

ПРОБЛЕМА ЕТИЧНОЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ: ПОЛІТИЧНІ І СОЦІАЛЬНІ АСПЕКТИ

Фінько А. Є.

*кандидат філософських наук, науковий співробітник,
Інститут філософії імені Г.Сковороди НАН України*

У статті розвивається здійснений А.Боннармом аналіз проблеми відповідальності на матеріалі Софоклова «Царя Едіпа»; виявляються неоднозначні аспекти класичної Веберової моделі співвідношення етики відповідальності та етики переконання; через звернення до оцінки Ш.Ейзенштадтом сектантської фундаменталістської гетеродоксії як центрального компонента процесу революціонізації підкреслюється, що пуританська етика становить амбівалентний феномен, маючи стосунок як до «духу капіталізму», так і до духу революційного егалітаризму.

В статье развивается осуществленный А.Боннармом анализ проблемы ответственности на материале Софоклова «Царя Эдипа»; выявляются неоднозначные аспекты классической Веберовой модели соотношения этики ответственности и этики убеждения; путем обращения к оценке Ш.Эйзенштадтом сектантской фундаменталистской гетеродоксии как центрального компонента процесса революционизации подчеркивается, что пуританская этика представляет собою амбивалентный феномен, имеющий отношение как к «духу капитализма», так и к духу революционного эгалитаризма.

The article develops analysis of the problem of liability on the material Oedipus the King play by Sophocles; identified ambiguous aspects of classical model of rational ethics of responsibility and ethical beliefs; it emphasizes that Puritan ethic represents an ambivalent phenomenon pertaining to both "the spirit of capitalism" and the spirit of revolutionary egalitarianism.

Ключові слова: політична відповідальність, етика переконання, етика відповідальності, сектантська гетеродоксія, революційний процес.

Терміни «відповідальність» і «відповідь» у східнослов'янських мовах мають виразні політичні конотації та громадське підґрунтя, що пов'язані з сферою громадської комунікації та комунітарності/суспільності. Етимологічно українські «відповідь/одповідь – відвіт/одвіт» та російський «ответ» мають зв'язок з іменником «веть»/«совет», що сягає корінням індоєвропейської основи «veit» – говорити (у давній прусській мові, наприклад – «waitiat») та праслов'янським іменником «vetjo» (обмін думками, мовлення), тобто «віче» – загальне народне зібрання – племінний схід чи міські громадські збори на Київській Русі [25, с. 68-69].

Щодо, наприклад, латинської мови, то тут лінгвістичні зв'язки вказують на спорідненість понять відповіді/відповідальності та обов'язку. Саме під останнім кутом традиційно розглядається проблематика відповідальності як категорії моралі в етиці: «Якщо категорія обов'язку позначає ...надання уявлення про належне форми конкретного практичного завдання певного людського суб'єкта, то категорія відповідальності, у свою чергу, характеризує згаданого суб'єкта з точки зору виконання ним цього завдання, цієї вимоги обов'язку» [18, с. 189].

Можна сказати, що проблематика відповідальності перебуває на перетині цих двох проблем – обов'язку та суспільності («Community») – стосуючись питань реалізації суб'єктом зобов'язань перед соціальним цілим чи окремими соціальними групами, що вимагають суспільного обговорення.

«Цар Едіп» – трагедія відповідальності

Існує думка, сформульована швейцарським філологом-класицистом Андре Боннармом, що із «певної точки зору модерними» уявленням про відповідальність ми стикаємось ледве вже в Софокловому «Царі Едіпі». [див. 6, с. 338]. Зі свого боку маємо уточнити: Софокл, на нашу думку, в межах цієї за визначенням Аристотеля «найкращої трагедії», накреслив шлях до сучасного розуміння саме політичної етики відповідальності, розглянувши її в контексті проблем залежності індивіда від вищих історичних сил та трагічності долі людей, відданих покликанню державного діяча.

На перший погляд, такий підхід може видатись більш ніж контраверсійним. Адже згідно із усталеними поглядами, Едіп та інші герої Софокла стикаються насамперед із невблаганним роком, що фатально й вкрай несправедливо нівечить людські судьби, і цей загалом досить архаїчний погляд вельми нелегко віднести до предтечі будь-яких новочасних уявлень.

Нагадаємо, що згідно із сюжетом трагедії, фіванському цареві Лаю дельфійський оракул напроорокував загибель від руки власного сина. Після народження нащадку Лай

наказав його покинути в лісах Кіферону на поталу хижим звірям. Однак врятована пастухом дитина зрештою потрапила до сім'ї коринфського правителя Поліба, де й була всиновлена під ім'ям Едіпа. Та із роками Едіпові оракул також сповістив моторошну долю: вбивство батька й одруження на власній матері. Щоб уникнути фатального пророцтва він вирішив податись у мандри та блукання, залишивши дім Поліба. Відтак Едіп потрапив у прикру пригоду: змушений дати відсіч зверхньому та брутальному подорожньому на колісниці він знищив останнього разом з усім почтом.

Затим, досягнувши Фів, Едіп звільнив це місто від потворного чудовиська Сфінкса, внаслідок чого був проголошений вдячними городянами правителем, отримавши у дружину вдову Лая – царицю Йокасту. Креонт, брат Йокасти, зайняв посаду першого радника нового володаря. Через багато років благополучного правління Едіпа Фіви стали жертвою жадливої пощесті. Оракул сповістив, що задля порятунку міста потрібно розшукати та покарати вбивцю Лая, оскільки пощесть є відплатою за його вбивство. У відповідь Едіп видав указ: убивця, який буде проклятий богами, має бути знайдений та засланий у вигнання. Під час зустрічі царя із сліпим віщуном Тіресієм останній відмовився, незважаючи на наполягання царя, назвати ім'я винуватця загибелі Лая. Зрештою під тиском Тіресій наважився викрити винуватця. Звертаючись до царя, він спроквола кинув: «Ти сам – той вбивця, що його шукаєш так». У величезному гніві цар вирішив, що став жертвою змови Креонта, який у боротьбі за трон підіслав до нього провісника із жадливим наклепом. Трохи згодом під час розмови з Йокастою Едіп узнав у її описі загиблого Лая того геть зарозумілого мандрівника на колісниці, який загинув від його рук у раптовій сутичці. Далі він дізнався, що є не рідним, а прийомним сином Поліба - коринфського правителя. Викликавши на допит пастуха, який колись урятував йому життя, фіванський цар зрештою із жахом упевнився, що «він рідний син Лая і Йокасти. Справдилося веління долі, хоч як намагався уникнути його Едіп. Він – убивця батька, чоловік своєї матері, діти його водночас і діти, і брати по матері. У палаці новий удар чекає Едіпа. Йокаста не знесла всього жаху, що відкрився їй, вона заподіяла собі смерть, повісившись в опочивальні. Збожеволівши від горя, Едіп зірвав з одягу Йокасти пряжки і їх вістрям виколов собі очі. Він не хотів більше бачити сонячного світу, не хотів бачити дітей, бачити рідні Фіви» [15, с. 392].

Впадає в очі, що зображаючи фіванського володаря, Софокл повсякчасно підкреслює, що його герой наділений усіма найвищими чеснотами, притаманними відповідальному державному діячеві. Образ Едіпа править за зумисне вкрай ідеалізований взірць справжнього громадського вождя - шляхетного та вправного в урядуванні державця. Певна річ, він не позбавлений якихось власних болючих струн на кшталт величезної запальності, що часом штовхає його до нерозважливих учинків і несправедливих звинувачень на кшталт обмови свого першого радника Тіресія, який є єдиним, окрім нього, «стражем країни». Однак визначальною питомою ознакою цього образу-ідеалізації завжди лишаються щира відданість місту та вітчизні, стійкість, мудрість, честь, рішучість, служіння обов'язку, піклування про громадське благо, добрі вчинки, совісність і жертвність.

Із цього погляду вельми характерними є відгуки фіванців про свого улюбленого та шанованого ідеального провідника: «наймудріший всіх мужів»; «кращий із смертних»; «вславлений цар», «всій країні оплот», той, хто зажив «слави рятівничого», а також «славу й шану всенародну». Стикаючись із величезною загрозою місту та щиро намагаючись віднайти шляхи спасіння, Едіп таким способом звертається до підданих: «Біль терпите усі ви. Та ніхто із вас. Такого болю не терпів, як я терплю, Лише за себе кожен з вас печалиться, - І ні за кого більше, а моя душа за місто, і за себе, і за вас болить» [22, с. 65]. Едіп, журиться, за власним визнанням, їх печаллями більше, ніж власною душею.

Все це цілком відповідає естетичним вимогам Аристотеля, який, аналізуючи в «Поетиці» відмінності між комедією та трагедією, наголошував: «... комедія намагається показати людей гіршими, а трагедія – кращими від сучасників» [3, с. 13]. Фіванський правитель є акцентовано нормативним героєм-державцем, який ліпший і вищий щодо своїх підданців вже з огляду на те, що саме йому вони делегували відповідальність за стан справ у полісі, й собі лишаючись у сфері власних партикулярних інтересів та моральної незрілості.

Незважаючи на всі примхи судьби, будь-які страждання та трагічні випробування Едіп лишається на свій лад вільною людиною, однак у вельми специфічний спосіб. Як зазначає М. Гаспаров, його свобода виявляється не в тому, щоб робити те, чого він вволить, а в тому, щоб брати на себе відповідальність за те, до чого він навіть і не прагнув [9].

Власне, це й символізує моторошна кульмінаційна сцена трагедії, коли фіванський володар лишає себе зору та його оповиває «непроглядна мла хмари чорної, повинь темряви нездоланної». У цей момент фіванський вождь, якого відкинули боги і який бере на себе «зло над всяке зло» у світі, лишається вірним обов'язку та власному слову державця, промовляючи: «Сам позбавив я себе всього - найперший між фіванцями. Сам наказав я

гнати нечестивого, У кому голос божий скверну виявить, Що на родину Лая впала плямою. І як в ганьбі цієї скверни смів би я На громадян очима лиш поглянути» [22, с. 113]?

Як зазначають дослідники спадщини Софокла, «нормативність його образу – у виконанні обов'язку перед самим собою» [27, с. 3]. При цьому, як підкреслює Н. Далі, «автор у даному разі вимушено виступає щодо героя як рок. Але коли мимовільні злочини Едіпа розкрились, він звинуватив у них не рок, а самого себе, називаючи себе не просто нещасним, а «огидним» і «нечестивим» (...), і здійснює покарання сам над собою. Він вимірює свою поведінку виходячи не із причини, а із наслідку, й ця об'єктивна відповідальність за суб'єктивної невинуватості – теж прояв нормативності образу, що полягає у рішучості відповідати перед богами та людьми...» [11].

Характерно, що стикаючись із трагічною несправедливістю та брутальною жорстокістю долі щодо себе та своїх рідних, вождь Фів ніде не нарікає на волю богів. Навіть у ту мить, коли він через власну запальність гнівається на відданого Креонта, безпідставно звинувачуючи свого першого радника у зраді, хор, що провіщає у драмі від імені вищих сил, нагадує Едіпові про його справжнє призначення – служити велінню провидіння: «Здається нам, Едіпе, що його слова, Як і твої, лиш гнівом напоумлені. Та про одне нам треба турбуватися - Веління боже якнайкраще виконать» [22, с. 77].

Покликання фіванського володаря полягає аж ніяк не в повстанні проти волі Олімпу, незважаючи на те, що саме звідти й походять всі його кричущі нещастя. Як наголошує А. Боннар, Едіп чудово розуміє, що став жертвою жорстокої змови богів, позбувся їхньої ласки та покровительства й став для них навек осоружним. Однак він лишається відданим і покірливим богам – істинним призвідцям його особистої трагедії, не обурюючись і не повстаючи проти провіденціального задуму. Його воля збігається із вищим промислом, що віддає царя Фів у жертву, здійснюючи наругу над його добродесним ім'ям, позбавляючи його влади, знищуючи сім'ю та руйнуючи оселю [див.6, с. 336].

Беручи на себе весь тягар відповідальності за дії, що не були зумовлені його власними волею й рішеннями, і які були навмисно оповиті для нього цілковитим невіданням, Едіп визнає, що із морального погляду має звітувати перед вищим судом, навіть якщо саме ця остання для смертних судова інстанція підступно й облудно штовхнула його на злочин, позбавивши знання, а таким способом права на вільний вибір, і разом з тим – честі і слави. Він діє як підкреслено лояльне й добровільне знаряддя провидіння, ладне взяти на себе реалізацію будь-якого вищого задуму чи забаганки. Володар Фів чинить як обранець богів у їхньому жорстокому підступі проти себе, бо за будь-яких умов не може вчинити інакше іншим способом, причому, однак, його мотивація є чимось набагато глибшим, ніж звичайна фаталістична відданість долі.

Зазначимо, що, як можна зрозуміти із натяків Софокла, поведінка вождя Фів – провідника вищої волі й одночасно її жертви – вмотивована його особливим статусом серед підданців. На Едіпі зосереджений весь тягар державної відповідальності самодержавного правителя, що робить його заручником власної соціальної ролі. На цьому наголошує царський перший радник Креонт під час сварки через пророцтва ворожбита Тіресія. У відповідь на звинувачення з боку Едіпа у намаганні загарбати владу цей чільний урядовець і челядник реагує наступним чином: «...навіщо влади домагатися, Й тривога її, коли спокійно можна спати, Права ті ж самі і без того маючи? Отож ні я, ні інший, в кого розум є, Не буде сану більше прагнуть царського, Ані з царями рівної могутності. Усе від тебе маю без тривоги я, А сам би правив - проти волі діяв би. Невже б миліший царський був вінець мені Від величі і влади безтурботної? Я ще не зовсім розуму позбавлений, Щоб не бажати гарного й корисного. Мене вітав кожен, кожен рад мені, До тебе хто бажав - йдуть до мене всі, Моя увага - запорука успіху. Й на що ж усе це мав би проміняти я? З здоровим глуздом не дійти дурниць таких. Я й сам такої думки не дотримую, І іншим в цьому не допомагатиму» [22, с. 84].

У цій промові царський перший радник постає як розважливий, тверезомислячий і поміркований представник знаті, який, на що слушно звернув увагу М.Гаспаров, вважає, що царська влада (тож, відповідно, й найвища відповідальність) перетворює людину на власного заручника. Вона позбавляє можновладця тих переваг («гарного і корисного»), яких надає перебування на горішніх поверхах суспільної ієрархії. Верховна суверенна влада, яка накладає на особу тягар найбільшої суспільної відповідальності, примушує її жити за іншою логікою, ніж решту можновладців.

Специфіка моральної ситуації царя Фів полягає в тому, що, як правильно зазначав А.Боннар, він є цілком невинним з погляду мотивів власних учинків. Якщо судити за мотивами, Едіп безпосередньо не винен ані у батьковбивстві, ані в інцесті. Він цього не хотів і не відав. Провина, якщо ґрунтувати аналіз трагічного ланцюга подій, до якого причетний Едіп, на мотивації, цілком лягає не на нього, а на богів. Однак, слушно підкреслив А.Боннар,

сучасність і доречність висновків Софокла полягає в тому, що він розглядає цю проблему не тільки з погляду мотивів, але й наслідків [див.6, с. 334, 338]. Людина відповідає не лише за те, до чого воліла, а й за наслідки своїх дій, навіть якщо вона жодним чином не мала можливості передбачити ці наслідки. Як зазначалось вище, в основі Едіпової оцінки власних дій лежать не причини, а кінцеві підсумки його рішень.

При цьому однією із визначальних характеристик Едіпа, як наголосив А.Боннар, є саме дієвість. Фіванський «страж країни» наполегливо втручається у плін подій, пануючи як над «логосом», так і над «ергосом», тобто домагаючись єдності мислі та дії. Однак трагічність долі людини, як нагадує швейцарський вчений, полягає в тому, що вона не можна знати усього, що вона спричинила. Її знання завжди обмежені. Людина, підкреслює він, нездатна прорахувати весь наслідковий ланцюг своєї активності, хоча в кінцевому підсумку вона змушена відповідати за найвіддаленіші наслідки власних дій. Добра воля та вчинки не можуть, як свідчить досвід Едіпа, захистити її від примх, випробувань і несправедливості долі. Трагічність ситуації людини полягає в тому, що вона істота аж ніяк не всезнаюча, але мусить чинити. Всі ці міркування А. Боннара підштовхнули інших дослідників до висновку, що «Цар Едіп» є трагедією не стільки року, скільки знання [див. 6, с. 337-338].

Втім, за всієї слушності загального спрямування аналізу А.Боннара, його підхід, на нашу думку, потребує уточнення, коригування та доповнення. Насправді, в трагедії Софокла йдеться аж ніяк не про трагічні обставини людської долі як такої. Його предмет вужчий і стосується далеко не всіх людей, а тільки таких як володар Фів, недарма навіть у назві твору підкреслюється верховний статус головного героя. Щоб упевнитись у тому, що і хто і що є справжнім об'єктом уваги Софокла, досить порівняти основні характеристики Едіпа та інших героїв трагедії.

Далеко не кожен з Софоклових героїв втілює єдність «логосу» та «ергону». Аж ніяк не кожен постає як провідник волі вищих сил. Мало кому поталанило захити слави «наймудрішого із всіх мужів» і «державного оплоту». Зрештою, не всякому смертному до снаги здолати завдяки власній визначній кебеті та рішучості жахливе, підступне й кровожерливе чудовисько Сфінкса. Впадає у вічі, що в образі Едіпа, згідно із замислом Софокла, ми стикаємось не просто із героєм та нормативним вождем-сувереном, а особою, котра значно вивіщується над усіма персонажами трагедії. І саме ця зверхність є джерелом нездоланної трагічності його долі та судьби багатьох інших вождів. Як особа, яка дієво втручається у плін подій у інтересах власного краю він є єдиним серед персонажів трагедії справжнім державним діячем, який відіграє роль знаряддя вищого промислу або, інакше кажучи, «законів історії».

Здатність підняти над партикулярними інтересами та взяти на себе загальну відповідальність за долю країни роблять його вищим щодо всіх звичайних громадян («Лише за себе кожен з вас печалиться... а моя душа за місто, і за себе, і за вас болить»). А проте цар Едіп піднесений автором трагедії і над знаттю. Його може гідно замінити на престолі хіба що Креонт, котрий також є «стражем країни», однак так чи так поступається Едіпові і славою і заслугами. При цьому нагадаємо: вустами цього іменитого сановника Софокл підкреслює значну відмінність соціально-етичної ситуації царя та решти фіванського привілейованого класу. Пересічні представники правлячих шарів можуть отримувати втіху й зиск від свого привілейованого становища та кар'єри, у той час як Едіпа, навпаки, привілеї, й здобутий у випробуваннях статус, перетворюють на заложенника долі. Отже, трагедія Софокла має насамперед предметом «пастку для вождів» – трагізм соціально-етичної ситуації, до якої можуть потрапити державні діячі, обтяжені суверенною владою правителів «граду земного» та не «граду божого», нормативним уособленням та носієм гранично ідеалізованих рис етосу яких виступає Едіп.

Із цього погляду «Цар Едіп» є трагедією не стільки (і не тільки) знання та року, скільки трагедією відповідальності, логічним осередком якої є доля вищого прошарку політичних вождів і державців, – тих, на кого покладено тягар суверенітету, який примушує їх відповідати за загальний стан державних справ та звітувати перед історією. Фіванський правитель, як ми бачили, чинить згідно з етикою особистої відповідальності цілком відповідно до її визначальної максими, сформульованої за сучасної доби М.Вебером, тобто виходячи із невблаганної логіки того, що державний діяч насамперед розплачується за передбачувані наслідки своїх дій, а його мотиви та наміри мають принципово другорядну вагу. Якщо внаслідок дій державця, наголошував М.Вебер, буде заподіяно шкоду його краю та страждання підданцям, то він не може і не має права перекладати відповідальність на когось іншого, навіть якщо на його виправдання вказують суто шляхетні мотиви (наприклад, відразу до нечистоплотних і підступних політичних засобів; прагнення жити за правдою, а не кривдою; намагання не відповідати злом на зло тощо).

Готовність Едіпа взяти на себе провину за смерть Лая та її наслідки, незважаючи на те, що він не мав ані наміру, ані жодного мотиву до батьковбивства, уособлює його відданість політичній етиці відповідальності. Водночас убивство Лая символічно підкреслює ту обставину, що діяльність державців і вождів неодмінно поєднана із сферою насильства.

Проте є одна істотна відмінність між сучасним нормативними вимогами політичної відповідальності, як їх класична інтерпретація була представлена в працях М.Вебером, та настановами Софокла (у їхньому тлумаченні А.Боннар, застосованому щодо політичної етики), хоча й насправді тут має йтися не так про незбіг, як радше про взаємне доповнення позицій. М.Вебер загалом цілком слушно акцентував увагу на відповідальності державця за передбачувані наслідки його дій. Та особиста трагедія царя Едіпа свідчить, як це випливає з розширеного нами аналізу А.Боннара, що ця відповідальність є ширшою. З огляду на брак знання державний діяч далеко не завжди може передбачити й прорахувати власні дії до їхнього кінцевого підсумку, виявити їхні далекосяжні наслідки. Однак відповідальність за них врешті-решт, причому часом трагічно, все одно лягає на нього.

Ясна річ, історія володаря Фів становить крайній випадок. Едіпа навмисно вводили в оману та лишали будь-якого вибору, позбавляючи правдивого знання про родинний зв'язок із Лаєм. Історія примушувала його обрати шлях знищення свого отця й попередника на троні, не питаючи його власної думки та покладаючи на нього особисту відповідальність, попри відсутність в нього будь-якого злочинного мотиву. Частіше державні діячі при прийнятті рішень зберігають вибір у межах стратегічної дії між певними альтернативами, щодо яких вони володіють певним, хоча й здебільшого обмеженим рівнем знань. При цьому, однак, часом виявляється, що кожна із таких історичних альтернатив була хибною.

Пуританська етика та дух революційного егалітаризму

Напевне, годі увити собі будь-які спроби серйозного теоретизування щодо проблеми відповідальності поза увагою до політичної етики М.Вебера. Нагадаємо, що відповідно до поглядів цього мислителя, у політичній сфері важить не насамперед не близька до евангельської деонтологічна «етика переконання», типовим носієм якої він вважав Льва Толстого (також до її джерел він фактично відносив етику І. Канта та моральний комплекс новозавітного християнства, особливо Проповіді на горі), а телеологічна «етика відповідальності». На думку М. Вебера, існує «безодня прірва» між тим, чи дія зорієнтована на паралелігійні максими переконання на кшталт «християнин чинить як належить», а щодо наслідків уповає на бога» або «я не можу інакше, на тому й стою», чи вона, навпаки, формується в руслі реалізації максим власне політичної етики відповідальності, згідно з якими політичний діяч має розплачуватись за передбачувані наслідки власних дій [8, с. 181].

Етика переконання («абсолютна етика»), вочевидь, має виразне ригористичне та моралістичне забарвлення, спрямовуючи людину діяти суто так як належить. Через цю свою суперморалістичність вона й наразилась на критичні закиди з боку М.Вебера. Навпаки, етиці відповідальності властивий виразний моральний індивідуалізм щодо приписів абсолютної належності. Однак вона також опирається на власне етичне підґрунтя.

Виняткова вага, набута М.Вебером у царині політичної етики, спонукає до інтенсивного діалогу з його ідейним спадком навіть тих мислителів, які критично ставляться до його етичної моделі. За вельми наочний приклад у даному разі править акцентовано нормативістська позиція К.-О.Апеля.

Цей соціальний теоретик разом із іншими визначними речниками дискурсивної етики підкреслює свою опозицію щодо імморалізму Веберової етики відповідальності: «Представники дискурсивної етики виходять із того, що в атомну добу найважливіша проблема в ділянці політики – врегулювання конфліктів як у національній, так і в міжнародній площині. Певна річ, що цього не можна досягти, спираючись на похідну ще від Макіавеллі концепцію вільної від етики, або ціннісно-нейтральної політики (М.Вебер)» [14, с. 76].

Впадає в очі прагнення К.-О. Апеля «зняти» етику переконання та етику відповідальності на засадах ідеї переходу до консенсуально-дискурсивного підходу щодо розв'язання політичних проблем. Вже сам по собі концепт «етики солідарної відповідальності», що посідає чільне місце в етико-політичній системі трансцендентальної прагматики, свідчить про його намагання, всупереч вихідним настановам М.Вебера та виходячи із настанов комунікативного повороту у філософії, реморалізувати проблематику відповідальності через апеляцію до такої абсолютної етичної цінності як солідарність, що сягає корінням до релігійного розуміння братерства.

Однак у будь-якому разі пропонуючи альтернативу веберівській політичній етиці, К.-О.Апель так чи так відштовхується, бодай і критично, від базового для М.Вебера розмежування етики переконання та етики відповідальності. Це особливо виразно дається взнаки в межах його розвідки «Конфлікти нашого часу і вимога ґрунтовної етико-політичної

орієнтації». В умовах посилення ризиків, що походять від глобальних проблем, етика, вважає К.-О.Апель, вже не може бути справою суто особистої доброї волі. Вона має бути, зокрема в політичній сфері, зорієнтована також на успішність дій. З цього погляду, існує потреба не стільки в «етиці переконання», скільки в «етиці відповідальності». Проте, на його думку, й веберівський підхід, зорієнтований на відповідальність за окреме політичне рішення окремого політичного діяча, не є нині достатнім, оскільки сучасна криза технологічної цивілізації вимагає комунікативної етики спільної (солідарної) відповідальності людства [2, с. 23].

Аналіз Веберової моделі етики відповідальності та етики переконання має зважити на один вельми специфічний момент: вона прямо залежна від поглядів цього соціального теоретика на роль силового чинника в політичному процесі і є продуктом його інтенсивної рефлексії щодо цього. М.Вебер наполегливо підкреслював, що етична специфіка політичної дії зумовлена тією обставиною, що в її межах багато важить насильство. На його думку, політичному діячові слід «усвідомлювати ці етичні парадокси і свою відповідальність за те, що під їхнім впливом станеться з ним самим» [8, с. 187], оскільки ступаючи на політичний шлях він неодмінно сплутується з «диявольськими силами», породженими насильством. Персонажам на кшталт Платона Каратаєва чи святим Достоевського з їхньою проповіддю любові й добра та іншим носіям етики переконання нема місця в політичному світі, який аж ніяк не є площадкою для вправ щодо спасіння душі. Навпаки, етика відповідальності є системою, пристосованою до умов, в межах яких не можна позбутись насильства. При цьому безвідповідальність поруч із «зневажанням сутністю справи» є, згідно з висновками М.Вебера, двома найбільшими, смертними гріхами в політичній діяльності.

Варто мати на увазі, що ці положення впливали із ставлення М. Вебера до тогочасних дебатів у сфері теорій держави й права та були залежні від нього, оскільки дослідження інституції державності та її взаємозв'язку із правом, завжди так чи не так мають спонукати того чи іншого теоретика до визначення власного погляду на такі речі як соціальна й історична роль насильства та межі його застосування. До того ж державознавство та правознавство традиційно становили предмет інтенсивного зацікавлення цього мислителя, ідеї якого, зокрема щодо проблем політичної відповідальності сформувались у критичному діалозі із основними школами у галузі теорій держави та права тодішньої доби.

Як відомо, позиція М.Вебера із цих питань сформувалась у діалозі із дуалістичною теорією держави Г.Єллінека: «Вихідною позицією М.Вебера у даній сфері слугувала дуалістична теорія Г.Єллінека, який вважав, що феномен держави має подвійну природу – соціальну та правову» [21, с. 92].

При цьому у аналізі соціальної складової державності М.Вебер прямував у руслі гобсівсько-лассалевського підходу, що розглядав насильство та примус як визначальну, конститутивну ознаку держави. Впадає в очі, що він цілком солідаризувався із позицією Л.Троцького, висловленою у Бресті: «Будь-яка держава заснована на насильстві».

Держава у веберівській інтерпретації постає як інституція, що із успіхом претендує на зосередження у своїх руках засобів легітимного фізичного насильства. Згідно із широкою дефініцією М.Вебера, сучасна держава становить собою заснований за зразком установи союз панування, що домігся монополізації легітимного фізичного насильства як засобу владарювання та з цією метою об'єднав його речові засоби, а станових можновладців, які раніше розпоряджались цими засобами на власний розсуд, експропріював, зайнявши їхнє місце. В рамках такого бачення політика й собі постає як керівництво державою як сучасною формою політичного союзу, а її головним засобом є насильство.

При цьому важливо зробити застереження: особливістю позиції М.Вебера серед інших прихильників «силового» відгалуження соціального державознавства полягав у тому, що він акцентував легітимний, а не «голий» характер насильства, похідного від держави, тобто робив наголос на механізмах виправдання державного примусу в очах змушених коритись його волі підданців. Щодо його погляду на призначення права, то одна з його найбільш специфічних рис полягала в тому, що він наділяв «правовий порядок реалістичним характером, включаючи його в систему відносин панування», не протиставляючи при цьому правовий порядок юридичній нормі та визначаючи право як «такий вид легітимного порядку, значення якого зовнішньо гарантовано можливістю примусу з боку особливого штату людей, уповноважений забезпечити дотримання порядку шляхом сила та накладання покарання за його порушення» [21, с. 121, 124, 143].

На перший погляд, в рамках моделі соціальної і політичної дії М.Вебера, етичною системою власне політичною як такою, що впливає з реалістичної логіки держави, може бути тільки етика відповідальності. Вимога зважати на наслідки своїх дій важить, згідно з думкою М.Вебера, набагато більше ніж усі приписи абсолютної належності Проповіді на горі: «Коли акосмічна етика любові проголошує: «Не противтеся злому насиллям»,— то для

політика має силу протилежне твердження: ти повинен, застосовуючи силу, протистояти злу, інакше будеш відповідати за те, що зло взяло гору» [8, с. 179].

«Реалістичні» вимоги етики відповідальності, як це впливає з веберівської логіки, породжується умовам світу, в якому існує примус та насильство, зважаючи на недосконалість людської натури та імперативу забезпечення безпеки певної державного об'єднання чи політичного угруповання в конкуренції з іншими державами чи політичними групами. Її носій не може дозволити собі із етичних міркувань відмовитись від піклування про зміцнення інтересів ввіреної йому спільноти, навіть якщо його дії виявляться уразливими з боку абсолютних моральної належності. Велич міста (або велич «Vaterland») із цього погляду, наголошував посилаючись на Н.Макіавеллі німецький мислитель, має значення набагато більше, ніж спасіння душі.

Відповідно сформулювалось і ставлення М.Вебера до етики переконання як такої, що розглядає вчинки людей із погляду вимог вищого суду совісті беззастережно від того, як це віддзеркалиться на інтересах національно-державної спільноти (політичного союзу). Підсумовуючи його Р.Арон у своєму аналізі веберівської політико-теоретичної спадщини зазначив: «Ясно..., що мораль переконання не може бути мораллю держави. Мабуть, навіть мораль переконання в найточнішому сенсі цього терміну не може бути мораллю людини, якою бодай якоюсь мірою включається до політичної гри...» [4, с. 540].

Вельми наочним у цьому аспекті є наведений М.Вебером приклад питання щодо публікації таємних зовнішньополітичних документів, зокрема тих, які з морального погляду заплямовують власну країну. Прихильник етики переконання у такій ситуації вимагатиме виходячи із абсолютних моральних імперативів та незважаючи на будь-які наслідки оприлюднити всю інформацію, навіть таку, що спричинить визнання власною країною провини в односторонньому порядку. Етика відповідальності, навпаки, вимагатиме від політичного діяча відмовитись від односторонніх поступок і домагатись всебічного дослідження проблеми незацікавленими сторонами.

А втім, в аналізі М. Вебером співвідношення між етикою та політикою впадає в очі важливі неоднозначності, на що вже побіжно вказувалось у літературі. По-перше, незважаючи на неодноразові застереження на адресу романтизму етики переконання як системи, несумісної із політичним світом, він паралельно зробив крок у протилежному напрямі. Засудивши в черговий раз усіляких наснажених етикою переконання романтичних «хвальків» чи «шеліхвостів» серед політичних діячів, він раптово визнав: «Разом з тим величезне враження справить на мене, коли зріла людина (байдуже, молода вона чи літня), яка реально і всією душею відчуває свою відповідальність за наслідки і діє за етикою відповідальності, в якийсь момент скаже: «Я інакше не можу, на цьому стою». Отут є щось справді людське і зворушливе. Бо це якраз та ситуація, яка для кожного з нас, хто, звичайно, внутрішньо не вмер, повинна мати можливість колись настати. У цьому розумінні етика переконання та етика відповідальності є не абсолютними протилежностями, а взаємодоповненнями, які тільки разом складають справжню людину, котра може мати «покликання до політики» [8, с. 189]. Нагадаємо, що ці твердження межують у нього з геть іншими висловлюваннями на кшталт того, що між діями, заснованими на етиці відповідальності, та діями, зорієнтованими на абсолютні максими етики переконання, існує найглибша прірва.

Отже, в даному уривку німецький соціальний теоретик не лише визнав можливим поєднання цих двох етичних систем, а й висловив цілком позитивне ставлення до такого комбінування. Етика переконання при цьому розглядалась як щось дотичне до політичного світу.

По-друге, як зазначалось вище, М.Вебер, характеризуючи етику переконання та етику відповідальності, вбачав їх, напевне, найважливішу відмінність у принципово розбіжному ставленні до проблеми насильства, але прискіпливе вивчення його моделі дає підстави для висновку, що це протиставлення не було цілком послідовним. Політична етика відповідальності, наголошував німецький мислитель, зважає на нездоланність примусових засобів. Навпаки, абсолютна етика переконання, надто у євангельських максимах, постає як система суто ненасильницького спрямування.

Принаймні предметом для її критичного аналізу в нього є норми Проповіді на горі та ідеї Л.Толстого та І.Канта – головних глашатаїв миролюбності. Р.Арон навіть з цього погляду зазначав, що веберівська етика переконання та етика відповідальності співвідносяться між собою як ідеї Канта та Макіавеллі.

Наголошуючи на пацифізмі етики переконання, М.Вебер зазначав: «Первородна ушкодженість світу гріхом давала можливість відносно легко зараховувати до етики насильство як дисциплінарний засіб проти гріха та єретиків, що гублять свої душі. Але, орієнтовані тільки на етику переконання, акосмічні вимоги Проповіді на горі і засноване на

них релігійне природне право як абсолютна вимога зберігали свою революціонізуючу силу і майже в усі часи соціальних потрясінь виступали з цією стихійною силою на перший план. Вони, зокрема, сприяли появі радикально-паціфістських сект, одна з яких проробила у Пенсильванії експеримент по утворенню ненасильницького у зовнішньому відношенні державного устрою, — експеримент трагічний за своїми наслідками, оскільки квакери, коли вибухнула війна за незалежність, не змогли виступити із зброєю в руках за ті ідеали, що вони їх сповідували» [8, с. 185].

Безпосередньо аналізуючи проблему війни та відновлення миру, М.Вебер знов ж таки провів чітку грань між етикою відповідальності, якої дотримується політичний діяч, та етикою переконання, якій відданий паціфіст. Останній беззастережно відкине зброю за велінням етичного обов'язку, у той час як політик як мінімум вимагатиме реанімації миру на засадах відновлення статус-кво. Однак водночас німецький мислитель як і в питанні про можливість поєднання етики відповідальності та етики переконання зробив крок у протилежному напрямі, констатувавши, що етика переконання також на свій копил дотична до ідеології насильства.

Зокрема М.Вебер визнав: «...в реальному світі ми знову й знову бачимо приклади, коли той, хто керується етикою переконання, перетворюється раптом на хіліастичного пророка, — як, приміром, ті, хто, проповідуючи «любов проти насильства», у наступну мить закликають до насилля (до останнього насильства, яке мало б привести до знищення усякого насильства взагалі)» [8, с. 183].

Окрім того, впадає в очі, що серед носіїв етики переконання як вчення, що висвячує боротьбу за абсолютну справедливість, М.Вебер виокремлює як наслідок евангельськими абсолютними аксіомами паціфістів, так і їхніх ладних до беззастережного застосування насильства антиподів – соціалістів-синдикалістів і інших радикалів на кшталт більшовиків, спартаківців і взагалі представників войовничої лівиці. Роль сполучної ланки між ненасильницьким та насильницькими напрямками етики переконання в нього фактично відіграє циммервальдський рух, речники якого, з одного боку, закликали до якнайрішучішої боротьби за мир та проти імперіалістичної війни, а з іншого боку, проголошували, що між перспективою «декілька років війни, відтак революція» та перспективою «мир негайно, але жодних революцій», слід обрати перший варіант.

Р.Арон вважав, що визнаючи певну бажаність поєднання етики відповідальності (принцип «велич міста важливіша спасіння душі») та етики переконання (максима «на тому стою і не можу інакше»), М.Вебер виходив із того, що телеологічна за своїм характером етика відповідальності аж ніяк не тотожна макіавеллізму. Вона просто спрямована передусім на забезпечення ефективності дій політичного діяча, однак при цьому не впадає у власну небезпечну крайність: тобто не погоджується виправдувати будь-які дії, аби вони були політично ефективним [4, с. 537, 538].

Взявши до уваги міркування Р. Арона, вважаємо, що за згаданими дилемами (викликаними питаннями: чи є етика переконання та етика відповідальності «абсолютними протилежностями»; чи є етика переконання суто ненасильницькою ідейною системою) криється вельми специфічне, складне й подвійне веберівське ставлення до політичної ролі віри, в рамках якого особливу вагу має наведений вище вислів стосовно того, що максими Проповіді на горі завжди зберігали свою революціонізуючу силу.

За веберівським аналізом етики переконання нібито завжди ввижається тінь ще одного з її авторів, якого німецький мислитель не називає прямо, на відміну від пророків паціфізму, але якого він, либонь, мовчки весь час має на думці та з яким буцімто приховано безнастанно полемізує. Цим, на нашу думку, латентним персонажем «Політики як покликання» є Томас Мюнцер – хіліастичний «апостол революційного насильства та рівності», провісник царства досконалої справедливості, віртуоз риторики спасіння, оспівувач руху соціальних низів в ім'я звільнення та подолання відчуження.

Цей, за висловом його буржуазного супротивника М.Лютера «Володар Мюльгаузену, а не просто доктор», «теолог із мечем», визначний провідник ідеї протестантської аскези як спірітуалізації й святості життя за нового ладу «визнавав за обраними право на знищення невірних, вважаючи це такою само священною справедливістю, як вказане богом знищення ханаанітів та амонітів» та, на думку його сучасників критиків, був засновником доктрини, згідно з якою насильство має бути в принципі виправдане й прощено, доктрини, що відкриває собою той трагічний союз утопії та насильства, революційна роль якої ще не вичерпана» [19, с. 39].

Отже, веберівське дослідження етики переконання спрямовано на аналіз як суто паціфістських ідей ненасильницького опору соціальній системі, визиску та державі з її апаратом примусу, так і радикальної революційної ідеології насильницького навернення суспільства на шлях цілковитої егалітарної справедливості, поєднаних під однією «вивіскою».

Етика переконання постає в нього, нагадаємо, як моральна система, що «в реальному світі» може раптово в руках «хіліастичних пророків» перетворитись із цілковитого заперечення будь-яких примусових засобів на апологію радикального вибуху в ім'я остаточного подолання несправедливості, неволі й насильства та ствердження в прийдешньому царства правди й братерства. Її етичне коріння сягає фундаменталістського прочитання Христової Проповіді.

Однак, насправді, незважаючи на діаметрально протилежне ставлення двох версій етики переконання до насильства насправді М.Вебер все ж так мав належні логічні підстави для їх поєднання в рамках одного типу соціально-етичної дії, зважаючи на їхнє тотожне розуміння відповідальності та спільні висхідні настанови щодо людської природи як зорієнтованої на моральну досконалість. Протиставляючи в цьому аспекті етику переконання та етику відповідальності, німецький соціальний мислитель зазначав: «Коли наслідки вчинку, який впливає із чистого переконання, виявляться поганими, то відповідальність за це переконана людина перекадає на світ, на дурість людську, на волю Богу, який створив людей такими,— тільки не на саму себе. Навпаки, той, хто керується етикою відповідальності, зважає якраз на отакі пересічні людські вади,— бо він, як слушно зауважив Фіхте, не має ніякого права розраховувати на їхню доброту і досконалість, він не здатний звальювати на інших наслідки своїх вчинків, оскільки міг їх передбачити. Така людина скаже: «Ці наслідки спричинені моїми вчинками». Той, хто сповідує етику переконання, відчуває себе відповідальним лише за те, щоб не згасало полум'я чистого переконання, — наприклад, полум'я протесту проти несправедливості соціального порядку. Роздмухувати його знову й знову — ось що є метою його вчинків, які абсолютно ірраціональні з погляду можливого успіху і можуть та повинні цінуватися лише як приклад» [8, с. 181].

Така характеристика однаковою мірою може бути застосована для будь-яких переконаних «борців за віру», чи вони виходять із євангельської вимоги «підстав йому й другу щоку», чи наснажені ідеями перевлаштування суспільства за допомогою насильницьких знарядь. У будь-якій своїй варіації етика переконання постає як система, скерована на радикальний революційний розрив із гріхом та пошук шляхів запровадження неодмінних засад добра. Для неї чистота мотивів вчинків важать набагато більше їхніх брудних наслідків. Вона, власне, не лишає індивідів вибору, спрямовуючи їхні дії на забезпечення чистоти віри.

На противагу етиці переконання етика відповідальності становить собою пошук та вибір меншого зла, спрямованого на уникнення вчинків, що можуть спричинити небажані наслідки для «політичного союзу» (держави). Вона властива поміркованим діячам (про яких як про, так би мовити, «теплих» діячів, у Об'явленні св. Івана Богослова без жодної приязні йдеться: «Я знаю діла твої, що ти не холодний, ані гарячий. Якби то холодний чи гарячий ти був!» [20, 3:15]), які виходять із моральної недосконалості людської істоти.

Якщо етика переконання зорієнтована або на відмову від насильства, або, навпаки, на останній революційний насильницький вибух, що має уторувати шлях до прийдешнього світу без несправедливості та примусу, то етика відповідальності ґрунтується на систематичному застосуванні помірною, нормативно впорядкованого та «виправданого» (легітимного) насильства, що є специфічною ознакою держави як суспільної інституції. Все це значною мірою пояснює та пом'якшує згадану веберівську неоднозначність. Між етикою відповідальності та етикою переконання насправді існують принципові розбіжності щодо ставлення до насильницьких засобів, хоча остання аж ніяк не є чимось радикально відокремленим від світу насильства.

Одначе це не знімає іншої веберової антиномії: протиставлення етики переконання (як такої, що через свою проповідь абсолютної моральної належності непристосована до політичного світу й личить хіба що святим), етиці відповідальності як моральної системи, що є політичною у достеменному її розумінні, із одночасним заклик до поєднання цих двох етик, що тільки разом, мовляв, становлять людину із «покликанням до політики». Для розуміння вкрай складної веберової позиції у цьому аспекті багато важить його наступний фрагмент щодо зв'язку віри з політичним світом: «Він [політик] може служити цілям національним або загальнолюдським, соціальним і етичним або культурним, мирським або релігійним, він може спиратися на глибоку віру у «прогрес» (байдуже, у якому розумінні) або ж холодно відкидати віру такого ґатунку, він може претендувати на служіння «ідеї» або ж, принципово відкидаючи згадані претензії, служити зовнішнім цілям повсякденного життя,— одначе якась віра мусить мати місце завжди. У противному разі — і це абсолютно вірно — прокляття нікчемності створіння тяжіє і над зовні могутніми політичними успіхами» [8, с. 176].

Отже, німецький мислитель наполягав на тому, щоб політична дія наснажувалась вірою, байдуже релігійною чи світською. Але при цьому він не акцентував, що політичний діяч, одухотворений вірою, є ні ким іншим, як прихильником етики переконання. Точніше кажучи, етика переконання прямо чи опосередковано живиться фундаменталістським,

пуританським прочитанням моральної проповіді, що її наснажує. В цьому контексті важливо також знов повернутись до уривку, в рамках якого М.Вебер зазначив, що революційний етос завжди походить з такого найвагомішого джерела етики переконання як Проповідь на горі, наводячи як приклад сектантський рух квакерів. Отже, він таким непрямим способом визнав існування зв'язку між протестантським сектантським фундаменталізмом та революційним духом.

Взагалі, соціальна роль протестантських сект як революційного ферменту та одного із найважливіших джерел войовничо егалітарної версії «етики переконання» та ідеології соціального визволення із цього погляду добре відома. Е.Балібар, посилаючись на Ж.Гранжона, слушно нагадує, що «слово «комуніст» вперше використали в латинській та польській мові XVI ст. для позначення чеських анабаптистів (чи моравських братів)» [5, с. 157]. Багатьом баптистським сектам було властиве цілковите зрівнювання майна, що було співзвучно із аскетичним ригоризмом настанов Проповіді на горі. Джерела хіліастичного соціалізму можна узріти в ересі катарів із їхнім зреченням від власності; прагненні «апостольських братів» до знищення ієрархії; проповіді усупільнення у таборитів; спільному життю в общинах анабаптистів; створенні земельних комун «діггерами» і т.д.

Особливу роль каталізатора революційної політичної гетеродоксії та руху соціального визволення відіграв з цього погляду протестантизм у максимально широкому його розумінні (тобто власне протестантські структури на зразок штундистів, а також пуританські секти «духовних християн» на кшталт духоборів, молокан і т.д., що відокремились від православ'я) в Росії та в ряді земель України. М.Бердяєв наполегливо доводив, що російська революція народилась із апокаліптичних очікувань російських сект.

До специфічної форми релігійного етичного сектантського фундаменталізму, що мав власну вагу у розхитуванні режиму можна віднести такий потужний духовний рух як толстовство. Не таємниця, що чимало лідерів революційного руху, як народницького, так і більшовицького спрямування, розпочинали свою діяльність саме в протестантському середовищі та серед пуританських сект, що свого часу відокремились від православ'я (М. Чайковський працював серед хлістів, О.Михайлов – спасовців, І.Фесенко – шалапутів, К.Брешко-Брешковська – штундистів, Г.Плеханов – спасовців, В.Чернов – молокан, Л.Троцький – штундистів [26, с.92]). Останній згадуючи свою діяльність серед суднобудівників Півдня України, зазначав: «Страйками ці робітники не цікавились, вони шукали правди соціальних відносин [курсив наш – А.Ф.]. Деякі із них називали себе баптистами, штундистами, євангельськими християнами. Але це не було догматичне сектантство. Робітники просто відходили від православ'я, баптизм ставав для них коротким етапом на революційному шляху. У перші тижні наших бесід деякі з них ще вживали сектантські звороти та вдавались до порівняння із добою перших християн» [23, с. 116].

Із спогадів В.Бонч-Бруєвича відомо, що можливість відтворення в середовищі російських протестантів релігійного повстання на кшталт анабаптистської війни Т.Мюнцера чи пуританської революції О.Кромвеля вельми цікавився В.Ленін. М.Агурський нагадував, що адвентисти сьомого дня вважали лідера більшовизму особою, відзначеною божою печаткою; баптисти, євангелісти, адвентисти сьомого дня й собі попервах певний час виявляли солідарність із більшовицьким рухом.

Але найбільшою мірою, на думку М.Агурського, дух більшовицької революції живився гетеродоксією пуританських фундаменталістських сект внутрішнього російського походження, що була зорієнтована в душі радикальної анархістської етики переконання на заперечення держави: «...навіть чи більшовики змогли б прийти та утриматись при владі якби серед інших сил, які їх підтримали в перший період не виявились багатомільйонні маси сектантів-нігілістів, які взяли участь у процесі руйнування, що мав для них містичний характер. Держава та церква були для них вмістилищем усілякої скверноти [курсив наш – А.Ф.], тож їхнє знищення та плюндрування сприймались як містичний обов'язок – достоту так само, як у анабаптистів, богумілів, катарів, таборитів» [1]. Через міфопоетичні образи цей месіанський настрій, як вважав М.Агурський, найточніше виявив Микола Ключев, який належав до лівонародницької літературної групи «Скіфи» («Є в Леніні Керженський Дух, Ігуменський окрик в декретах»), уславивши В.Леніна як «народного ігумена».

Зазначимо, що схожі настанови, спрямовані на радикальний розрив із світом гріха (та його політичними структурами), що живлять етику переконання повстанського руху соціального визволення, часом формуються і в рамках офіційної, так би мовити, «великої» церкви. За приклад в даному разі може правити знаменита «теологія визволення», найвизначнішими речниками якого була група латиноамериканських соціальних філософів, богословів або священників – Г.Гутьєррес, теоретик християнського соціалізму Л.Бофф, К.Торрес, містично налаштовані брати Карденаль та Е.Дюссель. Цей напрям можна умовно охрестити як «гетеродоксію всередині ортодоксії».

Цікаво, що Г.Гутьєррес прагнув у вельми цікавий та продуктивний спосіб врахувати Веберову позицію, формулюючи свій погляд на філософію історії в термінах етики відповідальності. На його думку, історичний процес прямує до утвердження індивіда як вільного та відповідального суб'єкта, що діє «всередині історії», маючи змогу формувати соціальні відносини та брати участь в управленні суспільством, та створення суспільства як політичної спільноти («полісу»), в якому у відносинах між людьми має панувати солідарність. Мирська історія тут збігається з історією спасіння як становлення Царства божого. Шлях до соціального звільнення, відповідальність за яке несуть усі та кожен, було, як вважав Г.Гутьєррес, відкрито революційною хвилею, породженою Французькою революцією 1789 р. та Російською революцією 1917 р., внаслідок яких, створились умови для того, щоб вирвати політичні рішення із монопольного володіння елітою. При цьому теологія визволення лишається насамперед яскраво забарвленою класичною етикою переконання, що особливо дається взнаки в рамках тлумачення теоретиками «теології визволення» поняття гріха. Останній розуміється насамперед як соціальний гріх, що походить від привілейованих верств та виявляється в експлуатації, дискримінації та поневоленні, від яких мають бути звільнено людство [10].

Ш.Ейзенштадт, аналізуючи перебіг революційного процесу, зі свого боку зазначав: «Великі революції можна розглядати як вищий прояв можливостей, що містяться в сектантській гетеродоксії» [24, с. 30]. Він гадав, що властиве сучасному суспільству напруження між трансцендентними та мирськими порядками є визначальним фактором, що породжує революційний рух, в межах якого чільне місце займають сектантські групи. Більше того, Ш.Ейзенштадт вбачав у сектантській гетеродоксії «центральный компонент», що сформував сучасну цивілізацію як вона утвердилась в епоху Просвітництва та за доби великих європейських революцій (докладніше стосовно його поглядів на утвердження модерну див. [17]) , заперечуючи при цьому всупереч «спрощеним інтерпретаціям веберівської теорії», що протестантська етика породила сучасний капіталізм.

Зі свого боку підкреслимо, що пуританська сектантська гетеродоксія протестантського штибу може розглядатись як феномен «із подвійним дном», який має генетичний стосунок і до «духу капіталізму», і до антитетичного щодо нього революційного «духу комунізму» або принаймні до духу соціального егалітаризму, зважаючи надто на добре відомий акцентовано егалітарний характер ряду ключових максим Проповіді на горі: «І Він, звівши очі Свої на учнів Своїх, казав: Блаженні убогі духом, бо ваше є Царство Боже. Блаженні голодні нині, бо насититесь. Блаженні ті, що плачуть нині, бо зрадієте.. Блаженні ви, коли зненавидять вас люди і коли відлучать вас, і будуть обмовляти, і знеславлять ім'я Боже, як ганебне, за Сина Людського. Радійте того дня і веселіться, бо велика вам нагорода на небесах. Так чинили з пророками батьки їхні. Навпаки, горе вам, багаті! Бо ви вже одержали свою втіху. Горе вам, пересиченим нині! Тому що будете голодні. Горе вам, що сміються нині! Бо заплачете і заридаете» [12, 6:20, 21, 24, 25].

Протестантська пуританська етика у найширшому її тлумаченні в такий спосіб утворює каузальний зв'язок як з «духом капіталізму», так і «духом комунізму» чи принаймні з духом соціального егалітаризму. Симптоматично, що в розвідці «Протестантські секти і дух капіталізму» М.Вебер, як відомо, назвав пуританські секти – виразника мирської аскези, джерелом формування етичних настановлень, що формуючи методично-раціональне ставлення до життєвої поведінки, утворювали шлях духу сучасного капіталізму [8, с. 199]. Але аналізуючи процес формування цього етосу, властивого анабаптистам, менонітам та квакерам, він спеціально зупинився на визначній ролі Т.Мюнцера [8, с. 194], який, однак, через свій войовничий егалітаризм із цілковитими підставами може вважатись предтечею комунізму. Протестантська етика, як вона розумілась у «Протестантських сектах та душі капіталізму» виявляється чимось вельми наближеним до етики переконання «Політики як покликання».

Розуміння певного суспільства на відповідному етапі його розвитку потребує аналізу того, наскільки інтенсивного характеру і якого спрямування набуває його породжувана пуританським фундаменталізмом сектантська гетеродоксія як головне джерело етики переконання. Сектантські угруповання в даному разі мають розумітись у широкому сенсі, включаючи їх світські чи атеїстичні аналоги на кшталт масонських лож, гуртків «утопічних соціалістів», угруповань карбонарів тощо із властивим для таких структур пошуками справедливого устрою. В їх рамках як правило культивується моралістичний пуританський дух шляхетного самозречення та героїчної боротьби, щирого страдницького подвижництва в протистоянні із правлячою системою та спокутування провини привілейованих верств перед усіма скривдженими й упослідженими. Наснажена пуританською гетеродоксією етика переконання, (байдуже, релігійно мотивована чи релігійно індиферентна), розглядає свою політичну місію в світі, що ми бачили на прикладі «теології визволення» сотеріологічно – як

реалізацію певної місії спасіння/визволення, спрямовану на радикальний розрив із соціальними структурами гріха.

Варто при цьому мати на увазі одну обставину, на яку загалом слушно звернув увагу ряд мислителів на кшталт Дж.Голдстоуна, А.Г.Франка, Л.Новака, П.Вілара, погляди яких щодо перебігу процесів революціонізації зібрав докупи та вдало проаналізував П.Кутуєв, на оцінки якого ми в даному разі покладаємось. Як впливає з тверджень цієї групи авторів, настрої революційної гетеродоксії, що живлять етику переконання, набувають ваги, якщо вони надходять відгук як серед суспільних низів/упосліджуваних верств, що піддаються визиску, так і одночасно серед фрондистських фракцій правлячого класу. Як зазначає Дж.Голдстоун, паралізація та руйнація старого державного апарату має шанс на успіх лише за умови фракційного розколу всередині еліти щодо доступу до посад, патронажу та політики держави, який призводить до поляризації привілейованої верстви (утворення внаслідок поляризації двох-трьох згуртованих угруповань із альтернативними уявленнями про суспільний устрій), а не як вислід прямого конфлікту між класами. У цьому ж руслі міркував П.Вілар: «Хіба великі революції не стаються завдяки збігу інтересів заможних класів, які хочуть стати революційними, та злиденних класів, які змушені стати революційними, натомість революції злиднів завжди неуспішні» [див. 16, с. 58].

Точніше кажучи, революційний процес каталізується в умовах, коли на наявний міжкласовий конфлікт накладається міжфракційна ворожнеча, глибинна фронда та поляризація всередині привілейованої верстви. В такій ситуації відбувається змика між невдоволеними з горішніх поверхів соціальної ієрархії та активними елементами низового соціального протесту. У цей момент і виникає потреба в каналізації у потрібному напрямі сектантської гетеродоксії, носії якої як явно більш опозиційно налаштовані шукачі «правди» спрямовуються для поширення заворушень, антиурядової індоктринації суспільства та впливу на консервативні та лояльні стосовно влади суспільні елементи, що, власне й робили в протестантському середовищі революційні діячі від М.Чайковського до Л.Троцького.

В кінцевому підсумку можна сказати, що обидві моральні системи, як етика переконання, так і етика відповідальності, мають і власні неабиякі переваги, і уразливі позиції. Прихильники етики відповідальності слушно ставитимуть на карб своїм опонентам легковажне забуття відомого принципу «благими намірами уторований шлях до пекла», підозрюючи етику переконання в тому, що в ім'я втілення за будь-яку ціну проголошених абсолютних моральних принципів вона може штовхнути людей до величезних страждань і поневірянь. Навпаки, прибічники етики переконання не без вагомих підстав закидатимуть супротивній стороні готовність перекреслити долю людей задля реалізації «raison d'état», внаслідок яких державна могутність обертається понівеченими долями пересічних людей та «імперським перенапруженням сил» суспільства.

І хоча М.Вебер застеріг, що етика відповідальності не тотожна моральній безпринципності, а етика переконання не є аналогом безвідповідальності, проблема насправді полягає в тому, що доведена до логічної межі логіка обох систем може спричинити безпринципність в одному випадку та безвідповідальність в іншому. У цьому аспекті заклик М.Вебера до поєднання етики відповідальності та етики переконання має кардинальне значення (прихильники трансцендентальної прагматики зі свого боку вважають, що віднаходити «відповідну часу комбінацію цих двох установок, тобто етики блага й етики переконання, етосу й моралі» слід на засадах принципу універсалізації комунікативної етики Ю.Габермаса та К.-О. Апеля) [13, с. 161].

На наш власний погляд справжній успіх (як з погляду політичної доцільності, так і морального престижу й етичної належності) супроводжував тих політичних діячів, які домагались ефективної сполучення цих двох систем. Точніше кажучи, ми вважаємо найоптимальнішим підхід, відповідно до якого у державно-політичній сфері при слід орієнтуватись на максими етики переконання, однак тільки тією мірою, якою вони на суперечать засадам етики відповідальності, що має відігравати роль регулятора, обмежувача та гальма свободи дій, наснажених абсолютною етикою.

Література

1. Агурский М. Идеология национал-большевизма. Р.: YMCA-PRESS, 1980. – <http://krotov.info/library>
2. Апель К.-О. Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі. К.: Дух і літера, 2009. – 430 с.
3. Аристотель. Поетика, II. Цит. за Віхи в історії античної естетики. – К.: Мистецтво, 1988. – 288 с.

4. Арон Р. Этапы развития социологической мысли. К.: Юниверс, 2004. – 688 с.
5. Балібар Е. Ми, громадяни Європи. Кордони, держава, народ. – К.: Курс, 2006. – 354 с.
6. Боннар А. Греческая цивилизация, т. 1. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1994—448 с.
7. Вебер М. Избранное: Протестантская этика. М.: РОССПЭН, 2006. – 656 с.
8. Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – К.: Основи, 1998. – 534 с.
9. Гаспаров М. Царь Эдип // www.briefly.ru
10. Гутьеррес Г. Теология освобождения. – <http://th.ej.am>.
11. Дали Н. Трагедии Софокла в свете видения поэтики Аристотеля // www.proza.ru
12. Євангеліє від Луки.
13. Ермоленко А.М. Універсальний громадський дискурс як морально-етична метаституція легітимності політичного ладу // Етика і політика: проблема взаємозв'язку. – К.: Стило, 2000. – 216 с.
14. Ермоленко А.Н. Этика ответственности и социальное бытие человека. – К.: Наукова думка, 1994. – 200 с.
15. Кун М.А. Легенды і міфи стародавньої Греції. – Тернопіль: Тарнекс, 1993. – 420 с.
16. Кутуєв П.В. Подорож на Схід: переОРІЄНТація сучасного соціологічного дискурсу. – К.: НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2009. – 214 с.
17. Кутуєв П.В. Порівняльно-історична соціологія модернізації: теоретизування Ш.Ейзенштадта // Соціальна психологія. – 2007. – № 4. – С. 17-26.
18. Малахов В.А. Этика. – К.: Либідь, 2000. – 304 с.
19. Манюэль Ф., Манюэль Фр. Утопическое мышление в Западном мире // Утопическое мышление в западном мире. – М.: Прогресс, 1991. – 408 с.
20. Об'явлення св. Івана Богослова.
21. Ожиганов Э.Н. Политическая теория М.Вебера: критический анализ. – Рига: Зинатне, 1986. – 188 с.
22. Софокл. Цар Едіп // Давньогрецька трагедія. К.: Дніпро, 1981. – 232 с.
23. Троцкий Л. Моя жизнь. М.: Панорама, 1991. – 621 с.
24. Эйзенштадт Ш. Революции и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. – М.: Аспект-Пресс, 1999. – 416 с.
25. Этимологический словарь русского языка / Сост. Г.П. Цыганенко. – К.: Рад. школа, 1970. – 598 с.
26. Эткинд А. Non-fiction по-русски правда. – М.: Новое литературное обозрение, 2007. – 332 с.
27. Ярхо В.Н. Софокл и его трагедии // Софокл. Трагедии. М.: Художественная литература, 1988. – 495 с.