

**СОЦІАЛЬНІ ІНСТИТУТИ:
ВИТОКИ ЄВРОПЕЙСЬКОГО РОЗУМІННЯ**
Крижановська Т.О., кандидат філософських наук

В статті досліджуються витoki європейського розуміння феномену соціального інституту. Аналізуються праці Платона та Аристотеля. Розглядаються такі важливі ідеї як соціальний обмін, соціальна єдність та множинність, інтелектуалістська та практична етика. Проводяться паралелі із сучасними соціальними дослідженнями.

Ключові слова: соціальний інститут, соціальний обмін, соціальні цінності, соціальна єдність, соціальна множинність, етика, практика.

Інституційний устрій на сучасному етапі розвитку суспільства є проблемою як теоретичною, так і практичною. Такі основоположні для суспільства утворення як сім'я, держава, економічні інститути, інститути освіти тощо перебувають у поворотному для себе стані, тобто потребують нових шляхів розвитку і механізмів підтримки та регулювання. Глобалізаційні процеси, які мають вплив на більшість суспільних явищ, по-новому висвітлюють історію, сучасний стан та перспективи інститутів, спонукають до нового погляду на інституційний устрій суспільства. Але практичні перетворення потребують свого теоретичного ґрунту. Тож, дослідження витоків європейського розуміння феномену інституту дає можливість прослідкувати генеалогію думки щодо цього найважливішого суспільного явища.

Метою цієї роботи є дослідження витоків європейської думки щодо інституційного устрою суспільства, а саме, аналіз основних праць Платона та Аристотеля.

Вперше в західній філософії інститути постають предметом аналізу в діалогах Платона. Мислитель характеризує структуру розподілення праці, розглядаючи способи функціонування таких сфер суспільного життя як

влада, господарство, освіта, виховання, сім'я. Ідеал суспільства для Платона становив гармонійний союз індивідів, в якому відбувається реалізація індивідуального покликання людини, причому його цілісність може бути збереженою тоді, коли в ньому установлюється порядок. Суспільство складається з багатьох різновидів людей, які «відчуваючи потребу одне в одному, об'єднались в одне суспільство і, розподіливши між собою окремі суспільні обов'язки, утворили єдине ціле» [5, С. 54].

В своєму діалозі «Держава» давньогрецький мислитель виявляє принципове напруження соціального буття, яке існує між тим, що є в реальному житті, і тим, до чого має прагнути суспільство, якщо воно має на меті збереження своєї цілісності та дієздатності. Це – напруження між реально існуючими інституціями та ідеєю суспільства, що має бути організовано на засадах етики розуму. Тим самим філософ вказав на необхідність дослідження морального ґрунту соціальних інститутів, а також надання важливого значення тому ціннісно-нормативному клімату суспільства, зокрема, етико-моральним пріоритетам інституцій, в яких відбувається зростання індивіда та його самовизначення. Тим самим в західній соціальній думці закладається проблема суперечливості наявних інституційних установлень та ідеї соціального блага, того, що є, і того, що має бути. Наявне в суспільстві, вважав Платон, є дуже далеким від ідеального стану, існуючі суспільні інститути сповнені недоліків, і не можна сподіватись на їх удосконалення, якщо суспільні установлення будуть самі собою впливати із уже вироблених раніше норм поведінки. Існуючі соціальні інститути повинні бути реформовані в напрямку підвищення ролі суспільних інтересів, тоді люди будуть не просто жити по-сусідству одне з одним, але жити разом. Індивідуальне існування, як зауважував з цього приводу Карл Поппер, Платон уявляв собі як крайній акт узурпації, за який індивід мусить страждати та розкаюватись [7, С. 212]. Тож, основну суспільну проблему Платон вбачає в егоїстичному суперництві. Запобігти цьому може такий шлях організації соціальних інститутів, щоб суспільство

являло собою не окремі групи конфліктуючих індивідуумів, а єдиний організм на кшталт сім'ї.

Платон шукав нормативно-ціннісні важелі інституційних установлень, які б згуртовували членів суспільства, та за допомогою яких можна було б узгоджувати їх дії без застосування насильства. У своїх пошуках він виявив, що істина підпорядковує собі розум, і цей примус може бути сильнішим за всі інші. Практичні дії людей залежать від їх прагнення до добра, від того, наскільки вони здатні бачити добро. Тобто, Платон пропонує нам погляд у напрямку моральних джерел, вказує шлях, по якому ми могли б прямувати, щоб досягнути вищого морального стану – від мінливого та минушого до тотожного та незмінного. Головне для грецького мислителя – розвиток моралі у суспільстві. Моральні джерела, до яких приєднується наш розум, в певному сенсі, не перебувають усередині нас. Їх можна вбачати назовні, у Благі. Адже правильний внутрішній лад має керуватися розумом, а це не може відбутися, якщо розум не досягне своєї повної реалізації, яка полягає у сприйнятті Блага. І водночас саме сприйняття Блага робить нас справді добродіями.

Проте проблема підпорядкування засобами розуму, як помітила Ханна Арендт, полягає в тому, що існує зовсім небагато тих, хто йому скоряється, отож тепер виникає нова проблема, а саме: як забезпечити, щоб та більшість людей, яка, власне, і складає суспільство, визнавала однаково істину [1, С. 115]. У своїх спробах знайти загальнозначущі причини для підпорядкування суспільних інститутів ідеї розуму у вигляді правління мудреців-філософів, Платон керувався багатьма моделями реальних взаємовідносин, таких як відносини між пастухом і його вівцями, між керманічем корабля і пасажиром, між лікарем і пацієнтом або між хазяїном і рабом. В усіх цих прикладах або фахове знання вселяє довіру, а тому для досягнення послуху не потрібні ані сила, ані умовляння, або керівник і підлеглий належать до двох абсолютно різних категорій істот, одна з яких уже за своїм визначенням підпорядкована другій. Аналогія з виготовленням

речей, мистецтвом і ремісництвом у прикладанні до людських взаємодій та спілкування, стикається із тою проблемою, що у всіх видах діяльності, присвячених виробленню, виготовленню та виробництву неминуче присутній елемент насильства. Тобто, ті види практики, в яких людина безпосередньо контактує з природою, відрізняються від дії та мови, що спрямовані на іншу людину. Інші приклади, як у випадку з пастухом та його отарою або хазяїном і його рабами, що були запозичені з приватної сфери життя, встановлюють принципову нерівність, в яких складова примусу притаманна самим відносинам: раб опиняється під командою хазяїна відколи він став рабом.

Можна припустити, що ідея соціальної єдності Платона має своєю основою концепцію сократівського діалогу, якої він дотримувався, і яка стала визначальною для європейської думки. Діалог – це, перш за все, міжособистісне взаєморозуміння, в якому значущим є комунікативне єднання. Це – заклик до любові, яка поєднує люблячих в єдиному потоці. Діалог між філософом і учнем значить діалог сам на сам, інтерактивність, унікальність і неповторність [6, С. 336]. Повідомлення в ньому орієнтоване на відправника, який може донести свою думку лише до підготовленого адресата. Справжній діалог «передбачає спільність, взаємну передачу внутрішнього досвіду» [9, С. 336]. Тобто надається перевага безпосередньому зв'язку однієї душі з іншою на противагу відкритій комунікації, в якій повідомлення адресовано всім, кого воно може стосуватися. Сенс такої непрямой комунікації полягає в тому, щоб зробити сприймаючого самостійно активним. Критика писаного слова у «Федрі» відбиває певний зсув у формах комунікації, що відбувався у перехідний момент грецької культури – відмирання усної традиції та набуття сили писемною практикою. Тоді як усне мовлення майже завжди відбувається як одинична подія, яку поділяють виключно сторони, що є учасниками розмови, письмо передбачає незнані досі види комунікації, в якій далекий може впливати на близького, багато людей читають те, що призначалося

небагатом тощо. В той же час, новаторством Платонового розуміння спілкування було те, що діалог передбачає симетрію, коли «симетрична взаємність, що наче рухається по колу, знаходиться біля підніжжя сходів» [6, С. 52]. Тут немає односторонності, примусу чи маніпуляції. Діалог виростає із взаємного самоконтролю. На цьому, мабуть, ґрунтується розуміння виховної ролі інститутів. Соціальні інститути, на думку Платона, повинні переконувати, а не примушувати.

Дуже важливою є платонівська ідея обміну, яка сягає далеко за межі економічних потреб суспільства. Суть цієї ідеї в тому, що кожен індивід щось дає, привносить в суспільство і щось одержує від нього. Державні інституції повинні лише дбати про те, щоб належним чином відбувався цей суспільний обмін, повинні забезпечувати найбільш адекватне задоволення потреб і найбільш гармонійний взаємний обмін в суспільстві. Ідея обміну, у свою чергу, неможлива без принципу спеціалізації, згідно якому кожна людина знаходить своє виняткове місце в загальносуспільному просторі і має змогу розвинути й удосконалити свої природні здібності або якийсь неповторний талант.

Аристотель, як і Платон, визнавав етичне призначення суспільних інститутів. Але на відміну від Платона, Аристотель стоїть на тому, що сім'я і держава – групи різного виду. Питання постає у тому, чи суб'єкти повинні залежати від державця як діти залежні від батьків, а чи вони повинні самі нести відповідальність і здійснювати самоуправління. Аристотель говорить, що Платон помилявся, протиставляючи правління мудрості правлінню закону. Навіть наймудріший правитель не може обійтись без закону, бо закон має ту неупередженість, якої не має жодна людина. Закон – це «принцип, непідвладний бажанням» [3, С. 96]. Дотримуючись думки, що над усім повинен стояти закон, Аристотель розумів це не як поступку людським слабостям, а як невід'ємну частину суспільного устрою. Інституційні стосунки передбачають незалежність державних діячів та громадян і вимагають певної рівності між сторонами, незважаючи на цілком очевидні

відмінності між ними. Поліс – це зв’язок між людьми, схожими одне на одного, і мета цього зв’язку – забезпечити якомога краще суспільне життя.

Хоча Аристотель, слідом за Платоном, визнає моральну основу суспільства, їх погляди розходяться у питанні на суспільну єдність. В теорії Платона індивід не мав ані своїх приватних прав, ні самостійно розвинутих здібностей. Індивідууму, внаслідок доземного існування його душі, визначена на землі певна сфера діяльності. Згідно з цим він має тверде підґрунтя свого існування, але він не є цілісним, а входить до суспільного цілого як невідривна його частина. Аристотель стверджує, що хоча частина й служить цілому, але вона не безособовий орган і має також значення органічно цілого. Сам по собі індивідуум є відносно цілим, що має самостійне буття й розвиток. Замість ідеального суспільства абсолютної єдності, в якій особа жертвує всіма своїми силами, сім’єю, власністю заради суспільного блага, Аристотель пропонує модель суспільства, в якій пануватиме множинність, відмінність. Це – громадянський союз, який складається не з однобічних індивідуумів, а з найрізноманітніших частин, соціальних одиниць: багатьох осіб, сімей і общин. До общини можуть входити багато домів, або сімей, а до сім’ї – індивідуумів. У сім’ї, як кровній спілці, члени тісно пов’язані між собою. Але суспільство не треба перетворювати на таку спілку. Суспільство існує для життєвого спілкування, котре досягається найкращим поєднанням різних протилежностей.

Більше того, соціальна єдність суперечить ідеї справедливості. Коли свідомість одного є свідомістю всіх, то неможливе взаємне доповнювання, немислима співпраця різних осіб для всебічної реалізації ідеї соціальності як такої. Індивідуальність має такі сили, яким має бути надано самостійне коло діяльності. Джерело процвітання суспільства вміщене у приватній праці, у приватній власності. Коли людина втрачає свої особисті інтереси в житті, вона стає байдужою до суспільних інтересів. В цьому випадку неминучою є соціальна апатія; кожен намагатиметься скинути свої громадянські обов’язки як тягар на іншого. Джерело бідувальності людства полягає не в приватній

власності, а в моральній недосконалості. Зла воля може виявитися як за приватного, так і за спільного володіння. Анархію й егоїзм треба знищувати не прагненням забезпечити всіх матеріально, а намаганням установити чесноти, аби кожного зробити придатним для спільної користі. Гідність, як найкраще з-поміж усього, повинна бути при владі й панувати.

Поняття «гідність» за Аристотелем має різний сенс по відношенню до досконалої людини і до доброго громадянина. Гідність досконалої людини є певним ідеалом, чимось неперевершеним, сталим, тим, до чого пересічний громадянин має прагнути у своєму моральному зростанні. Гідність же доброго громадянина не може бути чимось одним як гідність у її досконалому вигляді. Гідність громадянина обумовлюється суспільним устроєм і впливає з тих корисних вчинків, які він здійснює для утвердження найкращого з цих устроїв та збереження утвореного сумісно з іншими громадянами суспільного об'єднання. Такий вид гідності не може бути постійним, бо суспільство не може складатися із винятково корисних громадян, які неодмінно виконують свої обов'язки належним чином. Це призвело б до того, що всі громадяни були б однакові, а це ні в якому разі неможливо тому, що в суспільстві усі громадяни не можуть бути досконалими людьми і не можуть займатися споглядальною діяльністю. Суспільство складається з неоднакових складників, і саме різноманітність та різнобічність соціальних об'єднань, відношень, практик, індивідуумів є запорукою міцності суспільства.

Практична доброчесність, як досконала діяльність, що відповідна природі людини, є діяльністю душі, суголосною розумові. Вона виражається в тому, що, керуючись здоровим глуздом, ми обираємо середину між двома крайнощами. Отже, золота середина є тією мірою, що згладжує крайнощі в діяльності людини і складає немов би центр між двома вадами. Знайти людині цю середину допомагає розум, який вказує їй шлях між ними в її практичній діяльності. Тобто, Аристотель прагне створити з людини «моральну особу як художній твір, позбавлений крайнощів і необхідності

щось до нього додати чи з нього відняти. Аристотель розуміє визрівання моральної особи як визрівання художньої здатності. Як сила художника не дається випадково, а є результатом його спроб, досвідченості, так само й добродієність не є вродженою в людині від природи, а як здатність робити добро здобувається нею тривалим вправлінням» [8, С. 206]. Тож, мораль є мистецтвом чинити добро, наявність і належний рівень якого залежать певним чином від навичок, вправління. Справедливість у її практичному вигляді постає з навичок віддавати належне собі й іншим; помірність є навичкою обмежувати свої чуттєві потяги. Індивідуальні чесноти з необхідністю проходять тривалий період становлення з моменту свого зародження до повного розвитку й потребують постійного й частого повторення чеснотливих вчинків. В цьому повільному процесі чеснотливі вчинки формують й зміцнюють чесноти. Завдяки цьому людина перетворює свої природні схильності на добродієність, й завдяки цим зусиллям, з хаосу чуттєвості й лещат природної необхідності поступово проступає моральна особистість. Тож, моральне в людині є не інтелектуальною сутністю, не далеким ідеалом, який треба побачити, зуміти угледіти зовні себе й приєднатись до нього в єдиному з ним потоці, а мистецтвом певного перетворення природних спонукань власними зусиллями, що освітлюється моральними цілями [2, С. 23]. Справжня моральна досконалість має проявлятися в земному житті поряд з іншими людьми і потребує навичок, тобто, вчинків.

Правління як таке, й відмінність правителів від тих, ким вони правлять, належать до сфери, яка передувала громадському простору поліса. Відрізняє її від «економічної» сфери господарства те, що поліс ґрунтується на принципі рівності і не знає ніякої різниці між правителями й тими, ким вони правлять. Ці дві сфери життя, які сьогодні ми б назвали приватною та громадською, були різними формами людського співжиття і мали різний порядок. Арендт зазначає характерну відмінність тогочасного підходу, яка полягає в тому, що турбота про збереження життя належала виключно до сфери приватного

господарства, тоді як у полісі людина виступала як вільний індивід. Тобто, як живі істоти, що переймаються збереженням життя, люди мусять підпорядковувати свої дії необхідності. Необхідність треба задовольнити до того, як почнеться громадське «добре життя», а задоволена вона може бути лише через панування. Відтак свобода «доброго життя», яке може здійснитися тільки в громадській сфері, спирається на панування необхідності [1, С. 125]. Вільний простір громадської свободи постає за умов контролю та певного виду насильства над іншими, тобто рабами, які беруть на себе тиск необхідності. Вільний же громадянин не знає примусу необхідності й не підкоряється пануванню інших людей. Властива громадському простору свобода починається після того, як усі елементарні потреби повсякденного життя долаються у сфері правління, так що панування й підлеглість, командування й послух, правління й підкорення є передумовами для формування громадської сфери саме тому, що вони в неї не входять безпосередньо, але відбуваються в її підґрунті, становлять ту беззаперечну основу, яку не потрібно обговорювати, але яка існує в суспільстві.

Суспільні установлення виходять із сутності самого спілкування, як того, завдяки чому передаються поняття справедливого і несправедливого, корисного і шкідливого. Суспільні установлення, що практично відтворюються в інституціях, мають формальний характер, тобто є встановленим приписом, так само вони є і суспільним та індивідуальним благом. Виконати наказ – здебільшого справа неважка; натомість для поставання блага, у вигляді індивідуальних вчинків, необхідний відповідний моральний рівень особи.

Таким чином, в античній філософії закладаються перші теоретичні уявлення щодо такого соціального явища як інститут. У працях Платона і Аристотеля ми подибуємо багато важливих положень, які мали і мають подальший розвиток в європейській соціально-філософській думці. Акцентуємо увагу на самих, на нашу думку, важливих.

В платонівській соціальній моделі інститути постають формами, що впорядковують суспільне життя, які покликані, по-перше, зберігати цілісність та дієздатність суспільства, а, по-друге – створювати певний ціннісно-нормативний клімат, в якому відбувається моральне зростання членів суспільства. Говорячи сучасною мовою, соціальні інститути водночас диференціюють й інтегрують суспільство, причому успіх цих процесів залежить від тих розумових первнів, на які спирається більшість громадян. Якщо останні бажають жити добрим життям, тобто таким, що відповідає їх природі як розумових та моральних істот, то їх найпершими цінностями, як справді добродішних членів суспільства, будуть мудрість, мужність і розсудливість, які увінчує найвище суспільне Благо, а саме – справедливість.

Аналіз Аристотелевої думки надає такі важливі моменти. По-перше, це – виявлення необхідності соціальної множинності як основи різнобічного взаємного доповнення. Відносно інституцій це означає, що колективна мудрість людей має більшу цінність, ніж винятковий одноосібний розум наймудрішого законодавця.

По-друге, це – акцентуація значення індивідуальної практики як в інституційному розвої суспільства, так і в процесі морального зростання людини. Тим самим було певним чином подолано різке розмежування емпіричної, досвідної сфери та ідеальної. Тож позиції крайнього інтелектуалізму і раціоналізму, які обстоював Платон, отримали протипагу у вигляді педалювання практичного вміння громадян в справі керування інституціями, котрі є далекими від ідеалу. Ідеал, у вигляді ефективної сили, повинен функціонувати в річищі реальних обставин, а не всупереч їм. Мудрість має бути практичною, а практика наповненою мудрими рішеннями, – цей принцип повинен бути провідним і гнучко застосовуватись до соціально-історичних обставин, що в підсумку приводить до покращення інституційної структури. Справедливість, як суспільний та індивідуальний моральний принцип, має реалізовуватись на практиці, а не тільки бути абсолютною вимогою.

Окреслені вище ідеї мали вплив на римські, середньовічні та новочасні європейські соціальні погляди. Навіть заперечення цих ідей (наприклад, в соціальній концепції Т. Гоббса) певним чином привертало до них увагу. В сучасній соціальній філософії ми спостерігаємо переосмислення багатьох аспектів платонівської та аристотелівської думки. Так, ідея соціального обміну розробляється сучасним німецьким дослідником О. Гьофе, соціальні погляди Аристотеля розробляються французьким філософом П. Рікером тощо.

Література:

1. Арндт Х. Між минулим і майбутнім / Ханна Арндт; [пер. з англ. В. Черняка]. – К.: Дух і літера, 2002. – 321 с.
2. Аристотель. Нікомахова етика / Аристотель; [пер. з давньогр. В. Ставнюка]. – К.: Аквілон-Плюс, 2002. – 480 с.
3. Аристотель. Політика / Аристотель; [пер. з давньогр. О. Кислюк]. – К.: Основи, 2005. – 239 с.
4. Пітерс Дж. Слова на вітрі: історія ідеї комунікації / Джон Дарем Пітерс; [пер з англ. А. Іщенко]. – К.: Вид. дім «КМ Академія», 2004. – 302 с.
5. Платон. Держава / Платон; [пер. з давньогр. Д. Коваль]. – 2-е вид. – К.: Основи, 2005. – 335с.
6. Платон. Федр / Платон. Діалоги; [пер. з давньогр. Й. Кобіва]. – К.: Основи, 1999. – С. 293-339.
7. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги: [у 2-х т.] / Карл Поппер; [пер. з англ. О. Коваленка]. – К.: Основи. – 1994. – Т. 1. У полоні Платонових чарів. – 1994. – 444 с.
8. Юркевич П. З рукописної спадщини / Памфіл Данилович Юркевич; [упорядкув., пер. укр. й комент. М. Ткачука]. – К.: КМ Академія, 1999. – 332 с. – (Серія «Християнські філософи»).
9. Lowenthal L. Communication and Humanitas // The Human Dialogue: Perspectives on Communication / Ed. Floyd W. Matson and Ashley Montagu. – New York: Free Press, 1967. – P. 273 – 359.

СОЦИАЛЬНЫЕ ИНСТИТУТЫ: ИСТОКИ СОВРЕМЕННОГО ПОНИМАНИЯ

В статье исследуются истоки европейского понимания феномена социального института. Анализируются работы Платона и Аристотеля. Рассматриваются такие важные идеи как социальный обмен, социальное единство и множественность, интеллектуалистская и практическая этика. Проводятся параллели с современными социальными исследованиями.

Ключевые слова: социальный институт, социальный обмен, социальные ценности, социальное единство, социальная множественность, этика, практика.

SOCIAL INSTITUTIONS: ORIGINS OF MODERN UNDERSTANDING

The paper studies the phenomenon of social institution. Plato's and Aristotle's works have been analyzed. We consider such important ideas as a social exchange, social unity and multiplicity, intellectualist and practical ethics. We draw parallels with contemporary social research.

Key words: social institution, social exchange, social values, social unity, social multiplicity, ethics, practice.