі Івану-Павлу II на "однорідну й органічну" концепцію пізнання.

Двовекторність пізнання полягає у пасивному характері рецепції та інтроверсії. Пасивна дескрипція інтенції на передрефлективному етапі свідомости зосереджує вольову увагу на синкретичних образах історичної пам'яти (на духовно-культурному синтезі синкретичного ідеалізму). Міра відповідности історичних образів і рецепції надає інтенціональної активности рефлексії. Формується просодика (алґоритм) мовного стилю (ментально – життєві принципи). Тропи як реакція на життєві принципи формуються мовою через свідомість правової моральної організації, свідомість політичної – через метаправову дійсність, яка в церковній спільноті актуалізує індивідуальну схильність до таїнств і узагальнює індивідуальні реакції людей через прахаризму (організаційну телеологію спільноти).

Зазначена форма соціалізації людини ґрунтується на моральній субсидіарності спільноти. Метаправова дійсність і прахаризма, про які скажемо далі, виховують компліментарні схильності поведінки. Право постає вектором телеології розвитку. Метаправова дійсність у католицькій і православній традиціях розуміється як "самостійна реальність і відмінна від усіх форм людського права, яка, однак, за своїм матеріальним змістом залишається суто людською"[4]. Чому тільки канонічне право, а не якесь інше, дає уявлення про соціальний інструмент метаправової реальности (концептуально) та дійсности (історично-локально)?

Єдність етики й права не є такою безпроблемною, як то видається на перший погляд. Ці проблеми безпосередньо відбиваються на національних стилях політичної діяльности. Тому не архетипи лежать в основі політичної свідомости і не психологія взагалі, а той чи інший релігійно-науковий дискурс (елітарний діалог), який не залежить навіть від соціології та антропології[5], оскільки має джерелом винятково суб'єктивно-традиційну релігійність людини (її внутрішню об'єктивність, основу двовекторности пізнання, міру якого називаємо здібністю, талантом, геніем).

Тому є сенс пошуку додаткових імпульсів естетико-етичної єдности на метаправовому рівні. Відносно політичного стилю, що є історичною ментальною категорією, екзистенційним ґрунтом метаправової дійсности постає парадиґма Ґірца: етос – свідомість – особа. Відносно дієво-історичної (етнорелігійної) свідомости метаправова дійсність формується традицією Об'явлення через відповідну структуру: ідіоматично-символічний принцип, ментально-стильовий принцип та етично-правовий принцип свідомости. Дієво-історичний характер принципів свідомости як принципів життя формують метафізичні цінності істини, блага й краси, що на основі традиції відбирають образи синкретичного ідеалізму через аналогічні контексти права для рефлективної аналогії з правом і формують історичний етос-ідею особи, який через спільноту і метаправову дійсність набуває соціального характеру у формі етосу-стилю. Останній називають політичною екзистенцією. Отже, екзистенційний праґматизм етносу-народу безпосередньо пов'язаний з дієво-історичною свідомістю.

Так твориться феноменологія інтеґральної політичної культури (мотиваційна структура індивіда, за К. Ґірцом). Саме в ній народжується метаправова дійсність, яка не просто вимагає зв'язку теології і філософії, а й впливає на генетичний код (етногенезу) людини. Не усвідомлюючи цього зв'язку, психологія висуває претензії на наукову фундаментальність (універсальність). Завдяки герменевтиці, що зберегла через "онтологічний поворот" мови[6] відносний зв'язок, з одного боку – з традиціями Об'явлення, а з іншого – з філософськими методами як суб'єктивно-редукуючими актами, які надають сенсу людській свідомості (Гуссерль), претензія психології відходить у тінь наукової методології. Цю претензію збалансовує науковий діалог суспільства в контексті традицій Об'явлення (і religiosus як етнічного ґрунту певної традиції).

5.1.2. *Взаємовизначеність діахронічних та синхронічних парадиґм метаправової реальности.* Можна сказати, що метаправова дійсність структурується діахронічно-модальною парадиґмою Р. Нібура у взаємодії зі стилістично-метафізичною парадиґмою К. Ґірца через синхронічно-модальну формулу, що

пов'язує зазначені парадиґми з етногенезою та архетипами (з соціальною психологією): воля – свідомість – етногенеза – цінності – право.

Модальна діахронія, за Р. Нібуром, дидактично орієнтується на символічну статику християнських літургій та аналогічно – на етногенезу. Відповідна інтеґрація дидактики в аналогію дала можливість Геґелю визначити дух народу (як морального поняття) результатом його історичної діяльности. Отже, "історія духу" твориться змістом теологічної категорії Благодати, тобто – блага людини (харизми, – з грец.). Лише благо людини несе в собі абсолютні претензії на фундамент канонічного права, як і права взагалі. Лише благо визначає сучасні концепції політичної влади.[7] Структурно і фунціонально благо людини твориться реальностями, на яких засновано Церкву і відповідну традицію (таїнства, кериґма, харизми, пасторство). Усі зазначені елементи творять діахронічну модальність (релігійні типи свідомости, за Р. Нібуром), що історично формуються зі статики літургійного символізму та динаміки церковних таїнств, використовуючи генетичну основу етносу з допомогою семантичної єдности метафізичних цінностей із синтезом синкретичного ідеалізму свідомости. Виховний вплив на волю людини визначається динамікою церковних таїнств, кериґми (Слова), харизм (благодатей) та науковим дискурсом-діалогом (навчанням і творчістю). Творчість людини в Церкві визначається як співтворчість з Богом і є безцінним Даром, тобто Благом.

Тому суспільне благо (phronesis, за Платоном й Аристотелем) – перший і **фундаментальний принцип** канонічного права (Ґ. Зоенґен).

Отже, на відміну від права світського, необхідність канонічного права обґрунтовується не лише гріхом (злочином), а й милосердям. Так історично "суд сумління" вступає в свої права, співвідносячись із "судом совісти" як суб'єктивне з об'єктивним. Тобто *суспільне благо віри (phronesis), яке має винятково суб'єктивну природу канонічного (узвичаєного), розповсюджується на традиційну спільноту і світську громаду, а з неї – на суспільство – у формі совісти звичаєвої моралі.* Без відповідного виховного процесу руйнуються основні складові поліфонізму

культури: рівновага символічного й логічного, цілісности та свободи існування.

Звідси здатність підкоритися чи не підкоритися праву залежить тільки від традиційної релігійної культури і постає формою влади народу (in populo) що історично породжує ідеології.

Людині без традиції Церкви неможливо нав'язати жодну ідеологію, оскільки ідеологія виправдовує юрисдикцію. Людина без дієво-історичної свідомости є людиною без правової свідомости. Така людина визнає юрисдикцію, але не визнає права, на якому засновано юрисдикцію.

Іншими словами, праґматизм історичного права народу забезпечує дієво-історичну свідомість у політичному процесі, правову рівновагу особи та інституту, морально-релігійний патос та етнокультурний динамізм –індивідуалізацію та соціалізацію особи (бінарний принцип політичної свідомости).

Другий принцип метаправової дійсности – есхатологічна телеологія як онтологічна перспектива суспільного блага (phronesis), перспектива істини, блага й краси в етосі. На соціальному рівні це впливає на проґностичну функцію державної влади. Розробка цього конституційного елементу теології права належить Карлу Ранеру. Він починає від розуміння милосердя у звичаєвому праві: ubi societas, ibi et ius (де спільнота, там і право). Обґрунтовуючи локальний характер милосердя біблійними прикладами, автор фактично представляє традиційну духовність, яка передбачає етноґенезу і, власне, є її мотивацією. Тобто Об'явлення не творить історично особливу ментальність людини, а використовує будь-яку етноментальність як генетичний феномен, що формується природною еволюцією. Соціально це відбивається в індивідуалізації та соціалізації особи під впливом виховної ролі милосердя (що походить із соціальної традиції Церкви).

Есхатологія Церкви може суттєво вплинути на методи проґностичної функції державної влади, досконаліше відтворюючи реалістичний принцип буття, в якому співпрацюють дух і психіка людини. Останні феноменологічно не є ідентичними, що демонструють діахронічна парадиґма Нібура і синхронічно-

модальна формула дієво-історичної (етнорелігійної) свідомости за допомогою формального горизонту стилістично-метафізичної парадиґми Ґірца.

Синхронічно-модальна формула здатна наближати чи віддаляти цінність від факту емоційним очищенням або пригніченням етіологічного та телеологічного, милосердя та есхаталогії (етосу та метафізики в парадиґмі Ґірца).

Третій принцип метаправової дійсности – правова функція поняття Церкви як творчої функції – належить Гансу Баріону. Віра здатна набувати функціональних характеристик правової форми, залишаючись сутнісно вірою, а правова Церква є леґітимним виявом конституційних елементів (Слова, Таїнств, Харизм, Пасторства).[8]

Вище ми говорили про єдність теології і права, що творить структуру метаправової реальности. Ми помітили, що релігійна природа феноменально виявляє себе у ролі звичаїв, що й навело психологів на ідею "релігійної ментальности". Звичаї стають підставою для формулювання правових норм (канонів) та екзистенційно виступають у ролі "канонічної (звичаєвої) слушности" в реалізації справедливости. Іншими словами, правова функція поняття Церкви виявляє, *як звичаєва моральність співпрацює з християнським милосердям*.

З іншого боку, правова природа звичаєвих норм демонструє синкретичну єдність феноменології та екзистенції на метаправовому рівні у тому, як звичаї та канонічні норми зберігають у собі функції, спільні для будь-якого поняття права. Наприклад, феноменально ці функції спостерігаються в правовому характері людських стосунків у громаді (ментальні схильності), а екзистенційно – у свідомості взаємозв'язку між свободою та обмеженнями (власне правова свідомість, що психологічно заповнює лакуни історичного права народу). Саме тут знаходимо джерело політичного порядку: у функціональності метаправової реальности. Церква, звичай, канон інтеґрують аналогію і дидактику. А в цьому й полягає єдність етичного й естетичного, що послідовно зберігається лише в церковній літургії через іманентний синкретизм духу людини, через відновлену повноту історичного права в синкретичному ідеалізмі свідомости. Історія права, що

підтримується каноном як звичаєм у широкому розумінні (не лише як церковного права), лежить в основі тези Руссо про суверенітет народу (теза про "невідчужуваність" народу від влади).

Отже, Слово, Таїнства, Харизми та Пасторство як структурні основи Церкви через Слово і Пасторство (кериґматизм) передбачають герменевтичний вимір теологічного (феноменально-екзистенційний вимір між "містичним тілом" та "народом Божим" як визначеннями Церкви).

Так у нашому розумінні постає *соціально визначена функція Церкви* у формі канонічного права як єдности теологічної та правової природи. Тільки в цій єдності, у метаправовій реальності Церкви постає можливість віднайти адекватні епістемологічні (історично-моральні) критерії структуризації політичних процесів.

Саме єдність "містичного тіла" і "народу Божого" як функціонально-правових визначень Церкви шукали церковні та світські каноністи західної Церкви протягом останніх 200-т років. Ми зазначили, як Г. Баріон шукав цю єдність у формальній адекватності сутности віри та права. Наварська школа дещо ближче підійшла до сутности канонічного права, керуючись лише конкретизацією взаємопов'язаних парадиґмально різнорівневих категорій таїнства і правових стосунків. Роль такої конкретизації відіграло поняття "Божий народ": правовий устрій і церковна громада існують одночасно і не мисляться окремо, як і замислено Ісусом Христом. Ідеться про те, що ***основним елементом правового устрою і влади Церкви є не норми, а правові відносини.*** *Тобто єдність правового устрою і влади Церкви залежить не лише від позитивних норм Божого права, а й від єдности спільноти, якою цей устрій керує. Не від норм права, а від просодики мови та просодії права соціально зазначена залежність стає підставою Божого права як інтеграція мовного ідеалізму (історично-дієвого символу) в дієво-історичну свідомість (етнорелігійну традицію) права. Отже, епістемологічно Наварська школа розглядає канонічне право не як теологічну, а як правову науку, хоч її об'єктом є... ius sacrum (сакральне право).*[9] *Так Наварська світська школа безпосередньо підійшла до визначення канонічного права як функції Церкви,*

що й дозволило нам сформулювати соціально-політичний фундамент Божого права.

Проте наварській теорії не вистачало метафізичного змісту, без якого реґенеруюча функція канонічного права в політично-громадському контексті зникає (заповнення лакун історичного права народу). В середині XX ст. з'являється канонічна система німецького єзуїта Вільґельма Бертрамса, який дав онтологічне обґрунтування канонічному праву. З політичної точки зору його принцип є примітним тим, що в будь-якій людській спільноті (не лише церковній) ***внутрішня метафізична структура може проявитися лише у зовнішній суспільно-правовій формі.***[10]

Голландський автор Петер Гуйцінґ побачив соціальний принцип необхідности церковного права в "детеологізації" права та в "деюризації" теології. Звідси походить відома сьогодні в західній Церкві практика aggornamento (пристосування) пасторської практики як джерела всіх законів Церкви. Л. Джероза вважає, що "не варто чекати на якийсь глибокий і вичерпний теоретичний доробок цієї програми".[11] *Проте він усе ж таки бачив сенс і можливість вивести спільний знаменник з програми aggornamento.*

Щодо "детеологізації" (очищення канонічного права від теології) спільний знаменник визначається Джерозою так: "...канонічне право відмінне від теології і підпорядковується їй, так, як церковний устрій підпорядковується таїнствам. Ця підпорядкованість канонічного права дає змогу змінюватися і пристосовуватися до церковних вимог різних епох. Вона надає канонічному праву характер служіння і закріплює за ним пасторальну функцію у реалізації місії Церкви. Церковне право не зможе ефективно виконувати свою пасторальну функцію і служіння, якщо нормативний зміст канонічного закону не визнається в Церкві всіма її членами[12]*". Отже, обов'язковість правової норми в Церкві є фундаментом канонічного права.*

Проте очевидно, що для життя Церкви правові норми мають лише етичне , а не зобов'язувальне значення. Звідси наш висновок про те, що закони державного права покликані контролювати норми права, а не дозволяти чи забороняти. Це також приклад інтеґрації аналогії та дедукції. Саме в цьому полягає дієво-історична функціональність канонічного права в соціально-

політичному ракурсі: як єдиного джерела етичного врівноваження історичної стилістики національного права.[13] Зобов'язувальна сила канонічної норми, звичайно, існує, але (з огляду на свою комунікативну дієвість) не завдяки метафізично-теологічній основі, а від *здатности відповідної норми усувати конфлікти між сумлінням індивіда і членством у Церкві*, тобто між харизмою (динамікою) та інституцією (статикою). Із цієї етіологічної мети походить виведена нами вище метафізична цінність національного, що полягає у можливості вдосконалювати політичну владу передусім через особистісне й спільнотне самообмеження, менш залежні від юрисдикції, ніж самообмеження групове (етнічне). А звідси повторимо висновок: здатність підкоритися чи не підкоритися праву залежить винятково від традиційної релігійної культури як форми неієрархічної влади народу. Саме останнє – неієрархічна влада народу як морально-політична категорія – історично породжує компліментарність ідеологій і залежить від рівня поліфонічности традиційної культури, символічно-правової інтеґрації, зобов'язувальної сили правової норми. Конституційний закон має контролювати лише характер свідомости норми права.

Так за допомогою історії канонічного права християнської Церкви можна з'ясувати "механізм", історичний стиль поведінки віруючої людини, що визначається Словом (у політиці – ідеологією) і Таїнством (у політиці – символічно-правовою інтеґрацією), тобто єдністю естетичного й етичного.[14]

Отже, символічно-правова інтеґрація свідомости (аналогічно до етико-естетичної єдности права в Церкві) має також онтологічну структуру (істина, благо, краса – в національному етосі), яка й виражає юридично-зобов'язувальну норму, котра впливає на соціально-політичне й соціально-економічне життя народу. Закон покликаний лише контролювати цю норму, а не обмежувати динаміку соціального життя.

Тут помітна помилка радянської філософії, що прагнула створити "новий народ" на засадах атеїстичної релігії (ідеології). Тисячолітня мораль народів СРСР, схожа у своїй мотиваційній структурі (п'ять аспектів політичної свідомости), підсвідомо руйнувала революційний ідеалізм. А підміна економічних законів

ринку ідеологічними ухвалами партійних з'їздів призводила до стаґнації економіки і послаблення реґіональних зв'язків, що зруйнувало супердержаву.

5.1.3. *Соціальна функція Церкви як внутрішньо зобов'язуюча норма (прагнення, патос)*. Соціальна функція Церкви виявляється приховано і здатна модулювати громадянську свідомість, відновлючи онтологічну (вроджену) та екзистенційну (набуту) гідність людини через вплив на юридично-зобов'язувальні норми суб'єктивного права (моральної міри об'єктивного права).

Отже, виведена далі функція символічно-правової інтеґрації є нічим іншим, як внутрішньо зобов'язувальною силою, формою культурного поліфонізму, котра формується як прихована соціальна функція Церкви. Формальне право походить від Слова (звичаєвого права), Символ – від знаку (таїнства), духовно-раціонального, психологічно обмежувального фактору. І Слово, і Таїнства мають для віруючого внутрішню зобов'язувальну силу, яка полягає у здатності збуджувати почуття відповідальности й солідарности як основних цінностей правової культури[15] і на цьому ґрунті вдосконалювати позитивне право.

Різниця між зобов'язувальною силою державного і церковного права полягає в тому, що перше отримує леґітимний характер від суспільства, а друге – від факту віри. Друге – глибше за державне закорінене в нормативності ius positivum (позитивного права як основи державного).

Правовий символізм літургій ми для прикладу порівняємо в окремих елементах далі. Для цього важливо усвідомити, що в таїнстві існує розрізнення між знаком і внутрішньою дією милосердя. А у праві Церкви існує відповідна різниця між конституційним порядком (ordine constitutivo), не залежним від волі людини (у змісті Таїнства) і оперативним порядком (ordine operativa), в якому "не залежне від волі через віру сприймається і розвивається вільною волею людини".[16] Обидва порядки – якісно відмінні, але нероздільні, у чому і виявляється екзистенційно-феноменалогічна соціальна взаємодія (LG 8,1).

Так locus theologicus ("теологічне місце", горизонт) канонічного права допомагає з'ясувати літургійні впливи на структуру дієво-історичної (етнорелігійної) свідомости, а далі – на

політичний етос і світогляд людини. Хоча існує і зворотнє питання: чи справді можливо застосовувати юридичні методи до теологічної дійсности? Каноністика вважає, що такою об'єднавчою силою в обох методологічних напрямах є поняття communio (сопричастя), що визначає форму спільноти, її солідарність, а також сила харизми (прагнення до блага). Ініціатива й самодіяльність як професіоналізм (досвід), прагнення добра як солідарність громади (прахаризма, телеологія) виявляють адекватну політичну поведінку через єдність факту і його значення. Політичний факт, патос добра та ініціатива громадянина, котрий має телеологічну основу – це духовно-раціональна мотивація (структура, сутність) інтенціональної політичної культури людини.

5.1.4. *Леґітимність зв'язку між метаправовим та соціально-політичним аспектами дієво-історичної свідомости.* Визнання communio специфічною формою Церкви (відмінною від форми держави) метою права, Церква вказує на харизму (благо, покликання) як об'єднавчу силу соціально-інституційного рівня між Церквою та державою через ритуал, традицію, авторитет та універсальність. Кожен із цих елементів у політиці має правові форми виходу на справедливість як трансцендентну віру в добро (прагнення втечі від релетивности через єдність слова й чину), а в релігії – на політичні (інституціональні) форми зв'язку Церкви й суспільства.

У перекладі на політичну мову: право – це структурно-мотиваційний вимір консолідації суспільства, який оприявнюється в особистісному вимірі еліти як символічно-правова інтеґрація, зобов'язувальна норма, поліфонізм культури, що розвивається вольовою інтенціональною дією, результат взаємодії рецепції, синкретичного ідеалізму та інтроверсії у свідомості.

Відповідно леґітимними принципами канонічного права вважаються спільнота, релігійна свобода і зв'язок віри як контексти правової аналогії, що поєднують її із синкретичним ідеалізмом:

1. Канонічне право є законним (леґітимним), коли стосується церковної спільности (заснованої на Слові, Харизмі, Таїнстві), але

не безпосереднього зв'язку між Богом і людиною, оскільки цей останній зв'язок не можна вмістити в рамки правових норм.[17]

Старозаповітне право не містить насильницьких елементів, оскільки на ius divinum (Божому праві) будується онтологічна гідність людини. Новозаповітне право частково підтверджує (Мт. 7, 12) і частково обмежує функцію Закону – Любов'ю (Мт. 5, 17), що породжує екзистенційний модуль гідности людини. Відповідно структурою Новозаповітного права постає свобода та порядок, просодія спільноти. Той самий "порядок", освячений релігією, який через просодику переважно аналітичних мов Західної Європи у Новому Часі буде замінено об'єктивним правом національної держави й авторитетом фахових знань особи.

Отже, перший леґітимний принцип (церковної спільноти) вимагає політичної свободи і порядку як метаправових норм суб'єктивного права (орієнтири людської та громадянської гідности).

2. Другий принцип леґітимности ґрунтується на аксіомі св. Августина: Credere non potest homo, nisi volens (людина не може вірити недобровільно). Декларація II Ватиканського Собору коментує: "в релігійних справах будь-який примус з боку людини недопустимий" (ДН 10).

Цей принцип указує на релігійну свободу як метаправову норму не лише канонічного, а й об'єктивного (державного) права у громадянському суспільстві. Політичний сенс такої норми полягає як у громадянській довірі до держави, так і в способах довіри громадянина (економічних, політичних, ідеологічних). Цей принцип регулює рівновагу між основними чинниками етнічної свідомости – релігією та економікою. Сучасний розрив між економіками Заходу та посткомуністичного світу історично ілюструє порушення цього принципу, відповідно до якого економіка у свідомості мас непорушно ґрунтується на "священому припципі" приватної власности як матеріально-суспільній основі гідности людини і громадянина, що не заперечує й інших форм власности, якщо вони допомагають охороняти культурно-моральні (історичні) критерії гідности.

3. Третій принцип леґітимности канонічного права як зв'язок віри глибоко пов'язаний саме з європейською культурою. Етимологічні та семантичні дослідження грецьких термінів eleutheria

(свобода) і parresia (відвертість, свобода слова) пояснюють їх як переважно ознаки буття і лише частково як ознаки дії.[18] *Третій принцип леґітимности вказує на метаправове джерело переважно естетичного характеру європейського права, яке Церква більше двох тисячоліть контролює з позицій етичної рівноваги (переваги єдности громади над нормами права). Таким джерелом європейського права постають основні складові поліфонізму культури як рівноваги символічного й логічного, цілісности та свободи існування. Точніше, джерело новочасного позитивного європейського права – в історичних порушеннях рівноваги метаправових принципів леґітимности, у тимчасовій перемозі матеріалістичного світогляду та економічної метафізики. Порушення третього (онтологічного) принципу леґітимности історичними суспільствами Європи призвело до методологічного скепсису новочасної науки і сумних політичних наслідків цього процесу. Тому за сучасних умов основним орієнтиром після Церкви у відновленні поліфонізму культури є міжнародне право релігійної свободи.*

4. Додатково зауважимо, що третій принцип леґітимности канонічного права як відкритість культури виховує особливу внутрішньо-зобов'язувальну силу поваги й толерантности до «ієрархії істини» (UR 11, 3), передання (DV 8, 2) й віри (GS 62, 2) і політично врівноважує ставлення громадянина до різних ідеологій, модулів історичної пам'яти народів та політичних інститутів.

Відповідно третій принцип леґітимности в каноністиці формулюється так: церковне право є леґітимним, якщо слугує здійсненню цілісної передачі правд віри й одночасно їхньому вільному, глибокому визнанню. І відповідно, – церковне право нелеґітимне, якщо намагається захищати віру, встановлюючи абстратне законодавство, зневажаючи роль вільно прийнятого рішення.[19] *Так третій принцип леґітимности пом'якшує позитивістську раціоналізацію права (за М. Вебером).*[20]

Отже, у виділених каноністикою трьох основних принципах леґітимности церковного права спостерігаємо зворотні зв'язки дидактики з аналогією (юридичної та політичної методології з містаґоґіями). Так з'ясовується структура зв'язку між метаправовим та соціально-політичним аспектами дієво-історичної свідомости.

В аспекті моральної субсидіарности суспільства чинниками виховання гідности людини постає виховання довіри (непомильности)[21] і почуття віри (sensus fidei).[22] Це динамізуючий фактор. За участі зазначених релігійних харизм народжується свідомість порядку політичних процесів у культурних технологіях ритуалу, традиції, авторитету й універсальности відповідно до "ієрархії істини" (цінностей) у ментальності народу. Ритуал постає символом (таємним знаком), що єднає індивідуальну й спільнотну свідомість справедливости, чим і творить можливість правового самообмеження. Звідси й політичні впливи церковної літургії: дидактика комунікацій у Церкві входить у конфлікт із дидактикою комунікацій у суспільстві. Такий конфлікт є лише додатковим самоконтролем людини, нагадуючи їй про чинну норму права, що контролюється законом. Відповідність норми дієво-історичній свідомості народу полегшує альтернативність життєвого вибору людини. Такою є феноменальна й екзистенційна історична мотивація компліментарного політичного рішення. Виховна система такої політичної мотивації передбачає категорію інтенціональної культури, яка практикується в Церкві.

5.1.5. *Релігійний культ як форма справедливости*. Розглянемо інтенціональний (знаково-семантичний) аспект компліментарного політичного рішення. Для цього попередньо слід поставити питання: чим відрізняються поняття "інтеґральної функції дієво-історичної свідомости" від поняття "функції символічно-правової інтеґрації дієво-історичної свідомости? Дефінітивно перше поняття є формальним, синтетичним і тому – стилістико-історичним (обмежене за обсягом та у часі); друге поняття – знаково-семантичне, синкретичне і тому – неісторичне (необмежене за обсягом та у часі).

Тільки за умови поєднання у політичній владі обох функцій – формально-інтеґраційної та ціннісно-функціональної (знаково-семантичної) – поступово зменшується міра пасивности народу у політичній сфері. Політична альтернатива не повинна переважати інформаційні можливості людини, що обирає владу: дидактика має підтримувати аналогію, логіка політики не може заважати логіці традиції народу, дієво-історичній свідомості.

Релятивність політичного мислення при цьому не втрачає чинности і не може не існувати [як "ієрархія істини" (цінностей)].

Канонічна християнська теологія послуговується особливим терміном, узятим із Нового Заповіту – koinonia. Це грецьке слово має багато значень, але передусім: "спільне посідання добра" або "причетність до спільної справи". Так визначається і творче поле герменевтики, що a priori не переходить межі права як інструменту міжлюдського спілкування. Отже, право як правда може стати і є юридичним символом таїнства Церкви як спільної справи, символом, який семантично наповнюється тільки у вірі. Отже, правда традиції у Церкві постає як особистісно-діалогічний процес, що через індивідуальні харизми (блага) виявляється об'єктивно у спільноті. Як діалог, право не може бути відділене від сакрального досвіду communio (сопричастя). Ось чому у церковній громаді живі стосунки між людьми (актуалізація логіки поведінки) переважають формальне право, яке формувалося тисячоліттями. Свідомість постає як дієво-історична. Формальне право фіксує лише ментальні схильності, стиль розуму. Свідомість інтенціонально постійно прагне за межі mentalis.

Церковне право завдяки метаправовій дійсності (як особистісно-діалогічний процес) прищеплює світській політиці синхронічні модальні форми свідомости, що ми їх звели у формулі "воля–свідомість–етногенеза–цінності–право". Відповідно політична реальність у Церкві й у світі актуалізується через правову функцію обмеження правди. Істина одна, але правда людини не може створювати обмеження для інших. Отже, право як правда (а не інструмент) зберігає свою екзистенційну релятивність і в Церкві, і в державі. З тією принциповою різницею, що в Церкві право як символ таїнств постійно нейтралізує свою релятивність через індивідуальні харизми, в яких людина служить спільноті і цілій Церкві, а в державі – релятивність правди, навпаки, культивується економічно і партійно-політично.

У такій ситуації свідомість людини за умови слабкости волі може роздвоїтися. Цей факт доводить, що християнство – не для слабких людей. При цьому тільки в Церкві можуть зрозуміти людину, що помилилася. Жодна соціальна організація, окрім сім'ї,

не розв'язує це питання. Не маючи прикладу Церкви, Платон ставив сім'ю на важливіше місце, ніж державу.

Тут знаходимо екзистенційну необхідність юридичного відділення держави від Церкви за умови їхнього історичного зближення через право. Відповідно до св. Авґустина, це забезпечує добровільність віри, тобто другий леґітимний принцип метаправової дійсности.

Отже, тільки через Слово і Таїнство як символи можна відкрити правовий вимір блага релігійної традиції, що через особу творить єдність спільноти, тобто постає основою символічно-правової інтеґрації культурних і політичних процесів. Це не що інше, як єдність ієрархії громади та блага людини. На державному рівні це означає, що проблема ієрархії та права передбачає релігійне право й окреме міністерство культів як елементи рівноваги економічної та соціальної політики.

Церква не дозволяє ставити знак рівности між конституцією та інституцією, подібно як допускається (стратегічно чи тактично) у державі. Структурним елементом, який не дозволяє їхнього ототожнення, є харизма (благо, справедливість). Отже, членство особи в Церкві аналогічно уособлює відкритість інституції на конституцію (держави на суспільство і право). Це – первинний та провідний соціально-виховний принцип Церкви. Ліберо Джероза з цього приводу зауважує: "Оскільки харизма повертає інституцію до пріоритету Духа і встановлює зв'язок всіх елементів і органів ієрархічної конституції Церкви, то вона оживлює інституцію і допомагає їй поборювати *дане з будь-якою формою влади суперництво мислення,* яке постійно проявляється в Церкві як перевага ієрархії над світськими або перевага світських над ієрархією".[23] Саме в цьому полягає правотворча та юридична функція харизми як сенс, як семантика дієво-історичної свідомости, що творить зв'язок в особі між патосом служіння і динамічним порядком. Соціально це слугує скріпленню звичаєвого зв'язку фахівця з інституцією, громадянина з державою, а отже, суспільства з державним порядком за умови провідного статусу суспільства і громади.

У традиційній християнській Церкві звичай (consuetudo) кваліфікують як окремий різновид об'єднавчої харизми.[24] Тобто

звичай є типовим (відмінним від закону) способом формування права. Способом, який впливає на структуру природи і мету групи чи об'єднання (на екзистенційно-феноменальну перспективу етосу та прахаризму спільности).

В теології звичай як спосіб формування права передається за допомогою терміна "прахаризма", що означає структуруючу силу (мотивацію). Така мотивація є функцією харизми (блага) і лежить в основі певних рухів чи об'єднань, що складають Церкву інституційно через харизматичну відкритість на конституцію. Сама відкритість полягає в іманентно зобов'язальному характері узвичаєних (канонічних) правил поведінки, які, на відміну від просто звичної поведінки, визначають структуру устрою як просодії порядку у формі норм права і, відповідно, мету груп та рухів.

Це ще один доказ того, що Церква має свій власний матеріалізований вимір у часі та просторі, чим естетично і морально впливає на волю людини і народу поза раціональною вимогою держави. Прахаризма як структуруюча об'єднавчна сила (мотивоційно-інтенціональна система) породжує у релігійній громаді правовий взаємоконтроль між священством і світськими. Відповідно в державі можна говорити про контроль суспільної ієрархії етнічними елітами. Але *без традиційно-церковного виховання історичних поколінь свідомість правового контролю не актуалізується*. Євґеніо Корекко зауважує: communio – це "специфічна властивість, за допомогою якої в церковній спільності юридично зобов'язальними стають як міжлюдські стосунки, так і стосунки, які існують на більш структурному рівні між партикулярними Церквами і Вселенською. Тому категорія communio має зобов'язальну силу, яка виходить за чисто містичні межі східної "соборности".[25] Так церковне виховання і навчання communio залучається до правового контролю особи над владною інституцією.[26]

Мотиваційна сила прахаризми – це діалог особи і спільноти, що виявляється у правовому досвіді. Харизма як джерело та інструмент такого досвіду творить систему відносин, поєднуючи bonum privatum (приватне добро) і bonum publicum (публічне добро) так, що вони взаємоприсутні одне в одному. Саме ця єдність

(а не військові кордони) покликана зміцнювати державу. Політичний наслідок такої теології права – сучасна Об'єднана Європа. Без Церкви діалог особа-спільнота не актуалізується, обмежуючись ідеологічними упередженнями колективного життя. Буттєва взаємодія свободи людини і "суспільного блага", що його соціально розуміють як "добро", передбачає розрізнення правових (естетико-методичних) і звичаєвих моральних елементів, літери і духу. І знову ж таки, дух опановує генетику.

Отже, без "свободи" і "послуху" ("зобов'язання") як універсальних категорій неможливе подолання онтологічної структурної відносности людини у суспільстві та природі. Політично це означає ризик або державного авторитету, або демократичного суб'єктивізму.[27]

Свідомість аксіоматики конституційного принципу, що полягає в онтологічній релятивності особи, зумовлює ієрархічний зв'язок свободи і послуху національного досвіду права з міжнародним, а в останньому – зворотній методологічний зв'язок свободи й послуху з досвідом (стилістикою) локальних досвідів права (відповідно до зв'язку методів теології та права).

Так структурно і семантично виявляється єдність політичного "суспільного блага" як досвіду свободи права з релятивним послухом особи (громадянина) конституційному принципу. При цьому релятивність постає історично-дієвою у формі етосу-стилю як ідеалізму мови локальної церковної літургії, що через навчання і право Церкви постає дієво-історичною (етнорелігійною) свідомістю і наповнює політичний етос-стиль суспільства та держави, відкриваючи можливості парадиґматичного та синтаґматичного діалогу суспільства особистісно – у Церкві та інституційно – у присяжних (непрофесійних) судах та виборних органах державної влади. Це процес редукції релятивності етосу народу в напрямі ментального зближення етосів-ідей (національних систем метафізичних цінностей).

Цей процес ми називаємо *ідіоматично-символічним рівнем дієво-історичної свідомости*. Йдеться про синкретичний ідеалізм. Аналогія ідеалізму мови через легітимні принципи метаправової дійсности в дидактиці Церкви інтеґрується в міжнародне право як національна дієво-історична свідомість. Так через порядок

життєвих принципів (просодію, конституційні принципи і норми) і реакцію на нього (етос-стиль, тропи) створюється сила аналогії і започатковується символічно-правова інтеґрація свідомости як етично-правовий принцип політичного, метафізика політичного.

Символічно-правововву інтеґрацію як дієво-історичну свідомість виявлено в політології американсько-італійською групою дослідників Робертом Д. Патнамом, Робертом Леонарді та Рафаеллою Й. Нанетті. Аналізуючи італійські соціальні реформи останньої третини XX століття, дослідники шукають корені громадянського суспільства від конституційного зв'язку між центральним і регіональними урядами (в контексті середньовічно-християнської спадщини італійського суспільства) до якісних змін соціального капіталу і сучасних успіхів інституційної роботи.

Головний досвід італійської регіональної інституційної реформи кінця XX ст. полягає у тому, що як держава, так і ринок стилістично постають більш дієвими (ефективними), якщо важелі політики знаходяться у громадянському суспільстві (середовищі).[28] У регіонах з високою громадянською свідомістю дослідники відзначають розгалужену мережу місцевих об'єднань, активну участь у громадських справах, еталітарну політику влади, взаємодовіру та законослухняність. І навпаки, низька громадянська свідомість характеризується вертикальною суспільно-політичною організацією регіону, взаємною підозрою та корупцією, беззаконням ("телефонним правом"), відчуттям неможливости будь-що замінити на краще у звичайної людини. Проте дослідники не враховували досвід Церкви, в якій творилася дієво-історична свідомість через легітимні принципи канонічного права. А саме: механізм зближення етосу-стилю та метафізичного світогляду в людині, тобто ментальний процес, який сьогодні називають глобалізацією.

Людина через церковне право почувається християнином не лише на етичному, а й на структурному рівні (людина несе в собі таїнства, а не просто бере в них участь). Тому поняття "християнин" не може бути протиставленим як колективу індивід, а тільки як особа-спільнота у відповідному діалозі. У цьому

вбачаємо джерело колективно-особистісної синхронічної модальної формули "воля – свідомість – етногенеза – цінності – право", яка працює на психологічному рівні особи і через яку етос-стиль як спосіб досягнення "добра" для певної етнонаціональної групи наповнюється семантикою (ідіоматично-символічним виміром) традиційної літургії Церкви як природною формою комплементарности. Комплементарність, що з дитинства виховується літургією, здатна на рівні несвідомої релігійности породжувати юридичні наслідки об'єктивного державного права у формі збагачення етосу-стилю мірою суб'єктивного права як визнаного мірила демократичних свобод суспільства. Саме тому церковна релігійність та економіка як її історичний наслідок постійно виявляють себе в політичній історії як потенція громадянської гідности і свободи (основа екзистенційного праґматизму етносів).

Так осмислене церковне право, як і мова людини, породжує справжню теологічність: мова і право постають внутрішньою властивістю, "яка "формує" кожен зовнішній елемент, тобто так об'єднує, щоб форма і зміст повністю відповідали один одному".[29] А мова – це вже інструмент стилю (історичної дії, інтенціонально – сили аналогії). Так етос через мову стає залежним від метафізики літургії, а отже, здатним практично кореґувати будь-які естетичні (методичні) та історичні упередження. Метафізичні цінності істини, блага, краси актуалізуються в мові та праві – в етосі.

Якщо прийняти тезу, що метод (з грецьк.: шлях до істини) визначається змістом, то політичний метод в ідеалі мав би визначатися пов'язаністю норм права з вірою (у Церкві – таїнствами, в суспільстві – вірністю[30]). Отже, політичний метод є формою етосу (просодії і тропів, права і мови). Цей ідеал і є метафізичною метою демократичної політики – комплементарністю, що виховується психологічно лише Церквою через зв'язок права й мови з містично-метафізичною традицією літургії, тобто вірність праву і вірність стилю поведінки своєї Церкви і свого народу (адекватність етосу-стилю й етосу-ідеї як метафізики-світогляду народу).

Ця структура стилістичної компліментарности прояснюється у словах Ратцінґера (Папи Бенедикта XVI): "...теологія вимагає

чогось нового в мисленні, що є не продуктом її власних рефлексій, а результатом зустрічі зі словом, яка завжди нас випереджає".[31] Ратцінґер тут говорить про структуру communio, а отже, про структуру компліментарности як теології політичного (дієво-історичної сили мови і віри, за Ґадамером).

Фактично зустріч зі словом, що випереджає нас, є провідним інструментом будь-якого людського дискурсу, у тому числі й політичного діалогу як універсальної форми компліментарности. Структура компліментарности входить до сучасної формули канонічного права: "Канонічне право – це ordinatio fidei як загальний, юридично зобов'язуючий припис, сформульований розумом, спрямований на розвиток життя спільноти і затверджений компетентною церковною владою як обов'язковий для певного кола осіб після набуття чинности у встановленому порядку".[32]

Так пізнаємо *інструмент компліментарности політичної*: *зобов'язання і раціональність задля розвитку життя спільности*. Звідси виводимо перспективу відносин звичай – закон: перший завжди має бути інтерпретацією другого, а не навпаки. Отже, за потреби звичай стає законом. Пам'ятаймо, що політична влада звичаїв не створює, а лише робить із них політичні проблеми.

Тому Вселенська Церква у Кодексі 1983 року змушена була відмовитися від канонічної традиції не проводити межу між поняттями публічного, суспільного і приватного. Конституційний принцип Церкви є етичним як на Вселенському, так і на локальному звичаєвому рівнях. Інакше "звичай" не міг би бути в Церкві найкращою інтерпретацією "закону", що є також фундаментом політичної компліментарности (у Церкві – "сопричастя").

Водночас конституційний принцип світського права є історично абстраґованим із естетики державних правових норм, і його етичність на міжнародному рівні є синкретичною умовою, тобто діє в особливий спосіб: на основі апріорного визнання будь-якої релігійної традиції правдою, яку не можна піддавати сумніву. Ідеться про права людини, спільноти, групи без розрізнення морально-релігійного патосу, що має переважно психологічно-національний, а не духовно-релігійний характер (як правовий

наслідок етосу-ідеї). Етичність конституційного принципу національного права в міжнародному праві є повагою до синкретичного ідеалізму народу і постає основою права на самовизначення етносу й нації.

Наслідком такого конституційного принципу є підпорядкування людини – інституції, інституту – конституції. Різниця між конституційними принципами Церкви та держави полягає в тому, що у Церкві виникає адекватність етосу й метафізики приватного, суспільного та публічного, а в державі (якщо вона визнає цінності свободи) – протилежний рух розрізнення індивідуального, колективного та групового. Отже, *приватність, суспільність та публічність – наслідок компліментарности етосу-стилю, єдности суспільства, через яку актуалізується національний етос-ідея*. А індивідуальність, колективність та групування (в політиці – партійність) – наслідок плюралізму етосу-стилю. На відповідному протиставленні правових принципів етичного й естетичного Церкви та держави формується бінарний принцип політичної свідомости як соціальна індивідуалізація та соціальна персоналізація.

Перевага в кодексі католицького права (CIC 1983 року) принципу теологічної точности над принципом правової точности надає в сучасній Католицькій церкві юридичну рівність між світськими, священиками та монахами. Кодифікація церковного права набула перспективи соціальної компліментарности щодо права державного через факт зміцнення суб'єктивного права своїх членів, а отже, посилення свідомости суб'єктивного світського права як громадянської правової норми.

У цьому моменті ми спостерігаємо продовження традиції II Ватиканського Собору в напрямі відкритости на політичне суспільство через норми права. Здається, саме політична компліментарність Вселенської Церкви стала причиною введення у Кодекс 1983 року формального розрізнення між публічним, суспільним та приватним. Правова свідомість демократичного Заходу звикла за час секуляризації суспільного життя до відповідного розмежування. Тому рішення Церкви врахувало у структурі компліментарности момент раціонального як стиліс-тично-історичної необхідности задля головної мети – духовного

розвитку і спасіння душ (єдности історії та есхатології). Водночас церковне право розуміє під приватним, суспільним і публічним винятково добровільність об'єднання, що в Церкві взагалі знімає проблему індивідуального, колективного та групового як загальних понять.

Отже, конституційний принцип Церкви є універсальним завдяки своїй синкретичній (передрефлективній) основі. А конституційний принцип міжнародного права є універсальним завдяки синтетичній (рефлективній) основі. Тому особа й інститут можуть мати рівноправне підпорядкування конституційному принципу лише в Церкві. У державно-політичному житті така рівність неможлива. Ось чому в західному, християнському за культурою, світі у XX ст. виникли міжнародні судові організації, що стежать за дотриманням правової рівноваги між громадянином та державою як інститутом (Суд в Ґаазі та ін.).

Саме в такому соціально-моральному контексті постає для політичної свідомости онтологічний феномен єдности Церкви та держави, а не лише єдности Церкви і суспільства. Тобто без церковної традиції державна традиція не відбувається, фактичним доказом чого у XX ст. постала саморуйнація комуністичної імперії Москви, започаткована не політичним переворотом у жовтні 1917 року, а тотальним нищенням церковної інституціональности у 1930-х та 1960-х роках. Церква зберегла себе завдяки правовій рівнозначності особи й інституту як формальної основи справедливости (communio). Держава зруйнувала себе політикою дисконсолідації, мотором якої формально стало нищення Церкви, оскільки руйнація тернарного принципу політичної свідомости (релігія – право – нація) призводить історично до руйнації бінарного принципу (соціальної індивідуалізації та соціалізації). І навпаки, свобода матеріального принципу множинности в політичних процесах постає природнім рухом до духовної цільности суспільства в релігійному вимірі, що надає можливости практичної "модуляції" політичних рішень, не передбачених правом, що формує свідомість суверенітету не лише як сумірність гілок влади (ієрархія і право), а і як етос-ідею, що пов'язує націю з міжнародними правом і надає їй функціонального характеру щодо політичного буття.

Отже, Церква й етос (мова і право) постають елементами духовно-моральної рівноваги, глобальним методологічним процесом цивілізації.[33]

Звертаючись до порівняння елементів містаґоґій, щоб виявити перевагу теології права і слова у звичаєвому етосі як критерію справедливости (звичай інтерпретує закон), потрібно з'ясувати значення поняття таїнства в канонічному праві.

Літургія християнської Церкви описується через містаґоґії у двох вимірах – християнському та еклезіологічному, тобто як присутність Христа і самореалізація Церкви, точніше – як знак присутности і спроби реалізації. Як при цьому розуміють літургію і сакральний знак? Таїнства не мають приватного характеру, оскільки є діями Церкви, яка сама є "таїнством єдности" священого народу, об'єднаного єпископами (SC26, LG 11). Згідно з каноном 840 (CIC) таїнства є "діями Христа і Церкви": "знаком і засобами, через які виражається і здійснюється віра", а також актами, завдяки яким здійснюється освячення людини, змінюється і виявляється церковна спільнота.[34]

Тут бачимо джерело суспільної трансцендентальности, за І. Кантом, як комунікації, породженої трансценденцією літургії, про що переконливо пише Кристофер Довсон, визначаючи релігію як джерело культури і політики. Звідси й глибокий інтерес західної християнської теології до комунікативного принципу в методології, а отже, й до теології слова і права.

Відповідно у Новому Кодексі (CIC) 1983 року відбувається відхід від цивілістичної систематики права, коли таїнства розглядалися в розділі De rebus (Про речі). Законодавці надають перевагу теологічній систематиці норм права і тому розглядають їх у розділі про munus sanctificandi (освячуюче завдання Церкви).

Отже, зазначена вище дефініція таїнств і зміна методу систематизації норм права шляхом переосмислення таїнств як дії (а не предмета), як присудку (а не підмету) – все це говорить про безперечну перевагу теології слова і права над граматикою та юрисдикцією (писанням і говорінням) справедливости як наслідку впливу звичаю на закон.

Тобто канонічне право дає політику приклад того, як державне об'єктивне право може збільшити суб'єктивну міру позитивного

права за рахунок семантичного збагачення правознавства філософською антропологією та етнологією.[35] Літургія найкраще придатна і найперша покликана до цієї справи. Проте метафізика Євхаристії як «шлях» до єдности, що впливає на ідеологічну поведінку в суспільстві – має відмінний зміст в різних християнських Церквах.

Сьогодні літургію часто розуміють як соціально-педагогічний захід, який може підтримувати соціально-політичні процеси та зміни. При цьому проблема спасіння залишається в тіні. Але саме віра у спасіння душі психологічно (як моральне очищення) нейтралізує партійні ідеологічні впливи.

Сакраментологія і літургіка не можуть задовільно пояснити необхідність зовнішніх обрядів для спасіння (морального очищення). Звідси виникає потреба не лише синтезу суспільних наук з "комунікативною" теологією, а й зворотній синтез теології з антрополого-етнологічними дисциплінами соціальної філософії. Перспектива спільна – єдність методу як етосу-стилю.

Говорячи про метафізику культу як джерела сучасних ідеологій необхідно враховувати критику культу. Тут головне питання: хто кому служить – Бог людині чи людина Богу. Конституція про літургії II Ватиканського Собору говорить про справу Бога людині, а не навпаки, що доводиться усіма критиками, починаючи від старозаповітної.

Ще від Ціцерона, коли релігію називали ius naturae, культ пов'язували з кардинальною чеснотою справедливости, що в Церкві почало означати поклоніння і прославу. Так вважав і св. Тома Аквінський (XIII ст.).

Найбільш загальний сучасний погляд на культ означає визнання верховної сили, від якої людина відчуває себе залежною. Це може бути Бог чи інша людина. Особиста влада спонукає людей вимагати від підлеглих поведінки на зразок культу.[36] Зрештою, соціально-виховний характер культу походить із етимології слова colere – вирощувати, доглядати, вшановувати. Тобто *культ – це діалог* людини з Богом чи з іншою людиною. Тільки через культ віруючий може наблизитися до Бога, тому що Бог дав для цього культ.[37]

Так постає розуміння культу як захисту, який не дає Сам Бог, а отже – як справедливости (звичай – закон). Щодо політичного контексту культ – це сфера зустрічі зі справедливістю, яка покликана зберегти ідентичність людини. Турбота про справедливість творить національні ідеології через ґносеологічний фермент метафізики, з урахуванням економічного порядку, що саме тому постає наслідком церковної традиції.

Культ захищає, як стиль поведінки. Пам'ятаючи, що стиль пов'язаний з мовою, нагадаємо собі про переваги в канонічному праві ідіоматично-символічного принципу мислення як семантичного наголосу в правовому нормотворенні (теології слова і права). Саме тому поняття культу є небезпечним для раціональности людини. Небезпека полягає у взаємодії понять дія–стан. Тобто сприймати культ як дію – небезпека, бо призводить до того, що людина очікує від своєї культової дії результату (благодаті Божої). Тому св. Тома Аквінський розумів культ не як діяльність, яка до чогось приводить, а як таку, яка щось означає[38] (пор. "політичний факт" і його "значення"). Застосовуючи лінґвістичний термін, можна бачити в культі сиґніфікативний феномен, те, що означає, а отже, формує етос-стиль соціальної поведінки. Відповідно значення політичного факту не в поведінці громадян, а є лише символом суб'єктивного права, мірою поведінки, нормою права. Це також говорить про вплив метафізики на етос через право, синкретичного ідеалізму – через етос-ідею.

Хибне розуміння культу як дії наявне у просвітників та в ідеалізмі. Тобто культ асоціювали з мораллю як дієвою любов'ю до ближнього.

Таку раціоналізовану позицію заперечує Новий Заповіт, де поклоніння "у дусі і правді" (Ів. 4, 23) не має культових (сакральних) обмежень у часі і просторі, але відбувається завжди у буденному житті для всього, що правдиве, добре і гарне (пор.: єдність етичного та естетичного в особі).

Звичай і мораль прийшли на зміну культові завдяки метафізиці і взагалі філософії. Тому в сучасній теології постало питання самоліквідації релігії.[39] Відповідь на це питання не могла забаритися: звичай і мораль не роблять культ зайвим, оскільки самі стають можливими завдяки культу у той спосіб, як культ робить

людину образом Божим, тобто втілює Бога у часі й просторі (цю проблему ґрунтовно опрацював у соціальному ключі Кристофор Довсон у своїй діахронічній парадиґмі релігія–культура–політика).

Символічний (стильовий) вимір літургії робить її потрібною як Церкві, так і суспільству, а отже державі (у громадянському контексті). Сиґніфікативна реальність культу робить літургію власне religious, тим, що викликає тривогу, і породжує морально-релігійний патос у політичній історії народів як наслідок формування етосу-ідеї (правової свідомости).

Зі сказаного випливає містаґоґічне завдання "комунікативної" теології як його сформулював Ґвардіні: "...виразно виділити й усвідомити зміст певних діянь у їхній ідентичності, далі треба усвідомити відповідні жести, поставу тіла чи дій у їхній особливій структурі, в їхній статиці, динаміці та у специфічних властивостях тіла, щоб гарно й виразно і відповідно виконати їх, поєднуючи одне з одним".[40]

Уявімо собі народ, який з покоління в покоління вдосконалює таку містаґоґійну символічну (містико-метафізичну) програму етосу-стилю. Що може бути більшою консолідуючою силою для суспільства, ніж така реальність?!

За умови ж поліконфесійности тільки компліментарний принцип літургійної трансценденції може формувати гідність через поглибнення суб'єктивного виміру державного права і відповідного юридичного етосу, етосу суспільного діалогу (національно-конститутивні зразки якого наведено у третьому розділі).

Завершуючи коментар до перспективи церковно-державних відносин як форми державної і політичної гідности суспільства (суспільного блага), наведемо слова о. Юліана Я. Катрія (ЧСВВ) про його рідний український греко-католицький обряд: "Наш обряд – це вірне дзеркало нашої св. віри. Він найкраще відповідає душі, психіці й характерові нашого народу."[41] По суті, в його словах спостерігаємо природне право звичаю бути найкращою інтерпретацією закону (канонічного чи державного).

Отже, політичний аналіз можливости компліментарного рішення, яке функціонально стоїть над чинним правом, у певному національному соціумі може і повинне враховувати церковну

літургію, що історично постала у відповідній культурі. Західноєвропейські культури вже мають відповідні дослідження історії Церкви в контексті соціальних ідей, тобто дослідження синкретичного ідеалізму народів (Йозеф Лортц, Ґі Бедвел та ін.) Без таких досліджень історичних синтезів духовности й культури, без професійного використання відповідних системних знань у політичних рішеннях національної еліти влада не може бути основою реальної суверенности народу. Структуризація державної влади як суверенність держави не є суверенністю народу, оскільки така держава не зважає на potestas in populo.

Ми з'ясували, що духовно-політична (громадянська) активність людини історично народжується в опозиції знакової динаміки таїнств Церкви і символічної статики культу. Перша народжує морально-релігійний патос особи, друга історично стає орієнтиром етнокультурного динамізму. Так історично-дієвий ідеалізм Слова (статика культу) набуває синкретичного характеру завдяки динаміці таїнства. У цьому факті простежується вплив церковної літургії на культурний динамізм етосу як стильоформуючий фактор, який виявляє синкретизм ідіоматично-символічного принципу етнорелігійної свідомости (єдність історично-дієвого ідеалізму національної мови з динамікою сакрального знаку). *Саме цей момент історично спонукав ідею християнської Церкви перекласти літургії національними мовами.* Адже тільки синкретичний ідеалізм (ідіоматично-символічний рівень свідомости) формує етос-стиль, а через нього – рецепцію метафізичних цінностей національного як етос-ідею. В політиці цей процес відбувається через аналогічні контексти права в інтровересті в контексті політичної діяльности партійних систем (творення програм).

Опозиція знакової динаміки таїнств та символічної статики літургії не виходить за межі логічного розмежування понять знаку й символу: обидва є знаками, що вказують, але по-різному. Знак таїнства вказує на духовну реальність, яка онтологічно існує і лише відкривається людині. Символ культу через літургійну мову, точніше, через її статично-дієвий ідеалізм, формує ґносеологічні феномени національної інтенціональної культури, тобто власне ідеологію містаґоґії і політичного етосу народу.

Ідеологія містагогії містить у собі статику найвищих метафізичних ідеалів. Ідеологія політичного етосу цю статику історично динамізує. Практично тільки в церковній літургії можна віднайти звичаєве канонічне джерело політичного етосу-стилю, яке має пояснювати позитивні закони (Божі та людські).

Це відбувається завдяки відновленню єдности цінностей етосу і метафізики, стилю поведінки й ідеалів сталого досвіду буття. Тобто структура дієво-історичної свідомости, збагачена традицією Церкви, постає єдиною можливостю "розібратися у способах взаємодії між культурою, особистістю та соціальною системою".[42]

Знакова для людини динаміка таїнств Церкви і статика культового символізму кореґують поняття "соціології значень", сформульоване Ґірцем,[43] а отже, роблять етос наслідком метафізики, а не навпаки. Динаміка таїнства формує просодику мовного стилю літургії (ритм, риму, алітерації тощо), тобто аналогічно просодію норм права як міру гармонійности світу людини у порядку застосування принципів життя. Це шлях від індивідуального переживання таїнства, індивідуальної схильности реакції, до свідомости спільноти, до формування ментальности як традиції, до етосу-стилю. Статика культу й обряду формує мовні стильові тропи (метафори, метонімії, гіперболи, синекдохи, оксюморони, метонімії, уособлення тощо) як реакцію людини на міру гармонійности світу на двох рівнях свідомости – дедуктивному (право) й аналогічному (символ), які інтеґруються на рівні метафізики.[44] Отже, морально-релігійний патос літургії Церкви творить стиль етнокультурного динамізму, національний стиль етосу-ідеї, тобто єдність історично-дієвого (статично-дієвого) ідеалізму національної мови з динамікою сакрального знаку в синкретичному ідеалізмі дієво-історичної свідомости.

Сучасна християнська Церква скрізь відправляє літургію місцевою мовою. Як правило, вона орієнтується на стиль розмовної мови, але не на саму розмовну мову. Враховуючи те, що теологія мови через її історично-дієвий ідеалізм (паралельно до дієво-історичної свідомости[45]) формує власний стиль (свою історичну форму), Церква запозичує з місцевої мови для літургії, подібно до самої людини, лише сам стиль, тобто *стиль як зміст історично-дієвого ідеалізму мови, символу життєвого устрою.* "Внутрішня мова в такій позиції Церкви цілком відповідає діалектиці (бути в самому собі і водночас в тому, що говориться). Тут відсутня комунікація (як і між дедукцією та аналогією. – О. С.), і тому в літургії використовується стиль як зовнішня мова, як ідеальний інструмент комунікації".[46]

Розмовний стиль здатен передавати найскладнішу семантику морально-релігійного патосу (прагнення), не спрощуючи мову до побутового рівня. У мові літургії Церкви повинен "накопичуватися духовний досвід, вона повинна промовляти з Бога і до Бога, повинна доходити до глибин людського серця і настільки наблизитися до поезії, наскільки наближена до неї більшість псалмів і гімнів минулого".[47]

У нашій термінології цю думку можна передати так:

стиль рідної мови надає синтетичного характеру ідіоматично-символічному рівню дієво-історичної (етнорелігійної) свідомості на рівні рефлексії, тобто втілює синкретичну єдність ідеалізму свідомости людини (єдність етико-естетичного в літургії) у форму функції символічно-правової інтеґрації (перехід від апріорности дієво-історичної інтенціональної дії до апостеріорности політичного, від етосу-ідеї до етосу-стилю). Отже, завдяки літургійній мові синкретичний аналітизм релігійних понять переходить у синтетизм категорій містагогії і постає ґрунтом для природної ідеології. Синкретичний ідеалізм через етос-стиль формує етос-ідею, який має зворотній вплив на ментальність. Так юрисдикція постає механізмом впливу на мета правову дійсність (на теологію права). Отже, ум як дотепність людини і структурний рівень розуму є поєднуючим моментом у юрисдикції між правовою нормою (традицією) і законом. Закон і теологія співпрацюють як процес зближення ментальності й свідомости.

Саме стиль літургійної церковної мови своєю єдністю "високого" і "низького" передусім сприяє розвитку ментально-стильового принципу дієво-історичної свідомости, функціонально покликаного творити норми звичаєвого права (канонічного і світського). Йдеться про інтерпретацію об'єктивного права з метою його модуляції до збільшення міри суб'єктивного права як показника свободи й гідности людини.

Інтерпретувати право означає бути політиком. З ментально-стильового принципу дієво-історичної (етнорелігійної) свідомости беруть початок оптимізуючі функції компліментарного політологічного методу (або підфункції символічно-правової інтеґрації політичної свідомости). Оптимізація філософії права відбувається в контексті теології права. Метааналіз політики потребує проґностичної функції теології політики, реґенерації поліфонізму культури народу. Те, що поруйновано в історії запереченням "високого", тільки "високим" можна відновити.

§ 5.2. Оптимізація функцій політологічного методу (коментар до права Європейського Союзу).

Оптимізація функцій політологічного методу формується на метаправовому рівні, на рівні синтезу спільноти, свободи й традиції. На рівні, який принципово не актуалізується без взаємодії інтенції та синкретичного ідеалізму дієво-історичної свідомости людини.

Перехід від синкретичної до синтетичної свідомости через літургійний стиль рідної мови в суспільстві набуває двовимірного характеру: естетичного на рівні обряду і права та етичного на рівні культу й сакраментів (таїнств). Етика літургії формує динаміку інтенціональної дії: почуття свободи, власне religious, просодію принципів життя (норм права) через індивідуально-спільнотне відчуття приналежности до громади. Естетика літургії (обряд і право) – наголошує на універсальних смислах сталих символів духовної та культурної пам'яти. Це ментальна реакція на просодію принципів життя, що передається у формі мовних тропів.

Так інтенціональна дія через живі стосунки у спільності стає етосом, етос-ідея через аналогічні контексти норм права – етосом-стилем, норми права через дотепність розуму – нормами поведінки. Звідси походить телеологія закону – контролювати норми права в умі людини, а не дозволяти чи забороняти поведінку людини. Тобто закон не може заборонити суверенне політичне рішення керівника суспільства, якщо воно справді суверенне, захищає національну етос-ідею.

Такою є семантика патосу як вольового акту, наслідку етосу-ідеї. Отже, патос, прагнення людини є не духовністю, а ідеальною поведінкою в межах норм права. Так описується механізм правового самообмеження політичної еліти, механізм, що ми його називаємо, власне, владою. Це спільний ментальний механізм як для релігійно-духовної влади, так і для влади політичної та будь-якої іншої. Влада політична відрізняється від інших форм лише абсолютною залежністю від історичного права, в якому визначаються повноваження[48].

Фактично ми говоримо про семантику суб'єктивного права, яка постає не просто механізмом політичної влади, але суверенної політичної влади, влади, що стоїть онтологічно над правом, проте чітко в межах правових норм, національного етосу-ідеї, що має за джерело дієво-історичну (етнорелігійну) свідомість.

Семантика суб'єктивного права, прагнення людини і спільности на рівні церковної спільноти контролюється прахаризмою, під якою розуміють у каноністиці загальний організаційний принцип спільноти з дистрибутивною функцією: можливості кожного члена спільноти добровільно і на повну силу працювати на спільне благо – phronesis. Прахаризма як телеологічна мотивація інтеґрує символи літургії і метаправову реальність (синтез спільноти, свободи і св'язку віри).

Відповідно функція символічно-правової інтеґрації як зв'язок свідомости з поведінкою політично-біхевіорально актуалізується в низці оптимізуючих підфункцій, які виявляються не тільки в церковній спільноті, а й у світській громаді чи виробничому колективі.

Оптимізуючі підфункції символічно-правової інтеґрації виявляються практично у різних сферах метаправової реальности, які можна простежити на прикладі історії розвитку права Європейського Союзу стосовно міжнародного права та національних прав XX століття як прав sui generis (третьої форми права після міжнародного та національного, праґматично пов'язаного зі звичаєм як джерелом позитивного закону).

Право ЄС оптимально використовує досвід канонічного права Вселенської Церкви, що доводить історичну природність

походження Європейського права від спільного джерела – християнського Об'явлення.

Як відомо, спільна політична місія європейських країн після ІІ Світової війни полягала в економічній та політичній інтеґрації. Офіційний поштовх такому процесу дала промова державного секретаря США Дж. К. Маршалла в Гарварді 5 липня 1947 року. На Європейському конгресі в Гаазі у травні 1948 року під головуванням Вінстона Черчілля виникла Рада Європи, яка розпочала роботу у Стразбурзі 1949 року (Статут Ради Європи від 5 травня 1949 р.).

Держави, що стали членами Ради Європи, трансформували основні принципи Загальної декларації прав людини 1948 року (Конвенція ООН) у юридичні зобов'язання через створення ефективної системи міжнародних судових ґарантій прав людини. Європейська комісія з прав людини розслідує можливі порушення Конвенції, розглядаючи заяви, що надходять від державних органів, але найчастіше – від окремих громадян.

Тут втілено перевагу конституційного принципу канонічного права, що полягає у рівнозначному підпорядкуванні конституційній структурі (у Церкві – слову, таїнству, харизмі, пасторству) інституційного та особистісного принципів соціальної комунікації.

Проте реальна інтеґрація почалася із Західноєвропейського Союзу (ЗЄС), члени якого історично мали найбільш близькі культурні, економічні та політичні традиції, освячені Церквою та її канонічним правом.

Розширення європейської інтеґрації відбувалося в наступні десятиліття завдяки усвідомленню того, "що навіть у найпростіших питаннях загальний інтерес має поступатися національним інтересам".[49] Це доводить актуальність функції звичаєвого права як інтерпретації права позитивного. Відповідно подальший розвиток європейського права полягав у поширенні принципу участи національних держав у створенні норм загальноєвропейського права. Остаточний кодекс Європейського Союзу було схвалено лише у 1992 році. [50] Це уможливило створення локальних законодавчих актів (що мають силу тільки на окремих територіях). А норма голосування в Європейській Раді Міністрів кваліфікованою більшістю унеможливила накладання вето на законодавчі пропозиції окремих країн-членів ЄС. З іншого боку,

Європейський парламент отримав можливість блокувати прийняття законів.

Що сприяло рівновазі зазначених правничих векторів, які походять відповідно від влади ЄС і громадян національних держав? Досвід показав, що рівновагу створило виведення на міжнародний рівень (за межі структур ЄС) співпраці у галузях законодавства і внутрішніх справ, а також політика оборони, безпеки та закордонних справ[51].

Право ЄС набувало статусу sui generis через посилення дії національних юридичних етосів-стилів у формуванні відмінної щодо міжнародного права теології: Міжнародне право розв'язує правові конфлікти між державами, а право ЄС покликане поглиблювати інтеґрацію між країнами-членами. Це етос-ідея ЄС, правова аналогія норм права конфедерації з міжнародним правом через національні етоси-стилі у формі sui generis об'єднання, тобто на дедуктивному рівні. Тому *юридична рівність політичного етосу-стилю між інститутами та громадянами різних держав щодо конституційної структури ЄС має принципове значення, як і в канонічному праві християнської Церкви.*

Теологічна структура Європейського права за описаних умов отримує три рівні, актуальність яких ми визначили попередньо:

- паралельність часу Церкви і держави, яка відбувається
- в паралельності історично-дієвого ідеалізму національної мови літургії і таїнств та дієво-історичної свідомости національної спільноти (на основі синтезу синкретичного ідеалізму), який відбувається
- в синтезі аналогії та дедукції як єдності буття і творчости.

Тут можна помітити:

1. Першу соціальну оптимізуючу підфункцію символічно-правової інтеґрації політичної свідомости як аналогію характеристики церковної прахаризми (організаційного патосу *phronesis* як телеології, об'єднавчої харизми у християнській теології), що забезпечує єдність між знаком і значенням, або між словом і чином (У Церкві – між таїнством і словом, або священством і священослужінням[52]).

Організаційний патос суспільного блага церковної спільноти (прахаризма) історично співвідноситься з реальним юридичним

наслідком права ЄС у формі аналогічних правових контекстів інтроверсії як sui generis європейської конфедерації (міжнародний етос-ідея):

> *1) поглиблення принципу моральної субсидіарности між владою, країнами-членами та громадянами; 2) прозорість і відкритість роботи конституційних та інституційних структур; 3) перспектива спрощення і об'єднання Договорів; 4) уникнення дискримінації і створення конкуренції в межах спільних конституційних рамок в культурі, економіці, політиці.*[53]
>
> *Головною метафізичною цінністю права ЄС стала "доктрина прямої дії" (положення права ЄС мають пряму дію в національному правопорядку країн-членів). Саме ця доктрина стала наслідком єдности морально-релігійного патосу (вольової каденції етосу-ідеї ЄС) та етнокультурного динамізму як національного етосу-стилю в політичній свідомості сучасного європейця. Тому розрізняються пряма дія як "вертикальна" і "горизонтальна": перша реґулює переваги норм права ЄС у стосунках індивід – країна-член; друга діє в судовому процесі проти фізичних та юридичних осіб*[54].

"Вертикальність" і "горизонтальність" доктрини прямої дії є наслідком теологічної структури європейського права. Паралельність історичного часу держави й морального часу Церкви мають аналогічну точку перетину в синкретичному ідеалізмі свідомости. Паралельні лінії церковного і державного ідеалізму аналогічно перетинаються на передрефлективному рівні інтенції, тобто в інтроверсії як позитивному і звичаєвому контекстах права, і набувають дедуктивної рефлексії в метаправовій реальності (спільнота, свобода, зв'язок віри) через загальні (неписані, морально-субсидіарні) принципи права ЄС: 1) права людини; 2) принципи адміністративного й конституційного права; 3) принцип правової визначености; 4) принцип пропорційности; 5) принцип однакового ставлення або недискримінації (див. далі).[55]

Отже, доктрина прямої дії права ЄС стилістико-історично ґрунтується на досвіді вирішального зв'язку морально-релігійного виховання та економіки у політичній формі єдности слова й чину. Звідси походить функція економічного рівня аспектуально-політичної парадиґми, покликана забезпечувати національні інтереси.

2. Друга соціальна оптимізуюча підфункція символічно-правової інтеґрації політичної свідомости пов'язана з першою, і її можна віднайти у співдії загальних принципів права ЄС.[56] Неписаний характер загальних принципів права ЄС надає харизматичної об'єднавчої сили другій соціальній оптимізуючій підфункції символічно-правової інтеґрації політичної свідомости, і саме тому загальні принципи є основним елементом права ЄС.

Загальні принципи утворюють індекс ключових понять (для інтерпретації неоднозначних положень законодавств) як морально-релігійний патос суверенітету Договору ЄС. Отже, загальні принципи є фундаментом статусу sui generis для права ЄС як принципи, що формуються на ґрунті звичаєвих (метаправових, світських і канонічних) принципів, від яких загальні принципи перебирають властивість найдосконалішої інтерпретації спільних законів ЄС.

Об'єднавча (прахаризматична) юридична сила права sui generis ЄС як єдність морально-релігійного патосу (прагнення до суспільного блага та етнокультурного динамізму) має прецедентний характер. Так, наприклад, ст. 164 та 173 (ЄС) дозволяють Європейському суду виходити за рамки Договорів щодо права ЄС.[57] Завдяки загальним принципам суд отримує певні вказівки, де шукати некодифіковані норми права ЄС. Це є основою розвитку прецедентно-звичаєвої складової частини права ЄС, тобто бази суверенітету Договору ЄС, його політичною теологією. Своєю чергою, загальні неписані принципи враховують прецедент існування того чи іншого закону хоча б в одній із країн Співтовариства і тільки тому стають самоцільною нормою права ЄС.

Отже, *загальні принципи права ЄС мають конституційно-практичний характер, що забезпечує субсидіарність влади і свободу національно-політичної творчости громадян, тобто єдність буття і творчости у політичній структурі етнос – нація – конфедерація*. Так забезпечується третій елемент теологічної структури права ЄС: синтез аналогії та дедукції як єдности буття і творчості.

Через зазначений синтез загальні принципи ЄС виявляють відповідний зміст, що визначає цілі політичного розвитку:

1. Європейський суд має право скасовувати будь-яке положення права ЄС, що суперечить правам людини; джерелом юридичної сили (стилю) концепції прав людини, запровадженої Європейським судом, є винятково право ЄС, проте ця сила "надихається" національними конституційними традиціями (етосами-ідеями).[58]

Тут юридично визнається вищість морально-релігійного патосу як національного етосу-ідеї, що історично походить від локальної церковної (не національної) традиції. Така онтологічна вищість не актуалізується поза етнокультурним динамізмом політичного етосу-стилю народу. Останнє означає нормативне визнання неможливости космополітичної Церкви та культури, що від неї походить. Церква у вихованні людини постає єдністю у розмаїтті, що єднає розуміння її як народу Божого та містичного тіла (спільної молитви, зв'язку віри, традиції, історичної пам'яти).

З іншого боку, положення Маастрихтського договору (ст. F(2)) про Європейський Союз має інтеґруватися у право ЄС нарівні з конституціями Співтовариства,[59] що врівноважує церковну релігійність та економіку в екзистенційному праґматизмі етносу і формується як суб'єктивна міра об'єктивного (цільність, єдність мікро- й макрокосму), ґрунт поліфонізму культури, символічно-правової інтеґрації як потенції громадянської гідности і свободи. (У цьому контексті можна трактувати поняття економіки як наслідку релігійно-культурної традиції, етосу-ідеї, тобто правове і політичне джерело консюмеризму як політичного стилю, як організованого руху громадян, державних та громадських установ за розширення прав і впливу споживачів на виробників і торговців (у комерційній і позакомерційній сферах). На метаправовому рівні це фактор юридичної уваги до спільноти та її правових свобод.

2. Функції адміністративного й конституційного права, що забезпечуються у судовому процесі інститутами ЄС: особа має право на самозахист; не може бути покараною двічі за одне й те саме порушення; має право на правову допомогу через адвоката і конфіденційні стосунки з ним; має право не свідчити проти себе.

Тут актуалізується метафізична цінність національного як свобода окремої особи, що вдосконалюється через власну й інституційну самоповагу у формі правового самообмеження інституту як самообмеження влади. Інституційне юридичне самообмеження постає фактом зв'язку суб'єктивного права і соціальної свободи громадянина. Тобто – соціально-політичною персоналізацією. Функції адміністративного й конституційного права ЄС поступово формують у політичній свідомості Європи ґрунт для історичного зменшення соціальної ролі партійних функцій. На метаправовому рівні це фактор свободи, власне релігійний фактор.

3. Принцип правової визначености забезпечує передбачуваність права: законне право не може бути скасованим; не може мати зворотньої сили (закон не може застосовуватись до особи, яка не могла знати про його існування); особа має право діяти, очікуючи на постійність нормативних застосувань права; повага до мови зацікавленої особи в судовому процесі; дія права давности, яке скасовує порушення або документ.

Тут актуалізується етнополітична цінність порядку, просодія принципів життя як норм (як аналогічний контекст прав в політичних процесах) відповідно до ієрархії цінностей народу через ритуал, традиції, авторитет та універсальність влади. На метаправовому рівні це традиція, історична пам'ять, зв'язок віри.

4. Принцип пропорційности: засоби мають бути адекватними очікуваному результату, тобто забороняється накладати значні зобов'язання на будь-яких осіб заради того, що не має великого значення для інших.

Тут актуалізується співвідношення суб'єктивного й об'єктивного в понятті влади (auctoritas), що вказує на ознаки її універсальної потенції в історії, потенції, яку сьогодні не важко співвіднести з універсалізмом звичаєвого права, передусім щодо норм релігійної свободи, сумління та переконань. Це загально-організаційний метаправовий принцип дистрибутивного характеру (аналогічно – прахаризма).

5. Принцип однакового ставлення або недискримінації: однакові ситуації вимагають однакового ставлення за умови двох конкретних форм застосування договору – різного

ставлення до чоловіків та жінок; рівности громадянських прав усіх країн-членів ЄС. На метаправовому рівні це забезпечує єдність слова й чину.

Принцип ставлення актуалізує вплив релігії на політичний етос у напрямі розширення демократії через генетичний фактор і зближення національних ментальностей. Макс Вебер акцентував у політичному етосі волю людини та її релігійну традицію. Сучасна політична наука наголошує на знанні як інформаційній забезпеченості і факторі ментальних змін у глобалістичному контексті.

Проте політична боротьба раціональних асоціацій у кланах не здатна раціоналізувати масовий харизматичний тип політичної асоціації народу. У політичному етосі ця функція належить традиції, історичній пам'яті, метаправовим принципам леґітимности (спільноті, свободі, зв'язку віри). Помітивши саме такий вплив метаправової реальности церковної традиції на політику, Макс Вебер автоматично переніс дедуктивне спостереження на аналогічний рівень аналізу і розділив релігії на раціональні та нераціональні, не враховуючи теологічної структури канонічного права. А саме: синтез дедукції та аналогії, який не помітив Вебер, відбувається лише у формі прахаризми як формі спільнотної організації в синтезі історично-дієвого ідеалізму національної мови літургії і таїнств та інтенціональної дії дієво-історичної свідомости народу (етосу-ідеї, що породжує морально-релігійний патос і впливає на політичний етос-стиль).

У суспільстві без Церкви виникає не ідеологічна, а культурно-політична опозиція між суспільством і державою. Традиції народу і держави поступово розходяться (макіавеллізм). Пошук ідеологічного ракурсу – єдиний вихід із такої опозиції. Проте цей ракурс слід очистити від історично-стилістичних, естетично-національних та релігійно-герменевтичних упереджень. Тому у трансформаційних суспільствах виправдане природне дозрівання ідеології та використання для цього міжнародного права, національних правових реформ і розвитку гуманітарно-соціальних наук, але не партійне протистояння, що має бути обмежене окремим законом, який контролює національний етос-ідею (аналогію права і відповідний патос). Західна християнська

Церква, як завжди, першою усвідомила потребу нового культурного грунту для ідеологічної рівноваги суспільства. Папа Бенедикт XVI зрівняв канонічність двох історичних літургій Церкви: потридентської, на основі латини, та новітньої (після Vaticanum II), на основі національних мов. Відповідно Церква знову очолила організацію масового діалогу на всіх рівнях суспільства і через парафіян – в самих державних інститутах (див. розд. 3). Екуменічний рух християнських Церков має враховувати і використовувати такі природні політичні процеси задля якомога повнішої актуалізації церковних прахаризм як духовної консолідуючої сили суспільства. Так діє зворотній зв'язок між Церквою та суспільством, головне завдання держави в якому – не заважати.

Тому національні конституції мають синтезувати національну дедукцію права з аналогією міжнародного права. У праві ЄС відповідним механізмом постає доктрина прямої дії з її перетином "вертикалі" і "горизонталі" юридичної дії, що є оберегом національних етосів-ідей, патосу і відповідних етосів-стилів.

Отже, обидві оптимізуючі підфункції політичного виховання[60] можна звести до синтезу як телеології політичних програм: етос-ідея – морально-релігійний патос – економіка – моральна субсидіарність суспільства. Це теоретична формула суб'єктивно-об'єктивної єдности соціально-політичної дії – етосу-стилю. Це перспектива теології політики, тобто теорії метафізичних цінностей істини, блага й краси у дієвій історичній співпраці духу і генетики людини у праґматичній організації суспільства. Теологія політики передбачає однорідну та органічну концепцію пізнання (за Іваном-Павлом II), погляд на народ як на моральний імператив політика. Тільки такий моральний імператив дає право реальної суверенности і можливість розробляти метатеорії аналізу політики.

ПРИМІТКИ:

[1] Иоанн-Павел II. Вера и разум. – К.:Издательство Францисканцев, 1999. – С. 117; 119.

[2] Під суверенністю західна цивілізація розуміє право й можливості особи чи групи виносити політичні рішення в кризовій ситуації; вона є формою

розвитку правових норм, прецедентним, духовно-раціональним принципом права.

[3] Натомість у наукових журналах Російської Федерації можна зустріти ностальгію за обмеженням суб'єктивного права, у тому числі через державний реєстр і контроль нетрадиційних релігійних організацій. Наголошуючи на державному статусі однієї традиційної релігії, ідеологічно заангажовані науковці ведуть боротьбу з організаціями, що їх готові без аналізу назвати "сектами". В історії XX століття це вже призводило до переходу більшовицького авторитаризму на рівень новітнього тоталітаризму: контролюється не тільки поведінка, а й думка. (Див. И. Понкин. Традиционные религии: правовой статус. – Свободная мисль, №5, – Москва, 2007. – С. 88-94).

[4] Джероза Л. Церковне право. – Львів: Свічадо, 2001. – С. 19.

[5] "... релігія нейтралізує відцентрові сили страху, збентеження, деморалізації і забезпечує наймогутніші засоби відновлення підваженої солідарности групи та її моральних засад. Коротко кажучи, релігія забезпечує тут перемогу традиції над звичайною неґативною реакцією потривоженого інстинкту." (Див. Malinowski B. Magic, Science and Religion. – Boston, 1948. – P. 33-35. А також дивись міркування К. Ґірца про недоліки функціонального методу в соціальних науках: "Статичний функціоналізм – чи то соціологічного, чи то соціально-психологічного ґатунку – нездатний виокремити цей тип несумісності (між смисловою основою та людським копіюванням соціальної взаємодії. – О. С.), бо він... не може уявити собі, що культурна структура та структура соціальна – це не просто дзеркальні відбитки одна одної, а незалежні (хоча й взаємозалежні) змінні (йдеться про соціальний реалізм. – О. С.). (Ґірц К. Ритуал і соціальні зміни: яванський приклад життя. // Інтерпретація культур. К.: Дух і Літера, 2001. – С. 202).

[6] Ґадамер Г.-Ґ. Істина і метод. Том 1. // Пер. з нім. – К. Юніверс, – 2000. – С. 355-453.

[7] Енциклопедія політичної думки. // Пер. з англ. – К. Дух і Літера,– 2000. – С. 56-58.

[8] Див.: Barion H. Rudalph Sohn und die Grundlegung des Kirchenrechts tiibingen, 1931. — S.26. Хоча, наприклад, Ліберо Джероза вказує на методологічні недоліки цієї теорії: 1) суто формальний розгляд таких комплексних і живих реальностей як віра і Церква; 2) звернення до засновницької волі Христа, який теж волів надати Церкві правової форми. Ці недоліки Джероза пов'язує з розумінням Церкви як societas inaequalis (спільноти невірних), що "суперечить еклезіології II Ватиканського Собору".

[9] Джероза Л. Церковне право ... – С. 28.

[10] Див.: Bertrams W/ Die Eigennatur des Kirchenrechts// Gregorianum 27 (1946) 527-566. Інші твори В. Бертранса подає Л. Джероза у праці: Церковне право / Пер. з нім. – Львів.: Свічадо, 2001 ... – С. 29.

[11] Джероза Л. Церковне право ... – С. 31.

[12] Там само.

[13] Під час виборів президента України в жовтні – листопаді 2004 року саме такої функціональности канонічного права не вистачало опозиційним політикам: основним елементом правового устрою і влади Церкви є не норми, а правові відносини; правові норми мають лише етичне значення, а не зобов'язуюче. Демократична опозиція несвідомо наголошувала метаправовий досвід канонічного права, орієнтуючись на право Об'єднаної Європи. Чинна влада попереднього президента Леоніда Кучми захищала формальність правової норми. Відповідного політичного стилю в народі не існувало, що підтверджувалося правно-політичним маніпулюванням людьми в залежності від того, на якій території України влада чи опозиція мала ідеологічні переваги. Ідеться про те, що метафізична цінність національного, яка полягає у можливості вдосконалювати політичну владу передусім через особистісне й спільнотне самообмеження, менш залежні від юрисдикції, ніж самообмеження групове (етнічне).

[14] Першість у розробці такої точки зору належить Клаусу Моєрсдорфу. Реалістичний (а не формально-номіналістичний) зв'язок між Словом і Таїнством у Церкві полягає в їхній первинності, а не похідності як конструктивних елементів Церкви. Самі ці теологічні засади своєю єдністю творять структуру видимої церкви. Звичаєве право громади, напрацьоване суб'єктивним правом поведінки, що походить від Слова, від звичаєвого права (пор. моральність рішення у державній політиці) постає "живими" нормами права, здатними творити єдність громади та розвиток (динаміку) церковного життя через корекцію формально-позитивних правових норм відповідно до вимог єдности.

[15] Див. Vidal B.J. Sacro, simbolo, Crentivitaю — Mailand, 1992, S. 34; 82-85; А також: Ґірц К. Інтерпретація культур. Вибрані есе / Пер. з анг. – К.: Дух і Літера, 2001.

[16] Джероза. Л. Церковне право ... – С. 35.

[17] Ппринцип спільности виходить із порівняльного аналізу біблійних текстів: Старий Заповіт: Вих. 20, 2-17; Втор.17, 14-20; Єр. 1, 17 і 30, 18; Лев. 20, 2-5; Прип. 1, 3. Новий Заповіт: Мт. 12, 28-34 та 1Ів. 4,7.

[18] Див.: Nestle D. Eleutheria. Studium rum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament. Teil 1 Die Griechen. – Tubingen, 1967.

[19] Джероза Л. Церковне право ... – С.40.

[20] Див.: там само. – С. 43.

[21] LG 25, 3.

[22] LG 2,1.

[23] Джероза Л. Церковне право ... – С.50.

[24] Див.: Bertolino R. Sensus fidei et countune dens le droit de l'eglise// Freiburger Zeitchrift fűr Philosophie und Theologie 33 (1986) 227-243; Gerosa L. Charrisma und Recht, a.a.O., 204-223.

[25] Corecco J. Theologio des Kirehenrechts. Methodologische Ansätre. – Trier, 1980. – S.100.

[26] Джероза Л. Церковне право ... – С.53.

[27] Там само. – С. 52-53.

[28] Патнам Д. Роберт. Творення демократії. Традиції громадської активності в сучасній Італії. – К.: Основи, 2001. – С. 222.

[29] Джероза Л.Церковне право ... – С. 55.

[30] У китайській традиції "вірність" – головна ознака "благородної людини" (авт.).

[31] I. Ratzinger Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortcbestimmung im Pisput der Gegenwart, Einsiedeln. – Freiburg i. Br., – 1993. – S.49.

[32] Джероза Л. Церковне право ... – С. 88.

[33] Smith, Antony D. Natioms and Nationalism in a Global Era. – Cambridge: polity Press, 1995.– P. 20 –24; або: Смит Э.Д. Космополитическая культура //Этнос и политика. Хрестоматия. – Москва: УРАО, 2000.—С. 329-332.

[34] Джероза Л. Церковне право ... – С. 133.

[35] Наприклад, так, як це робили Крістофер Довсон і Кліфорд Ґірц, ідеї яких можуть творити перспективні парадиґми політичного мислення.

[36] Див.: Lanczkowski G. Kult // LThK 2 VI. – S. 659.

[37] Хто Бога бачить, мусить вмерти: пор. Вих. 33, 20. Тобто поза культом не можна розмовляти з Богом.

[38] Кунцлер М. Літургія церкви. – Львів: Свічадо. 2001. – С. 26.

[39] Там само. – С. 29.

[40] Там само. – С. 152.

[41] О.Катрій Ю. Пізнай свій обряд! – Нью-Йорк-Рим: видавництво ОО Василіян; 1982. – С.7.

[42] Гірц К. Інтерпретація культур ... – С. 251.

[43] Там само. – С. 249.

[44] "Символічні взаємозв'язки є передусім між тілом і душею. Людське тіло – це аналогія душі у видимо-тілесному порядку. Якщо і треба було виразити видимим способом те, що таке душа в духовному порядку, то це було б саме людське тіло. Найглибше це передає формулювання anima forma corporis. У тілі душа виявляє себе тілесно, як у своєму живому "символі" (Guardini R. Liturgische Bildung, Versuche, Rothenteis am Main, 1923 - S. 22; цитата за Кунцлером М. Літургія Церкви. ... – С. 148).

[45] Ідеалізм мови є стильовим, історичним, тому "історія" передує "дії" в назві терміну "історично-дієвий ідеалізм мови". Синкретичний ідеалізм свідомості, завдяки вольовій інтенціональній дії, використовує стиль мови. Інтенціональна дія передує історичному стилю мови. Звідси у терміні "дієво-історична свідомість" – "дія" використовує "історію", людина є ініціатором діалогу зі світом.

[46] Guardini R.Liturgische Bildung, Versuche, Rothenteis am Main, 1923 - S. 22; цитата за Кунцлером М. Літургія Церкви. ... – С. 163.

[47] Див.: Adam A.Grundri, B Liturgie, Freibug – Basel – Wien, 1992.– S. 67 і далі. А також: Kaczynski R. (вид) Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicfe, vol. I: 1963-1973. –Torino, 1976. – P. 1200 -1242.

[48] Енциклопедія політичної думки. /Пер. з англ.. – К. Дух і Літера, 2000. – С. 58 і далі.

[49] Тамтам А. Право Європейського Союзу../Пер. з англ. – К.: Абрис, 1998 (Будапешт: COLPI/OSI, 1998). – С. 14.

[50] Там само. – С. 17.

[51] Там само. – С. 19.

[52] Див. нижче: зміст неписаних (традиційних) принципів права ЄС, пункт 5.

[53] Тамтам А. Право Європейського Союзу. /Пер. з англ. – К.: Абрис, 1998 (Будапешт: COLPI/OSI, 1998). – С. 21-22.

[54] Там само. – С. 61.

[55] Там само. – С. 83-94.

[56] Не слід плутати загальні принципи права з основними принципами права ЄС, що закладено в Договорі про ЄС (принцип вільного руху товарів та людей, заборона дискримінації (ст. 119 (ЄС)), національний принцип (ст. 6 (ЄС)). Загальні принципи права становлять неписане право ЄС. (Тамтам А. Право Європейського Союзу. – С. 83)

[57] Тамтам А. Право Європейського Союзу. – С. 84-85.

[58] Там само. – С. 89.

[59] Тамтам А. Право Європейського Союзу. – С. 91: "У Союзі мають поважатися основні права, оскільки вони ґарантуються Європейською конвенцією щодо захисту прав людини і основних свобод, підписаною в Римі 4 листопада 1950 р., і які походять від спільних конституційних традицій країн ЄС як загальні принципи прав ЄС (тобто неписані принципи. – О. С.).

[60] Церква як організаційний патос національної спільноти через принципи метаправової леґітимности та співдія загальних (неписаних) принципів права sui generis ЄС.

Розділ 6

СУБ'ЄКТИВНО-ОБ'ЄКТИВНИЙ ФАКТОР У ПОЛІТИЦІ ТА ЕТАПИ АНАЛІЗУ

Якщо зворотній зв'язок між Церквою та політичним суспільством починається з самопізнання (метафізики, раціональної евристичности), то постає також проблема зворотньої мотивації політичного процесу, від традиції Церкви у зв'язку із соціальними ідеями. У відповідних гуманітарних і теологічних дослідженнях виявляється міра метаправової свідомости народу різних епох.[1] Тобто виявляється, як семантика суб'єктивного права через політичну дію актуалізує національну дієво-історичну (етно-релігійну) свідомість в історичній формі епістемічного факту, що є вищим за закон. Дієво-історична свідомість народу як інтенціональна форма політичної суверенности формує відповідну культуру діалогу і практичних комунікацій політичного процесу, етос-стиль. Теологія політики як синтез метаправових принципів Церкви і неписаних принципів міжнародного права досліджує методологію і методичний механізм корекції глобалістичних процесів зближення ментального на потребу кожного народу. Метафізичні цінності народу відкривають його на міжнародну правову практику.

Жозеф де Местр (1753-1821) вважав, що справжні конституції не створюються спеціально законодавцями, а "народжуються і ростуть у таємничій глибині життя"[2].

Усвідомлення цього морально-релігійного патосу (який походить від етосу-ідеї народу) вважалося де Местром "духом нації", функцією національної політики, що дозволяє творити адекватний аналіз політичних процесів, тобто формулювання проблеми та її розв'язання у законодавчих актах (насамперед у

Конституції) шляхом перманентних правових і нормативних реформ. "Дух нації", за де Местром, і національний етос-ідея вказують на нормативні реформи, тобто на морально-правову традицію народу, що несе в собі реальну прґностичну функцію для соціально-політичних наук.

Саме так ми розуміємо дослідників політичного аналізу Девіда Л. Веймера та Ейдена Р. Вайнінґа, які пишуть: "...розумний підхід до професійної етики для політичних експертів міг би звестися до визнання відповідальности перед клієнтом і аналітичної чесности щодо цінностей, які належать до загальної ієрархії цінностей і керують моральною поведінкою.

Замість очікувати етичного кодексу, ми, можливо, повинні ... працювати на те, щоб створити обличчя.... політичного експерта..., підтримувати демократичні процеси за приписами нашої конституції і сприяти аналітичній та особистій чесності. Такі цінності в етичних міркуваннях взагалі повинні стояти вище від відповідальности перед клієнтом. Проте ми повинні виявляти велику терпимість до того, як наші клієнти воліють розв'язувати важкі конфлікти цінностей, і досить скромно ставитись до сили передбачень у нашому аналізі." [3]

§ 6.1. Стилістика й метафізика в політиці.

Пам'ятаючи про те, що "модальність" як наукова категорія семантично містить у собі ставлення людини до світу через мову, розуміємо зазначені вище висловлювання як структурну мотивацію політичного, тобто фундамент аналітичної чесноти (як ідеальний рух-дію, інтенцію, від синхронічно-модальної до діахронічно-модальної парадиґми дієво-історичної свідомости, від мовного історично-дієвого ідеалізму до синкретичного ідеалізму дієво-історичної свідомості народу). Цей процес називаємо соціальним діалогом еліт.

Нестачу генетичного етнокультурного динамізму народу не можна надолужити лише економічним фактором. Останній історично є наслідком церковно-релігійного фактору як синтезу духовних символів. Без спільнотної динаміки таїнств традиційної Церкви, і відповідно без історичної динаміки національних

культурно-політичних символів у контексті права, не тільки економіка, а й ідеологія є інструментом руйнації, а не розбудови життя. Сама по собі економіка соціально не є формуючою (К. Шмітт). Вона завжди є природним наслідком правової символіки народу або владного клану, не пов'язаного генетично і духовно з народом, яким керує. Формують соціум принципи життя, норми ставлення, політичні тропи, ментальність. Але визначає принципи життя свідомість, соціальна просодія як норми права, що походять із релігійної традиції.

Без історії літургії та права народу (без "таємничої глибини життя") політиці майбутнього не обійтися. Прорив із тривимірного усвідомлення політичної влади (відкритої, прихованої та трансцендентальної, або такої, що нав'язує не властиву народу ідеологію), без інтеграції синкретичних аналогічних контекстів права та аналітичної дедукції (інтенціональної культури) неможливий. Отже, символічно-правова інтеграція є основою політичного процесу. Сама ж інтенціональна культура традиційно без релігійної дидактики Церкви не формується. Церковна дидактика є не теорією, а практикою. К. Ґірц сприймав усю релігійну систему як "практичну науку". Але практичність релігії, здається, пов'язана лише з культом, традиційним символом справедливости, незалежно від типу релігії – природної, метафізичної чи релігії Об'явлення.

Останній фактор пояснює здатність християнства увібрати в синтез дедукції та аналогії всю історію релігії й пояснити її через Слово і дію в літургії вертикально, парадиґматично. Історія науки складається також із епістемологічних парадиґм, які усвідомлюються як межі раціонального осягнення людиною історичної епохи.

Парадиґма як вертикаль – це епістемічний факт раціональних меж доби, релігійна свідомість, теологія історії. Це єдиний факт соціальної свідомости, що є аксіомою для права і джерелом реформи нормотворення. Парадиґма як горизонталь – епістемологічний факт, джерело реформи права, філософія історії. Реалістична інтеґрація теології та філософії історії відбувається в національному етосі-ідеї через метаправову дійсність. Гуманітарна і соціальна наука, довіряючи теології, здатна виявляти міру

метаправової свідомости народу різних епох. Тобто виявляти міру леґітимности актуальної влади (спільнота, свобода, традиція) не за правилами статистики, похибки яких демонструють лише політичні упередження мас, оскільки самі похибки – це винятки із правил, окремі люди, що наближаються до усвідомлення народної правди.

Розглядаємо таку духовно-раціональну можливість соціального аналізу як критику "критичного реалізму" Ієна Барбура. Принаймні, "критичний реалізм" не є принциповим методом, подібним до реалізму. В теології процесу багаторівневість свідомости людини, в якій дедукція зустрічається з аналогією, залишає відкритими можливості для раціональности людини (історія космосу від елементарних часток до Христа і далі – для інших релігійних традицій[4]). Це редукція Розуму й Віри на користь Розуму. Але релігія, мораль і право у спільноті користуються розумом лише як інструментом рівноваги. Logos – це не лише Слово. В основі Logos(у) – Любов. Релігійна спільнота є формою Любови. Знання – лише інструмент, не обов'язковий для миру і спасіння душі. Тому метаправова дійсність постає на трьох раціональних принципах – спільноті, свободі і зв'язку віри. Тільки в телеології спільноти відбувається синтез дедукції та аналогії завдяки літургії та прахаризмі через синкретичний ідеалізм свідомости людини, який виконує функцію передрефлективної свідомости віри. Це – інтуїція образу світу як міра особистої інтенції, міра власної благости, правдивости і краси.

Дослідження правових норм, виконане в рамках ООН, як було зазначено у розділі 3, надало правовим нормам-цілям національних конституцій (телеології національної спільноти) провідного, реґулятивного значення.

Отже, традиційна метаправова свідомість та пов'язані з нею ідеології, зобов'язані пояснювати норми конституції і не більше (поняття, цілі, принципи, реґулятори), з одного боку, та мотиваційна структура влади й власности громадянського суспільства – з іншого, утворюють методологію двовекторного аналізу, який накладається на двовекторність національної конституції (свобода й зобов'язання). Остання має доцентровий вектор естетики права (закону) і відцентровий – етики права

(норми). Тобто конституція вербалізує (подібно до містаґогії в Церкві) єдність зобов'язання й свободи як семантику кожного з трьох принципів леґітимности метаправової дійсности – спільноти, свободи, зв'язку віри. Двовекторний аналіз державної політики пояснює мотиваційну структуру ресурсів влади: синтез політичного факту або відмова від нього з огляду на міру особистої благости, правдивости і краси прагнення добра та ініціативи й самодіяльности як ознак професіоналізму. Це означає, що інтеґрація політичного стилю і метафізичних цінностей в політиці пом'якшує історичну необхідність ідеології через правові реформи.

Зазначена мотивація ресурсів влади вибудовує у політичному процесі адекватність певному часу й місцю дій (чину), тобто знімає конфліктні ситуації в політиці та сприяє субсидіарності влади як формі політичної компліментарности (наприклад, міра правової, але не ідеологічної довіри між більшістю та меншістю в парламенті). Оскільки політичний аналіз структурно-мотиваційно складається з аналізу проблеми та аналізу її розв'язання, можна вдатися до моделі, під яку підпадають *загальні неписані принципи права ЄС,* припципи як мотиви другої підфункції оптимізації в контексті символічно-правової інтеґрації політичної свідомости (етосу-ідеї). Йдеться про конституційно-юридичну оптимізацію влади (загальні принципи 2 й 4, семантика політичного процесу) та оптимізацію політичного керування (загальні принципи 1 і 3, структура політичного режиму).

Із загальних принципів права ЄС виникає герменевтичне коло:

4 об'єктивність – суб'єктивність

3 влада – керування (владні повноваження)

2 діахронічна модальність – синхронічна модальність

1 ідеали (етос-ідея) – етос-стиль (синтез філософії і теології історії через принципи леґітимности метаправової дійсности).

2 етика – естетика (ґносеологія)

3 церковна літургія (синкретичний ідеалізм свідомости) – моральна субсидіарність (просодія життєвих принципів як норм права: індивід – спільнота).

4 сопричастя і прахаризма – організаційна субсидіарність.

Принцип кола виявляється в тому, що контекст для екзистенційних питань лівого ряду актуалізується лише через контекст феноменологічних питань правого ряду. Завдяки герменевтичному колу, яке на рівні "сопричастя – субсидіарність", розкривається на церковну традицію, ми отримуємо можливість поглибити завдання Веймера і Вайнінґа щодо морального обличчя політичного аналітика. А саме: застосувати два важливі інструменти – інтенціональну теорію культури та герменевтику політичного мислення.

Те, що Веймер і Вайнінґ називають "етичним" чи "моральним" обличчям політичного аналітика, починається з передрефлективного етапу інтенціональної культури як самоаналізу (інтуїції образу світу) та з герменевтики політичного як мета аналізу (теології спільности у формі синтезу аналогії та дедукції), що є полюсами реальної єдности світу – суб'єктивним та об'єктивним.

Враховуючи докази апріорности релігійного як Морального часу в мисленні (у тому числі і Кантові докази), є сенс починати будь-який політичний аналіз з ідеалів особи-індивіда, спільноти-колективу, народу-групи. З ідей, які формуються традицією, мовним і політичним стилем, історією, і саме в єдності етичного та естетичного (конституційної двовекторности обов'язку-закону та норма-свободи) постають метафізичними, сталими в часі, позаісторичними. Політичний стиль є апостеріорним мовному стилю. При європейських монархічних дворах минулого традиція розмовляти не мовою свого народу мала подвійну мотивацію: естетичне протиставлення еліти як історичне право на владу та етичне протиставлення народу як патос культурної та правової спільности європейських монархів. Коли монархи почали позбуватися голів на плахах, мотивація влади стала мінятися в бік наповнення парламентів "третім станом" – демократичною буржуазією.

Античність відтіснила Церкву і наголосила історично нове природне право (колишнє римське) як нову естетичну мотивацію, здатну до розвитку. Національні діалекти через напрацювання літературного стилю і, відповідно, нового історично-дієвого ідеалізму вплинули на етичну мотивацію влади, на дієво-

історичну (етнорелігійну) свідомість: набуте Церквою на ґрунті Об'явлення суспільне знання отримало значення ідеалу, підвладного самій людині, значення етосу-ідеї. Власне тому герменевтичне коло політичного мислення повертає метод політичного аналізу до церковного вектору, оприявнює потребу розкритися на церковну традицію як апріорні принципи метаправової легітимности.

Отже, рух аналітичної думки в теології політики має починатися з центру герменевтичного кола "етос-ідея – етос-стиль" і формувати двовекторну динаміку свідомости як соціальну культуру і морально-релігійний патос в динаміці соціального розвитку через опозиційну напругу між передрефлективним і рефлективним етапами інтенційної дії.

I. 1. Дієво-історичний (етнорелігійний) динамізм**:** політичний етос-стиль (особливості політичних течій народу як наслідок діахронічної модальности в національній історії ментальностей) – естетика права (доцентровий вектор конституції, зобов'язання, статика літургії) – аналогія норм права в конституції – метаправові принципи легітимности, інтегровані в загальні неписані принципи міжнародного права ЄС що визначають

2. Морально-релігійний патос: ідеали (метафізика особи) – традиційна етика (відцентровий вектор конституції, свобода, динаміка літургійних таїнств) – містаґоґія літургії – сопричастя як аналогічні контексти права в інтроверсії(неписані принципи права ЄС).

II. 1. Дієво-історичний (етнорелігійний) динамізм**:** етос-стиль як традиція історичного права (його повноти) – синхронічна модальність (синхронічно-модальний релігійний тип суспільства як історія ментальностей народу) – міра суверенности народу (семантика суб'єктивного права), що визначає

2. Морально-релігійний патос: телеологія спільноти – діахронічна модальність (релігійний тип провідних етносів народу) – структура влади (мотиваційна структура політичних ресурсів, або факт, прагнення, рішення) – об'єктивність як державне право (рівновага між особою та інститутом щодо конституційного принципу у порівнянні з неписаними принципами права ЄС).

Далі постає необхідність синтезу векторів динаміки й патосу політичної свідомости як фундаменту бінарного принципу політичного (індивідуалізації та соціалізації).

Такий синтез методично можна представити у формі спільного для обох векторів переліку питань:

1. Як політичний стиль (програми і дія) відповідають естетиці (законам) державного права і містаґогії (церковного буття).
2. Які семантичні елементи синхронічної модальности руйнують релігійні типи свідомости в діахронічній модальності.
3. Характер взаємодії суб'єктивного позитивного права (метаправових принципів) з метафізичними цінностями народу (з типами синхронічної та діахронічної модальностей дієво-історичної свідомости).
4. Відповідність інституційної естетико-мотиваційної структури влади (юриспруденції) морально-релігійному патосу національної спільноти.
5. Характер політичного режиму (методів політичного керування) в залежності від практичної міри рівноваги конституційного принципу щодо особи та інституту.

Синтез політичної динаміки й патосу народу в зазначених п'яти питаннях постає теологічним аналізом політичної свідомости на перехресті історичного і Морального Часу й Простору, а отже виявляє апріорність свободи людини. Раціональним центром тут постає спільнота, свобода і традиція. Спільнота керується дедуктивним мисленням права і прахаризмою. Традиція (літургія, зв'язок віри) – відповідають за метаправову свідомість, телеологію права. Так постають мета правові принципи канонічного права, що через спільноту інтегруються в загальні принципи права ЄС.

Скористаймося типовою схемою аналітичного методу: збір інформації – аналіз проблеми – аналіз розв'язання – комунікація (надання клієнтові корисної поради).[5]

Якщо порівняти цю схему з мотивацією нашого дослідження, то можна помітити суттєві аналогії. Збір інформації відповідає пошуку цінностей, концепції та методів. Аналіз проблеми має відбуватися в контексті політизації і деполітизації відповідних цінностей. Аналіз

розв'язання є безпосередньою перспективою політичної компліментарности. Комунікація постає самим політичним методом, що ми його рекомендуємо клієнтові як конкретний спосіб інституційної, соціальної, економічної тощо політики.

Отже, наше дослідження покликане ввести в конкретний політичний аналіз метафізичний, епістемологічний та ґносеологічний фактори політичного буття в синтезі (див. п'ять питань вище).

Відповідно до такої мети побудуємо хід методологічного конструювання. Збір інформації про динаміку й патос політичної свідомости особи, спільноти, групи є власне самоаналізом (метафізикою), оскільки дозволяє з'ясувати власні ідеологічні мотиви аналізу (історичні, естетичні та герменевтичні упередження), тобто, що нам здається важливим, а що – ні. Так політична герменевтика у функції метааналізу може озброїти аналітика методикою можливих помилок під час аналізу власної інтенціональної культури.[6]

Подальший тематичний аналіз щодо динаміки й патосу політичної свідомости народу вимагає використання ряду евристичних і трансцендентального методів як єдности суб'єктивного й об'єктивного, історії та метафізичних цінностей, онтології та метафізики, ґносеології та епістемології.

§ 6.2. Етапи аналізу.

Розглядаючи (слідом за Веймером і Вайнінґом) синтаґматику як "лінійне" мислення, а парадиґматику – як "нелінейне", ми передусім вивели п'ять синтезованих питань, на які можна відповісти тільки у структурній єдності "лінійного" і "нелінійного". Веймер і Вайнінґ описують таку можливість практично, без дефініцій синтезу. Із цим підходом можна погодитися хоча б тому, що кожна політична проблема вимагає власної форми синтезу синтаґматичного й парадиґматичного в процесі аналізу. Проте теорія інтенціональної культури дає можливість враховувати різні світоглядні (метафізичні) підходи для розв'язання політичних проблем, *підходи, що політичний етос приводять до компліментарного методу (субсидіарности влади)*.

Знаковий динамізм церковного таїнства стримує непомірні темпи технологічної цивілізації на користь духовности, тобто людяности (суб'єктивного права). Цей факт постає в історії благом для людства в цілому. Саме тому усунення Церкви із суспільного життя завжди потребує заміни, а держава, окрім насильства, не може запропонувати жодних інших форм. На жаль, через історичну боротьбу з Церквою людство досі не усвідомило, що релігії Об'явлення не покликані щось принципово змінити в онтології людини. Відповідно метафізика етнотрадиції нічого не відкриває, а тільки поглиблює вже відоме. *Релігія й метафізика покликані зберегти людство від самознищення, допомогти йому, інакше вийде, що релігія й метафізика зберігають себе, зберегти себе як найвищу цінність створеного світу.* У цьому контексті ієрархія цінностей людини є центральною проблемою теології і філософії політики. Що, до речі, зумовлює методологічну єдність останніх.

З огляду на цю єдність ми можемо з'ясувати взаємодію стилістики й метафізики політичного відповідно до проблематики, зведеної нами умовно-аналітично (методологічно) у п'ять тем. Пропонуємо наступну схему методологічного конструювання.[7]

І етап.

1. Як політичний стиль (програми і дія) відповідає естетиці державного (об'єктивного) права і локальній містаґорії церковної літурґії?

Починаємо політичний аналіз з національної конституції, структура і зміст якої дає можливість з'ясувати переваги певних діахронічних релігійно-правових типів політичної свідомости народу: опозиції–конкордації–синтезу–контрадикції–реформізму. Слід пам'ятати, що кожна етнічна традиція містить принцип однотипности, а національна – відповідно сполучає типи свідомости.

Визначені типи свідомости і конкретні формулювання конституції, які ілюструють ці типи, порівнюємо за допомогою певної містаґогії зі структурою та змістом церковної літургії (її історичних містаґогій). Наприклад, загальною методологічною рисою постає те, що в містаґоґіях східних християнських Церков наголошується статика літургійного символізму (більшою мірою в православних

і меншою мірою – в греко-католицьких), а в західній (католицькій) християнській Церкві наголошується знаковий динамізм церковного таїнства. Засобами того чи іншого акценту постають культ, обряд і календарний рік церковних свят. Як наслідок, християнський Схід міцно прив'язаний історично до культури (чим далі на Схід, тим більше). З посиланням на Вселенські Собори, це виправдовується Церквами у понятті "канонічної території", але без урахування факту приналежности Святої Землі (Єрусалима) цілому християнському світові, що вказує на ідеологічну редукцію поняття святости локальної ("канонічної") території. На рівні антропології цей факт доводить вторинність культури, а отже політики, щодо релігії. Водночас літургія протестантських Церков, що сполучається з редукованою кількістю таїнств, максимально звільняє на рівні психології культурологічний контекст релігії, завдяки чому стирається межа між профанним і сакральним, що й постало духовним ґрунтом технологічної цивілізації та її сучасних ґлобалізаційних проблем. Останнє в нових формах культивує протистояння людства як реальний наслідок культурологічного жонглювання у протестантському світі знаковим динамізмом таїнств.

Повернення в суспільство й етико-естетичний розвиток (відповідно до Морального часу) літургії, таїнств і церковних свят сьогодні неможливий без вільного розвитку національного права. У країнах, де тривалий час Церква переслідувалася, розвиток права національного може забезпечити лише право міжнародне, пов'язане з особливостями Морального Часу. Тому етика міжнародного права функціонально доповнює історично послаблений етико-естетичний синкретизм місцевої Церкви. Твориться правова ситуація sui generis за допомогою тих самих загальних неписаних принципів, які забезпечують відповідний статус права ЄС.

Літургійна і правова творчість забезпечується в суспільстві насамперед теологічними і правовими спеціалізаціями.[8] І саме на цих спеціалізаціях тримається традиція пошанування прав людини в сучасній цивілізації.

Тому *першому, зазначеному вище питанню щодо методики політичного аналізу відповідає принцип прав людини як ґносео-*

логічно найзагальніший і пов'язаний з онтологічним змістом народу. Так перше питання щодо методики готує ґрунт для формулювання проблеми політичного стилю нації через загальний характер зв'язку церковної літургії, права sui generis та етнополітичних цінностей (етосу-стилю). Знання природного політичного стилю нації – єдина можливість творити владу як добровільне об'єднання людей, як сопричастя, як консолідацію свідомости, тобто власне auctoritas, джерела природної ідеології.

2. Які семантичні елементи синхронічної модальности руйнують релігійні типи свідомости діахронічної модальности? Відповідь на друге питання щодо методики допомагає нейтралізувати історичні упередження політичних ідеологій на шляху консолідації свідомости auctoritas.

Основні характеристики діахронічної модальности ми синтезували в розділі 4. Ми дійшли висновку, що тільки в Церкві такі психологічні феномени як персоналізм та націоналізм не заперечують один одний (св. Тома Аквінський). Із цього випливає висновок, що відповідний тип свідомости послідовно зберігає етногенетичну пам'ять етосу як досвід революційних та еволюційних соціальних відносин на користь еволюції (св. Авґустин). Водночас особистісно-колективна модальна синхронічна формула постає на кожному історичному зрізі часу механізмом переходу синтезу релігійно-правових типів національної свідомости у відповідні політичні типи інституційно-організаційно та конституційно-ідеологічно. Єдність інституту і свідомости правно-політично можна спостерігати лише в Церкві (наприклад, на таку єдність спрямована ціла прахаризматична мотивація communio). Якщо структуру communio описати за допомогою тропів і просодики (що їх антрополог Ґірц пропонує для опису етнополітичного етосу), можна, порівнюючи мотивації communio і політичного етосу (проґрам і дій), з'ясувати розрив між світоглядом народу і політикою влади через інституційно-організаційні (конституційні принципи) та інституційно-ідеологічні характеристики програми і дії, що передбачаються п'ятим загальним принципом права ЄС (єдність слова і чину).

Наслідком такого порівняння стає можливість аналізу шляхів наближення політичних ідеологій та державних інститутів до

метафізичних цінностей національного (до дієво-історичного, тобто традиційного світогляду).

Такі характеристики церковної традиції як увага до особи та неможливість субстантивації ідей (як знаковий динамізм таїнства)[9] приводять до висновку, що особа не бере участи в субстантивації традицій Церкви, але виявляє цю традицію вже актуалізованою в Моральному Часі, субстантивує літургійно в містаґоґіях як описах місії справедливости народу серед інших. Так стає можливою нейтралізація історичних упереджень особи в процесі духовної динаміки церковних таїнств.

Саме в цьому моменті криється програмний популізм політичних партій, насамперед авторитарно-тоталітарних. Політичний популізм – це не що інше, як духовне прагнення повної соціальної гармонії, що можливо відчути (хоча і редуковано) лише в Церкві. Тут криється також джерело політичного інтересу до релігійно-ідеологічних сурогатів, особливо в партіях фашистського та комуністичного спрямувань. Адже саме ці партії у XX ст. вдосконалили методи переслідування Церков.

Отже, чим політично корисний динамізм церковного таїнства? Насамперед можливістю природної нейтралізації наслідків "реформування психіки", яку згадані партії у XX ст. поставили на наукову основу. Американський психіатор Р. Ліфтон назвав цей процес "реформуванням мислення". Ліфтон виявив вісім психологічних параметрів, які використовуються також і сьогодні державами та політичними силами як інструменти "обробки" психіки: контроль над оточенням, містична маніпуляція, вимога ідеологічної та політичної чистоти, культ "сповіді", "священне знання", ідеологічно забарвлена лексика, доктрина понад особу, право на існування. Сун-Цзи, Платон і Макіавеллі в різні часи по-різному намагалися посилити phronesis ("суспільне благо") подібними психологічними важелями політики.

Знаковий динамізм церковного таїнства захищає статику літургійного символізму від ідеологічної редукції і тому з успіхом нейтралізує виявлені Ліфтоном психологічні характеристики ідеологічних маніпуляцій влади.

Як наслідок, можна, наприклад, поєднати непоєднуване: "націоналізм і персоналізм, чи революційний та еволюційний

шлях розвитку суспільства, що давні греки й називали словом phronesis.

Так друге питання методики забезпечує другий загальний принцип права ЄС як sui generis – *права на інституційний самозахист*. Характер взаємодії між синхронічною та діахронічною модальностями політичної свідомости нації виявляє естетичні, або методичні, упередження еліти в момент політичного аналізу. Тобто етична рефлексія, що народжується не з конкретної історико-політичної дії державного чи суспільного інституту захисту, а з традиційної моральности, чітко протиставляє естетичну якість життя (право) етичній меті (інтенціональності) етнополітичної традиції. Так народжується суверенітет особи, спільноти-колективу й народу, тобто право й можливість доленосного політичного рішення в кризові моменти народного буття.

3. Як об'єктивна міра інституційного самозахисту методично пов'язана з характером взаємодії між суб'єктивним позитивним правом та метафізикою (самопізнанням) особи, спільноти, народу?

Церква надає суспільству в цьому моменті незамінну послугу: знаковий динамізм таїнства утворює характер зв'язку між символічною статикою літургії та святами церковного року. Цей зв'язок полягає у вихованні просодики і тропів, відчуття картини світу і міри цього відчуття, норм права і законів, тобто церковного етосу-стилю, який історично постає ґрунтом етосу етнополітичного. Так зв'язок таїнств, літургії і календарного ритму життя Церкви впливає на етнополітичні цінності в напрямі збільшення (розширення й поглиблення) їхнього семантичного обсягу. Тобто змінюється якість життєвих цінностей кожної особи, причетної до Церкви, де інституційно організоване навчання (катехізація) інструментально пояснює вплив Церкви на якість цінностей, витлумачуючи методично просодію, просодику і тропи церковної літургії (норми і закони канонічного права, динамфка яких народжується в живих комунікаціях спільности і літургійній мові).

Тут маємо початок формування політичного стилю народу, однозначно підпорядкованого праву. А правова форма sui generis

онтологічно покликана до врівноваження національного й міжнародного права в контексті свободи релігії, особистого сумління та переконань як найвищого духовного рівня єдности об'єктивного із суб'єктивним (принципів легітимности метаправової дійсности).

Саме особа й спільнота, захищені знаковим динамізмом таїнств від ідеологічної редукції власних життєвих цінностей, здатні завдяки Церкві берегти традиційні цінності народу, незалежно від дії державного конституційного принципу, формально-правової свободи релігії, сумління та переконань. Без Церкви держава і суспільство стають в опозицію. Історично нові політичні опозиції вперше виявив Шарль Монтеск'є, тобто першим помітив те, що за його часів уже стало соціально-культурним феноменом. Цей феномен також став причиною руйнування культурного поліфонізму західних націй (на Сході це пов'язано з непорушністю літургійної і культової статики й метафізики самих Церков, які політично сприймалися як державні інститути). Це пояснює, чому, наприклад, в Росії метафізику розуміють як історичне джерело ідеології.

Відповідно нівеляція культурного поліфонізму (символічно-правової інтеґрації) впливала на характер політичного наслідування (технологій), порядку як ритуалу, традиції авторитету та формату уяви про універсальність влади. Коли культ і ритуал як найбільш сталі символи вищої справедливости втрачають культурну відкритість на релігійні культи й ритуали інших народів, народ духовно вклоняється ідолам, тобто обирає культуру, а не Істину.

Так властивість церковного communio як sequelo Христа (наслідування –перша властивість communio) зустрічається в динаміці таїнства з характером свідомости культурного і політичного наслідування, відновлюючи поліфонізм культури і ціннісну сталість політичного. З цього випливає неписаний принцип правової визначености, який політично зумовлює передбачуваність етосу влади і громадян, як мінімум, – у контексті права.

Отже, визначення природного політичного стилю народу за допомогою першого і третього методичних питань допомагає

визначити характер історичних упереджень еліти в конкретний момент політичного аналізу.

4. Коли ми переходимо з рівня політичної свідомости особи та спільноти на рівень групи (етносу чи нації), надзвичайно важливою постає відповідність інституційної (естетичної, законодавчої) структури влади у морально-релігійній (етичній) традиції (останню було описано в другому і третьому методичних питаннях).

У цій реляції актуалізується загальний принцип права ЄС як sui generis у формі пропорційности права, або аналітично – у формі адекватности політичних рішень. Тобто не слід примушувати як особу й колектив, так і групу (націю) до значних зобов'язань заради того, що не має великого значення для інших або для всіх громадян нації.

Тільки тут стає зрозумілим, чому естетичний принцип пропорційности права безпосередньо залежить від етики морально-релігійної традиції. Цей момент є центром творення рівноваги права sui generis з естетикою (юрисдикцією) національного та етикою міжнародного права.

Рівновага естетичного та етичного у праві sui generis виявляє політичну місію (завдання) нації серед інших країн регіону та світу. Отже, право sui generis найкраще протистоїть проблемам глобалізації політики завдяки категоріальному змісту поняття "братерства". Держава-нація, виявляючи компліментарність до власного народу – етносу, відкривається на інші нації ментально, самообмежуючись у праві.

Як найвищу політичну форму адекватности інституційного й морально-релігійного можна розглядати, наприклад, одно- і двопалатний національний парламент. Раніше ми пояснювали зв'язок такої політичної форми з історичною незалежністю традицій релігії, права й політики, що й сформувало тернарний принцип політичної свідомости (релігія—право—нація). Незалежність Церкви і незалежність права (тобто моральний самоконтроль юрисдикції) – основні мотиви формування політичної традиції Західної та Центральної Європи. В Україні ця традиція лише редукована, але не знищена. Звідси – всі сучасні проблеми політичної реформи. Проте історичної альтернативи сьогодні не

видно. Будь-який інший шлях веде до зникнення українства як феномену взагалі. Відновити повноту західної традиції в Україні важко, але можливо. Насамперед свідомість цього переважає в народі (хоча останнього факту замало, оскільки в історії охлократичні держави, які репродукують некомпетентні еліти, неможливі як за Божим, так і за людським законами).

Відповідно і традиція двопалатного парламенту має поступово народжуватися з бажання економічної, політичної та культурної еліти врівноважити етно-вольові опозиції політичного народу на всіх рівнях соціального розвитку: культурно-філософському, що виявляє історичний характер політизації релігійности; економічному, що визначає актуальні акценти в захисті етнорелігійних прав; соціологічному, що з'ясовує чутливість політики до плюралізму релігійної культури; правовому, що демонструє залежність правової свободи релігії в суспільстві від легітимности влади як захисника етнонаціональних інтересів; і зрештою, на церковно-теологічному рівні, що розкриває проблеми суспільної толерації, які криються в традиції теологічного дискурсу тієї чи іншої Церкви та в її літургійно-обрядовій практиці. Така парадигма формує поняття дієво-історичного (етнорелігійного) прагматизму: лише історично і через зв'язок політичної та церковної влад можна узагальнити факти сучасної екзистенційної опозиції етносів (ствердження індивідуально-групової свободи), в якій і виявляється, власне, універсальність влади як етнорелігійний екзистенційний прагматизм – функція, що універсалізує владний принцип (auctoritas) у контексті єдности ідеологій та інститутів з традиціями Церкви.

Усі зазначені рівні водночас є інтересами, які відбивають волю виборців у нижніх палатах парламентів (на пропорційній основі). Твориться влада народу (potestas in populo). Реальне політичне життя природно творить її дисбаланс, або плюралізм позицій. Плюралізм, можливість професійно його виявити і сформулювати, є стратегічною функцією нижніх палат. Далі правно-політичний процес переходить до верхньої палати.

Верхня палата (auctoritas in senatu) покликана творити рівновагу, компліментарність, взаємозамінність інтересів нижньої палати. Неспроможність сенаторів до такої компліментарної

співпраці з нижньою палатою, зосередженість їх переважно на адміністративно-економічних інтересах регіонів є загальним місцем більшости сучасних політично плюралістичних суспільств. А це викликає зрозумілий острах у представників різних етнокультурних орієнтацій (непевність влади in populo). Штучне введення верхньої палати автоматично в таких умовах посилює контроль влади над суспільством, але нічого не обіцяє народу, який природно-історично не готовий до таких змін через формування відповідної професійної політичної еліти.

Отже, відновити незалежність Церкви і незалежність права від політики (повернути моральності причинний, а не наслідковий щодо закону характер) здатні лише законодавча, виконавча і судова форми влади (auctoritas). Їхня редукція призводить до стаґнації природної та соціальної гідности людини. Свобода ж як основна цінність життя за таких умов є неможливою. Тобто ідеалом політики постає здатність до зменшення взаємозалежности часу та соціальної дії через герменевтичне відчуження від такої залежності в напрямі Морального (Вертикального) Часу, Часу діахронічної модальності в ментальних схильностях еліт.

5. Характер політичного режиму (політичного керування, методів) залежно від дії конституційного принципу щодо особи та інституту.

Останнє методичне питання постає на основі загального принципу права ЄС як sui generis із поняття принципово церковного походження – недискримінації (однакового ставлення). Йдеться про різне ставлення на рівні права особи до чоловіків і жінок та про громадянську рівність національних політичних інститутів. Тут маємо справу з принципово морально-правовим аспектом, який в канонічному праві забезпечує єдність спільного священства вірних та священослужіння (духу і чину, слова і дії).

II етап.

На цьому рівні політичного аналізу відкривається можливість зворотнього герменевтичного відчуження від єдности часу і політичного стилю (взаємозумовленности історичних та методичних упереджень). Така можливість полягає в переході до наступного етапу аналізу – до евристичних методів в аналізі

загального стилю нації чи етносу, описанних у межах п'яти методично структурованих вище тем. Цей наступний етап забезпечується онтологічним фактом існування національної еліти відносно унезалежнено від історичних обставин, тобто фактом її церковної (традиційної) релігійности.[10]

Отже, наступний, другий, етап політичного аналізу є власне герменевтичним і може бути здійснений за допомогою наступних трьох евристичних методів: методу концентричного кола для аналізу політичних дій та обставин, методу евристичної динаміки для політичних текстів; методу ціннісного вектора для порівняльного аналізу політичного та естетико-етичного інтересів (нейтралізація соціальних мітів та ідеологій).[11]

Другий етап політичного аналізу фактично формує моделі реґенерації поліфонізму культури етносу:

1. Формулюються характеристики національної ідеї як пункти аспектуально-політичної парадиґми дієво-історичної (етнорелігійної) свідомости найбільш історично впливових етносів держави.

2. Зведення пунктів аспектуально-політичної парадиґми до характеристики стилю як соціальної просодії і тропів (порядку принципів життя та їхньої семантики, норми права і правові закони).

3. Пошук отриманої стилістичної структури політичної свідомости (просодії і тропів) в містаґоґіях спільної для більшости населення релігії Об'явлення (не конфесії!). Цим з'ясовуються спільні характеристики політичного етосу народу, тобто їхня культурно-історична подібність (свідомости).

4. Далі відбувається відповідна корекція (модуляція) початкової аспектуально-політичної парадиґми через характер взаємодії між синхронічною і діахронічною модальностями свідомости, що виявляє методичні (правові) упередження еліти на момент аналізу.

5. Корекція парадиґми постає основою синтезу традиційного набору характеристик класичних ідеологій (консервативної, ліберальної, націонал-демократичної, націонал-соціалістичної тощо).

6. Орієнтація характеристик ідеологічного синтезу на містаґоґію традиційної церковної літургії дає загально-на-

ціональний орієнтир символічно-правової інтеґрації політичної свідомости як пошуку етосу-стилю для етосу-ідеї народу.

7. Далі за допомогою евристичних методів твориться синтез категорій "національна програма", "національна ідеологія" та "метафізика літургії" з метою врівноваження політичного етосу, права і світогляду.

III етап.

Наступний і останній етап теологічного (релігійно-ідеологічного) аналізу державної політики стає можливим завдяки зменшенню залежности соціальної дії від провідної ролі часу у формі функції символічно-правової інтеґрації дієво-історичної (етнорелігійної) свідомости. Психологічно це відбувається через модуляцію ідеологічних орієнтирів на вимоги історичного часу як цивілізаційного етосу – до вимог Морального Часу як онтологічного етосу. Тобто знову ж таки починаємо зі світогляду, єдино здатного модулювати етос. Проте, на відміну від метафізичних крайнощів ідеалізму та матеріалізму, політичні програми, кількість яких зменшена до мінімуму завдяки процесу об'єднання партій у політичні блоки, повинні вироблятися в контексті тернарного принципу політичної свідомости – релігія, право, нація.

Методологічним орієнтиром відповідної єдности може бути трансцендентальний метод Лонерґана, який поєднує в собі метафізику (як самопізнання), ґносеологію (як суб'єктивне світовідчуття) та епістемологію (як об'єктивний світогляд). Але тільки трансцендентна свідомість релігії Об'явлення (а не трансцендентальність сама по собі як генетика) здатна творити бінарний принцип політичної свідомости (єдність норми й дії, індивідуалізацію та соціалізацію як взаємозумовлені процеси політичного виховання).

За умови відповідних досліджень на локальному національному ґрунті може актуалізуватися реформа національної конституції трансформаційного суспільства як стратегія і відповідна політична тактика наближення народу до влади. Відповідне завдання виконує теологія політики і для розвинутих демократій задля трансформації суспільств до конфедеративної форми, задля зближення національних ментальностей в

компліментарній перспективі міжнародної політики і фізичного та духовного виживання людства.

ПРИМІТКИ:

[1] Для дослідження сучасної політичної ментальности українського народу, тобто для з'ясування синтезу діахронічної та синхронічної модальностей дієво-історичної свідомости і відповідного етосу-стилю можна орієнтуватися на такі оригінальні та перекладні видання в українській та російській науці: Бычков В. Эстетика Отцов Церкви. – Москва, Ладомир. – 1995. Бычков В. Малая история византийской естетики. – К. Путь к истине. – 1991. Потульницький В. Україна і всесвітня історія. Історіософія світової та української історії XVII-XX століть. – К. Либідь. – 2000. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVII ст. – К. Критика. – 2002. Когут З. Коріння ідентичности. Студії з ранньомодерної та модерної історії України. – К. Критика. – 2004. Конґар І. Дев'ятсот років опісля. Нотатки про "східну схизму". /Пер. з франц. – Львів. Свічадо. – 2000. Новаковський П. Літургійна проблематика в міжконфесійній полеміці після Берестейської Унії (1596-1720).– Львів. Свічадо. – 2005. Лотц Й. История Церкви, рассмотренная в связи с историей идей. В 2-х томах./ Пер. с немец. – Москва. Христианская Россия – 1999. Бедуел Г. История Церкви./ Пер. с франц. – Москва. Христианская Россия. – 1996. Обер Ж.-М. Моральне богослов'я. /Пер. з італ. – Львів. Стрім. – 1997 тощо.

[2] Карсавин Л. П. Жозеф де Местр // Вопросы философии.1989. №3. С. 98 (цитата за В. А. Потульницьким. Україна і всесвітня історія. – К. Либідь. – 2002. – С. 110).

[3] Веймер Л. Девід, Вайнінґ Р. Ейден. Аналіз політики. Концепції і критика. – К.: Основи, 2000. – С. 51-52.

[4] Барбур И. Религия и наука: история и современность. / Пер. с англ. – Москва, Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. – 2000. – С. 409-410.

[5] Веймер Л. Девід, Вайнінґ Р. Ейден. Аналіз політики. Концепції і критика. – С. 318.

[6] Д.Л. Веймер і Е.Р. Вайнінґ поділяють інтенціональну культуру політичного аналізу на "лінійну" та "нелінійну". Це відповідає раціональним принципам синтаґматики і парадиґматики, на основі яких ми будуємо наше дослідження. "Лінійні мислителі здебільшого вирішують проблеми поступовим просуванням через низку політичних етапів. Нелінійні мислителі тяжіють до конфіґуративного розгляду проблем, перестрибуючи з етапа на етап мірою того, як різні деталі картини стають очевидними і потрапляють на своє місце. Слід зазначити, що для наших цілей жодний з методів не є кращим чи гіршим – обидва мають свої переваги та вади.

(Див.: Веймер Л. Девід, Вайнінґ Р. Ейден. Аналіз політики. Концепції і критика. – С. 313).

[7] " ... економічна теорія, як правило, розглядає вподобання як фіксовані показники. А тому має справу радше з чітким формулюванням корисности, ніж із формуванням корисности. Інші суспільні науки доклали значно більше зусиль до дослідження процесу формування вподобань. Через те залишається значний простір для таких "неекономічних" суспільних наук, як антропологія, психологія та соціологія, що відіграють свою роль при визначенні неспроможности ринку та влади" (див.: Веймер Л. Девід, Вайнінґ Р. Ейден. Аналіз політики. Концепції і критика. – С. 320-321). "Існує тільки одна суспільна наука... У кінцевому підсумку добра економічна теорія має так само бути доброю антропологією і соціологією, політичною теорією, а також психологією" (Див.: Jack Hisschleifer "The Expanding Domein Economics". American Economic Review, Vol. 75, № 6, Desember).

[8] NB! Чи не з цієї причини університет італійського міста Болоньї став сьогодні ініціатором перегляду навчальних програм і методів навчання; перегляду, який отримав назву "болонського експерименту", оскільки саме цей університет був першим університетом в Європі, який в XI ст. розпочав підготовку для Церкви і держави теологів та юристів.

[9] Подаємо тут один із авторських варіантів характеристики церковної традиції у формі структури: ґілеморфізм, увага до конкретної особи, неможливість субстантивації ідей, оскільки людина не визнається джерелом істини в принципі, незалежно від історичного часу.

[10] Слободян О. Перехідне суспільство. Важка чи легка хода? // Віче. №1, 2003, — С. 54.

[11] Там само. – С. 55.

ВИСНОВКИ

1

Прагнення людства до щастя поза етнічними традиціями у процесі творення й руйнації нових європейських імперій призвело у XVIII-XX століттях до прихованої підміни етнотрадиції (як Церкви та історичного права) принципом введення соціальних ідеологій (в історичну пам'ять народів) і раціонального методу позитивізму (в історію науки й політики) з метою нейтралізації взаємодії етногенетичного та релігійно-духовного факторів. Єдність людського буття як реалізму свідомости, сформульована ще Аристотелем (ґілеморфізм), була заперечена на користь не стільки матерії, скільки психології.

Тоталітарні ідеології XX століття не усвідомлювали зазначений соціально-ідеологічний принцип безпосередньо, так само як і не помічали використання соціології в економіці на ґрунті ідеалізму Кантових апріорних ідей (вроджених норм і дій), плутаючи суб'єктивне з об'єктивним (єдність буття, даного безпосередньо, та буття індивідуально-творчого) в політичній свідомості людини. Творчість була поставлена під політичний контроль. Ідеологічна боротьба з етнотрадиціями народів вимагала корекції поняття "колективу", з якого вихолостили генетично-релігійну взаємодію зі спільнотою (в політичній свідомості). Ідея єдности людства через ідеології виявилася руйнівною.

Запропоноване тут дослідження побудоване на ґрунті права етносу, народу, нації в контексті політики, що a priori пов'язано з категорією влади, а отже – генетичного й релігійного у свідомості. Єдність звичаєвого (етнос), природного (народ) та історичного (нація) права з правом позитивним можлива через свідомість певної релігійно-духовної синкретичности. У визначенні категорії влади вона мала б примирити різні відомі підходи в її

розумінні (одно-, дво- і тривимірний). Тобто посилити чинність політичного рішення (влади-auctoritas у парламенті й уряді) щодо національної та правової традиції (влади-potestas серед народу), управління щодо закону, прецеденту щодо правової норми. Без церковної традиції, права sui generis та метаправової реальности неможливие відродження синкретичного в семантиці політичного, тобто є неможливим сприйняття влади як посередника між політичним режимом та суб'єктивним правом громадянина через правове самообмеження керівника. У західній цивілізації така традиція набула форми присяги королів на вірність народу, але не навпаки (як на Сході). Феодальне європейське право стало підставою права міжнародного, започаткованого у XIV– XVI ст.

Єдність тривимірного погляду на владу з трьома рівнями соціальної дії людини (професійно-моральним, інституціональним та етично-ціннісним) здатна пояснити глибину класичної концепції "демократичного плюралізму" Р. Даля. Відповідно до дослідженого тут прагнення свободи людини й етнополітичного динамізму суспільства Р. Даль акцентує роль сублідерів (фахових спеціалістів) як наповнення "елітарного шару" суспільства, що поєднує інституціональний (політичний) та етично-ціннісний (самопізнавальний) рівні актуалізації соціальної дії. Отже, користуючись діалогом (дискурсом) відповідних соціально-світоглядних опозицій у контексті релігії Об'явлення, виявляємо можливості самопізнання (метафізики), соціального пізнання (ґносеології) та філософії пізнання (епістемології) у вихованні політичної свідомости, здатної актуалізувати почуття свободи як іманентну релігійність.

Історичні й сучасні чинники етнотрадиційної свідомости засвідчують, що політизація людини відбувається через прагнення особи в процесі індивідуалізації та персоналізації нейтралізувати етично-естетичну опозицію власної свідомости певними політичними діями (етнокультурним динамізмом). Такі дії підсвідомо пов'язані з традицією церковної літургійної практики та із загальносвітоглядним характером релігійної та професійної освіти в історії народу. Тобто пов'язані з теорією пізнання, що постає методом втілення метафізичних цінностей (блага, добра, краси) як основи самопізнання в історичному часі

через аналогічно-ідеологічні критерії. Цей процес посилює адекватність соціалізації в Моральному Часу дієво-історичної (етнорелігійної) свідомості народу.

Рух свідомости від релігійного до політичного (функція екзистенційного праґматизму етносу) відбувається феноменально як компліментарне зведення в політичній думці двох епістемічних модальних формул свідомости – особистісно-колективної та історично-групової, що сприяє розробці спільнотного й колективного права (як сучасної проблеми європейської історії права). Це дозволяє з'ясувати характер влади (структуру, сутність як потенцію дії) для конкретного соціуму, оскільки "владно-політичні механізми впливу" (реформи й тактика) є, власне, показниками морально-професійних властивостей керівників держави й суспільства. Йдеться про взаємозбагачення національного й міжнародного конституційного принципу юридичної дії, тобто рівности особи й інституту (людини й держави) перед конституцією.

Традиційний характер влади виявляємо на основі теоретичної розробки аспектуально-політичної парадиґми національної традиції для конкретного соціуму: формулюється функція-критерій символічно-правової інтеґрації свідомости (як взаємодія діахронічної і синхронічної модальності, що зобов'язує до актуалізації історичної пам'яти ідей) та механізм-модуляція цієї інтеґрації (етос-стиль як моральні принципи поведінки, політична просодія і тропи, норми права і закони як загальний характер юрисдикції у формі концепції національної конституції). Функція та її механізм стають політично актуальними лише як відповідність, компліментарність двох епістемічних формул – історично-групової та особистісно-колективної, співвідносних із бінарним принципом актуалізації політичної свідомости – "нація в собі" (етнополітична самоідентифікація, або етнодержавознавча свідомість як індивідуалізація) та "нація для себе" (державотворча спроможність еліт і народу як соціалізація).

Актуальні варіанти визначення мети й завдань корекції політичної свідомости слід шукати в евристичному характері методів аналізу політики. В евристичності виявляються меха-

нізми професійно-моральної актуалізації політика і громадянина. Для політичного аналізу евристичність передбачає зазначені вище три буттєвих виміри етноґенетичної й етнорелігійної традиції (етнос, народ, нація) та відповідного права (звичаєвого, природного, історичного). Наприклад: 1) метод концентричного кола, що визначає зовнішні, суспільно-політичні прояви культурного й релігійного; 2) метод ієрархічної динаміки, що досліджує рух політичної свідомости на парадиґматичній вертикалі науки конкретного історичного часу (модуляція аспектуально-політичної парадигми як актуальних проблем розвитку суспільства) та 3) метод ціннісного вектора, що допомагає досліднику вийти безпосередньо на особистісний рівень і розглянути його в межах цілісної (безпосередньої та творчої) буттєвости (єдність, благо, істина, краса, святість) усіх суб'єктів політики. Отже, *постає можливість виходу в контекст проблеми лідерства і впливу релігії на спільноту-колектив, а відтак – на народність*. Так виглядають підготовчі (загальні) можливості метааналізу політики, в процесі якого з'ясовуються проблеми аналогічної політизації буття людини і характер такої політизації (правовий стиль державної ієрархії).

Отже, ні Церква, ні держава, ні суспільство не мають історичної провини взаємного протистояння. Люди таке протистояння повинні шукати у власній свідомості.

Соціальний антрополог К. Ґірц знайшов вдалий вислів для передачі такого бачення опозиційного процесу соціально-політичної свідомости: "Соціологію знання слід було би називати соціологією значення, оскільки соціально детермінована не природа ідей, а засоби їх вираження". Ці слова оприявнюють причину ідеологічного викривлення політики через позитивне право.

Традиція народу, історично збагачена традицією Церкви, постає єдиною можливістю "розібратися у способах взаємодії між культурою, особистістю та соціальною системою". Ключем до взаємодії між культурою, особою та соціальною системою, за Ґірцем, є етос-стиль. Тільки стиль, а не ідеї є соціально детермінованим. Отже народ – це морально-політична категорія. Формування народу відбувається через поліфонізм культури у політичній формі етосу-ідеї (в процесі символічно-правової інтеґрації через етос-стиль).

Проте правовий стиль державної ієрархії – це лише діаґноз. Народ є спільнотою. Спільнота керується принципами моральної традиції (етосом-стилем). Моральні принципи походять із релігійної традиції (К. Довсон), практика якої формує метаправову реальність (спільнота, свобода, традиція як зв'язок віри та історична пам'ять). Аналогія звичаєвого права народу із правом міжнародним через метаправову реальність церковної спільноти історично формує національний етос-ідею. Спільнота через виробничий ідеалізм творить громаду – синтез моральної традиції та колективно-виробничої ідеології.

2

Народ як моральний імператив політика.

Метою будь-якого народу (його телеологічністю) є розвиток власного суспільства, релігійно-національна покликаність творити національні межі особистісної свободи задля виправдання життя в його інтимно-суспільно-політичних формах. Така телеологія дає підставу для існування категорії "народ" як етнодемографічної структури (потенції) на щляху до формування нації. Це шлях морально-правового розвитку.

Отже, *нація* постає динамічним зв'язком між різними етнічними цінностями у життєзабезпечувальних сферах політичного життя народу як міжетнічної єдности. Тобто *нація як тип діяльности постає історичним суспільним інститутом*. Відповідно *народ – це морально-політична категорія, структура нації, її сутність і потенція розвитку*. Народ на основі звичаєвого права творить традицію життя, у тому числі й політичну. Генетична прив'язаність до традиції отримала у правовій науці назву *"суб'єктивного права"*. А сучасна міжнародна спільнота визнала суб'єктивне право запорукою свободи й гідности людини. *Суб'єктивне право акумулює культурний плюралізм етносів на всіх рівнях національної політичної влади і сприяє поліфонізму культури (символічно-правовій інтеграції)*.

Політична влада народу (potestas in populo) – це те, що історично поєднує релігію, право й політику (тернарний принцип політичної свідомости). Тобто політична влада теж є суспільним інститутом як тип діяльности. Від нації політична влада відрізняється у поглядах на ідеологічний культ (символ справедливости), традицію (історичну пам'ять), авторитет (єдність норми й дії, слова й чину) та універсальність (моральність норм права).

Отже національна адекватність політичної влади – це самообмеження політиків у суб'єктивному праві в межах держави. Держава як інструмент суспільства структурно забезпечує політичний режим (набір методів управління) мірою суб'єктивного права в національній конституції. Конституція пишеться на основі звичаєвого права етносів через плебісцит (загальнонародне опитування). Такою є структура державної політики, змістом якої постає народ як морально-політичне поняття, але не як інституція.

Політична сила суб'єктивного права полягає в тому, що правове самообмеження окремого громадянина історично постає більш дієвим у політиці, ніж загальнонаціональне самообмеження, будучи пов'язаним з волею людини, тобто з її внутрішнім почуттям свободи. Таке індивідуальне самообмеження у правах безпосередньо впливає на тактику політичної влади у державі – революційні настрої народу переводить у реформістські.

Історичні й сучасні чинники етнотрадиції засвідчують, що політичне виховання патріота й громадянина відбувається в історії саме народу, а не етносу чи нації, через прагнення індивіда, виховані релігійною і правовою звичаєвою практикою та загальносвітоглядним характером релігійної та професійної освіти в державній історії народу. Цей процес посилює історичну адекватність політичної культури.

Політична культура (погляди, почування, вартості) як соціалізація в історії народу дозволяє з'ясувати характер влади (структуру, сутність як потенцію дії) для конкретного соціуму. *Політична адекватність* народу в праві – це його ресурс для розвитку в напрямі громадянського суспільства. Він полягає у

вмінні еліти використати на благо політичний факт через ініціативу й самодіяльність як ознаки професіоналізму. Сублідери (спеціалісти, за Р. Далем) напрацьовують *спільнотне право* на гуманітарно-теологічній основі національних досліджень народної традиції та *колективне право виробників* на локально-ідеологічній основі. Те, що поєднує спільнотне й колективне право, – історичні форми національного права.

Така парадиґма національного права сьогодні є міжнародною проблемою. Його відсутність або недосконаліть послаблює бінарний принцип політичної свідомости – "нація в собі" (етнополітична самоідентифікація, або етнодержавознавча свідомість як індивідуалізація) та "нація для себе" (державотворча спроможність еліт і народу як соціалізація).

Моральність права – це дієво-історична, а отже, етнорелігійна свідомість. Вона полягає в захисті від зловживань свободою слова й об'єднань (через принцип рівности громадянина та інституту перед конституцією). При цьому народні (спільнотно-колективні) цінности не слід плутати з цінностями державних еліт. Вони, як правило, не збігаються. Відсутність позитивного права спільноти й колективу ускладнює проблему контролю суспільства над державою, а отже, знижує суверенність суспільства, незалежно від конституційної структуризації політичної влади.

Оскільки ідентичність (тотожність) народу насамперед зберігається релігійною традицією [цей факт визнається Резолюцією Расової Конвенції ООН 1960 (1969) року], оптимальним розв'язанням проблем поліконфесійности постає час і процес самовизначення суспільства (а не держави, покликаної сьогодні контролювати лише соціальний порядок: це вимога загальновизнаної норми в моделі відокремлення Церкви від держави). Коли поняття, цілі й принципи політики стають регуляторами наших дій, відбувається якісне зростання професіоналізму, ініціативи й самодіяльности народу. Громадянське суспільство поступово наближає владні повноваження (auctoritas) до народу.

Етнополітична ідентичність народної еліти через проблему "самостійности" політичної думки сублідерів (спеціалістів) усе чіткіше постає проблемою ідентичности цивілізації, а звідси – глобалізація геополітичної проблематики. Отже, "комунікаційна

пов'язаність" буквально нав'язує "інтерпретацію" влади: якою має бути національна демократія? Тобто головним є не закон, а *характер керування на основі права*; це передбачає моральність правових норм, особливо під час коментування їх. Контроль громадянського суспільства і Церкви над державою частково надолужує відсутність або неадекватність спільнотного й колективного права в історії народу (розвиток у напрямі до "відкритого суспільства", за Карлом Поппером).

Отже, єдність етики і права не є такою безпроблемною, як то стверджують деякі соціальні ідеології. Ці проблеми безпосередньо відбиваються на національних стилях політичної діяльности.

Саме тому право через традицію історично стало єдиним феноменом свідомости, здатним регулювати як фізичне, так і духовне життя (реалізм), а звідси й правова перспектива проблеми справедливости як функції держави. Відсутність такої єдности права і традиції історично творила вакуум, який і заповнював тоталітаризм XX ст., оскільки послабла єдність ієрархії та права в державі (універсальний погляд на державу).

Отже, у перекладі на політичну мову право – це структурний вимір консолідації, який виступає в особі як зобов'язуюча сила. Тому *леґітимними принципами права вважаються спільнота, свобода та історична пам'ять. Це – метаправова основа, що історично стала практикою церковної християнської спільноти.*

Якщо простежити дію зазначених принципів в історії етносу, народу чи нації, ми з'ясуємо історію саме народу як морально-політичної наукової категорії. Етнос творить історію об'єктивного буття. Нація – історію суб'єктивного розуміння справедливости, історію права. Народ творить синтез буття і права як релігійну і політичну свободу. Тому жоден народ без єдности з Церквою не відбувається. Прикладом є релігійні війни XVI ст. в Європі. Наслідком воєн постали нові національні держави і міжнародне право (XIV- XVI ст.).

Так в історії з'ясовується структура (потенція) зв'язку між правовим, соціально-політичним і соціально-економічним аспектами народної свідомости.

Зазначений стан політичної свідомости дозволяє вивести перспективу співвідношення "звичай – закон": перший завжди

має бути інтерпретацією другого, а не навпаки. Отже, за потреби звичай стає законом. Пам'ятаймо, що політична влада звичаїв не створює, а лише робить із них політичні проблеми.

Так постає народне розуміння справедливости, яке має бути функцією держави. Щодо політичного контексту народної традиції релігійний культ – це сфера зустрічі зі справедливістю, яка покликана зберегти ідентичність людини. Культ (релігійний і політичний) – це форма турботи про справедливість, форма діалогу, що впливає на національні ідеології з урахуванням економічного устрою, який саме тому постає наслідком духовної традиції.

Відповідно, в дослідженні етосу-ідеї народу має бути простежений характер історичної політизації релігійности народу (культурно-філософський аспект); актуальні акценти в захисті національних політичних прав (традиція економічних форм виробництва); відкритість релігійної (свідомої та несвідомої) інтенціональної культури (соціологічний аспект); залежність релігійної свободи від леґітимности влади (правовий аспект); традиції того чи іншого теологічного дискурсу у взаємовпливах з культовою (літургійно-обрядовою) практикою.

Отже, традиція Церкви – єдиний "locus" (місце), в якому можлива зустріч факту й цінности, людини й світу. Якщо свідомість людини вивести за межі Церкви, будь-яка цивілізація (синтез культури й економіки) деґрадує і гине.

Єдність історичного часу й соціальної дії посилює відчуття естетичної якости життя за рахунок моральної, за рахунок Морального Часу. Оцінюючи соціальну дію (політичний процес) у відриві від свого часу, ми піднімаємо традиційну моральність (справедливість) на етичний рівень свідомости. Так історія народу як форма розвитку громадянського суспільства структурується зазначеною вище парадиґмою: дослідженнями культу й ритуалу (символу справедливости), традиції (історичної пам'яти), авторитету (єдности норми й дії, слова й чину) та універсальности (моральности норм права). Така етична рефлексія, народжуючись не від конкретної історичної дії, а від традиційної моральности, чітко протиставляє естетичну якість життя етичній меті (інтенціональності) політичної традиції.

Різниця між якістю життя і метою народу – це розвиток суспільства, або історія народу від етносу до нації і далі...

3

Концепція гуманітарного розвитку трансформаційного суспільства

В основі пропозиції лежить нередукований погляд на поняття історичної пам'яти народу як єдности спільноти, свободи і зв'язку віри. Парадиґма поняття виявляє у свідомості людини два рівні: характеристики духовної пам'яти і культурної пам'яти, тобто синтезу свідомости-розуму і ментальности-схильностей. Оскільки історична пам'ять позитивно виявляє ознаки соціальної аксіоматики через історичне право, слід ураховувати досвід історії науки. Математики у 20-х роках XX століття погодились із відсутністю загального аксіоматичного рівня, від якого можливо будувати життєві парадиґми. Релятивність свідомости людини примушує відмовлятися від універсалізму і обирати найближчу зрозумілу аксіоматику. На рівні культури – це свідомість постмодернізму.

Те саме – в соціальних науках. Тут спостерігаємо методичну редукцію історичної пам'яти: традицію народу разом із Церквою відокремили юридично й економічно не тільки від держави, а й від суспільства, отже відділили духовний рівень історичної пам'яти. Ініціативи еліт обмежено тимчасовими ідеологіями. За допомогою кон'юнктури й корупції такі еліти можна примусити мислити відповідно до матриці соціальних програм. А це – рамки політичної культури.

Кількість та якість фінансових потоків завжди визначалася політичною культурою, що розвивається в контексті розвитку норм історичного права. В Україні історія нормотворення позитивного права була відсутня або цілком (на сході), або частково (на заході). Трансформація сучасної України полягає в рухові від державного небуття до державного буття. Отже, позитивно мислячим людям не коректно брати Українську державу за "аксіому" життєвих парадиґм. Це означає, що

державна політика повинна не заважати, а лиш надавати допомогу й контролювати ініціативи та самодіяльність місцевих спільнот та громадських організацій різного соціального рівня.

Які акценти гуманітарного розвитку трансформаційного суспільства можуть бути запропоновані?

Нередукована історична пам'ять (синтез духовної та культурної історичної пам'яти, синкретичний ідеалізм народу) та історія національного нормотворення права нагадують про двовекторність процесу пізнання.

З чого починати? Звичайно, не з освіти і культури. Це – політика на багато століть. Михайло Горбачов у колишньому СРСР уже з цього починав, але підготував лише розвал штучної держави. Якщо держава – природний інститут, її не розвалиш політикою, але загальмувати політичні процеси можливо.

Як виховати громадянина ініціативним? Можливо, вказати на етнотрадиційний досвід, який без релігійної традиції не відбувається. Релігійний культ в історії релігій і теології визначається як символ справедливости. Політичний досвід міністерства культів існує в багатьох країнах. У структурі Уряду його, певне, є сенс системно пов'язати з правом, фінансами, економікою, культурою та освітою.

Процес політичних рішень має починатися з проблеми, яку формулює та обґрунтовує міністерство культів. Міністерство права, за умови лакуни в історії нормотворення, орієнтується на міжнародне релігійне право і підтримує свої пропозиції в парламент на основі прецедентів, проаналізованих Міністерством культів. А також на основі судової реформи в напрямі "прецедентної" справедливости присяжних. Будь-яка інша форма суду є ідеологічною. В ідеалі право – це форма народної традиції, а не ідеології. Свідчення тому – приклад європейської феодальної демократії: король присягав народу, але не навпаки, тобто зважав на звичаєве право місцевих спільнот. Канонічне право християнської Церкви узагальнило це теологічно в метаправових принципах леґітимности: спільнота, свобода, традиція (зв'язок віри).

І лише в контексті продукування нових законів на основі системного нормотворення зазначених вище міністерств з'яв-

ляється адекватна загальнонародній свідомості можливість розподіляти фінанси спочатку в економічній сфері, а потім – у культурі. Тільки в зазначеному процесі можна позбутися принципу "залишкового фінансування" культури. Тільки культура права, яка є наслідком політичної роботи цілого Уряду, починаючи з Міністерства культів, здатна відкритися на політичний процес і на релігійну традицію, яка відроджує культурний поліфонізм та економічні стимули.

В умовах, наприклад, України аксіома культурного поліфонізму – це єдність православної теології та католицької філософії (метафізики). В історичних анналах українського нормотворення права зійшлися в поліфонічному палімпсесті Руська правда, римське право (маґдебурзьке право та природне право як філософія права) і звичаєве право, які синкретично присутні в ментальності українців (в їхніх схильностях). Це – генофонд народу, а не ідеологія. Тільки він у формі традиції має історичне і юридичне право формувати образ політичної суверенности України. Суверенности, яка, за словами Карла Шмітта, має характер прецеденту у випадках, не передбачених національним правом. Тобто суверенність – вища за право як форма політичного рішення, заснованого на народній традиції.

Отже, історична суверенність народу не відбувається без співпраці філософії права і теології права. Теологія права традиційно пов'язана з відомими правно-соціальними принципами організації спільноти: суспільне благо (функція Міністерства культів); телеологія як онтологічна перспектива суспільного блага (наприклад, проблема політичного ладу); Церква як творча функція суспільства (правовий характер стосунків у громаді в контексті зв'язку між свободою та обмеженнями). Саме цієї метаправової дійсности як теології права не вистачає сьогодні українській правовій свідомості. Це – суттєва лакуна історичної пам'яти народу на духовному (теологія права) і культурному (філософія права) рівнях. Уряд має бути інструментом рівноваги держави, суспільства і Церкви. Трансформаційний стан політичного суспільства полягає в їхньому самостійному "плаванні". Щось подібне спостерігаємо за останні 50 років і в західному європейському процесі військового, економічного й політичного об'єднання.

Політична рівновага сполучає духовність і знання, релігію і науку, Церкву й освіту. Мова і право – інструменти, але не ґрунт єдности суспільства. Символ Вавилонської вежі – духовна пересторога для людства. Правова освіта і катехізація в різних формах працюють на те, щоб нейтралізувати думку про інформацію як шлях до влади й могутности. Реформа шкільних та університетських програм старших класів або курсів у напрямі інформативної редукції в бік наукових і філософських принципів може стати ґрунтом побудови позитивних парадиґм соціального життя. Це – робота Міністерства освіти і науки.

Міжнародні правові документи після Другої світової війни пропонують правові принципи наближувати до правових регуляторів, насамперед – у національних конституціях. Принципи життя – основа катехізації в усіх світових релігіях. Вони ж визначають стиль політичного етосу як просодію, міру гармонійности світу. Отже, важко заперечити, що світова спільнота приховано керується релігійними принципами. Агресивні варварські народи Сходу набули історичного цивілізаційного поступу під буддизмом. Народи Заходу через Церкву і філософію відкрили раціональне поняття прав людини.

Відкидати "абетку" розумним людям не личить. Згодиться нащадкам, аби вони не зруйнували цивілізацію. Дух без літери раціонально не актуалізується. Але мислення – не менша соціальна сила, ніж фізична праця. Майбутнє людства – свобода мислителям, але не політикам! Тобто свобода Слову, а не "свобода слова". Відповідно до цього гасла і демократія (як управління на основі права), і громадянська ініціатива, і держава виглядають по-різному. Те, що творить їхній спільний контекст, – діалог субсидіарности держави, суспільства і Церкви через духовну довіру і правовий взаємоконтроль, тобто контроль через перманентну реформу права.

З питань замовлення та придбання літератури звертатися:

Видавництво «ДУХ І ЛІТЕРА»
04070, Київ, вул. Волоська, 8/5
Національний університет
“Києво-Могилянська академія”
корпус 5, кім. 210
тел./факс: (38-044) 425 60 20
E-mail: duh-i-litera@ukr.net – відділ збуту
franc@roller.ukma.kiev.ua – видавництво
http://www.duh-i-litera.kiev.ua

Надаємо послуги «Книга — поштою»