

## Розділ 1

---

### **ПРОБЛЕМИ ПОЛІТОЛОГІЧНОЇ НАУКИ В УКРАЇНІ ТА ЗАРУБІЖЖІ**

*Ю. Шайгородський*

#### **ПОЛІТИКА ЯК ІНСТИТУЦІЙНА ФОРМА ДОСЯГНЕННЯ СОЦІАЛЬНОГО КОНСЕНСУСУ: історико-політична інтерпретація**

У політологічній літературі увага переважно акцентується на тому, що політика обслуговує стану і класову боротьбу, слугує засобом реалізації амбіцій окремих особистостей, обслуговує інтереси транснаціональних корпорацій тощо. І менше, – що політика є засобом досягнення компромісу, консенсусу, встановлення згоди в суспільстві. На думку багатьох дослідників, є очевидними міфологічні витoki ідей, що домінують в сучасній політичній думці. Політичні міфи демократії, соціалізму, арийства тощо, мають за певних умов максимальний аргументативно-легітимуючий ефект. “Кочуючи” від однієї культури до іншої, від епохи до епохи, міфи чекають свого часу, коли створюється сприятливий ґрунт для їх відродження. Як зазначає А. Атанесян, однією з особливостей багатьох пострадянських республік було “щеплення” міфів, характерних для західноєвропейської культури (в основному пов’язаних з можливостями демократизації й побудови громадянського суспільства, ринкових реформ і лібералізації, міждержавної інтеграції тощо) [1].

Міфологічні коріння мають і більшість існуючих теорій суспільної стабільності. Сучасні теорії суспільної стабільності як комплекс концепцій соціальної, політичної інтеграції, комунікації та організації, вибудовуються не на з’ясуванні природи суспільних конфліктів, а на пошуках засобів їх подолання. Дискусія між прихильниками теорії демократії та їх опонентами – прихильниками теорії еліт – у політології, зокрема американській, триває вже давно і не скінчилась до сьогодні. Новітнє бачення проблем співвідношення плюралізму та еліт, консенсусу, суспільної згоди сягає корінням античних часів, коли наука про політику тільки зароджувалася, спираючись на міфологізовані уявлення, і будувалася через вирішення розбіжностей і протиріч існуючих і тих, що змінювали їх, політичних парадигм.

Розбіжності між політичною парадигмою, що була розроблена в Давній Греції і пройшла крізь досвід багатьох століть європейської історії, та парадигмою, аналіз якої ми пропонуємо, очевидні. Платонівсько-аристотелівську модель можна назвати холістською, тоді як новоевропейську – номіналістською. Це розмежування передбачає радикальну відмінність у передумовах соціальної онтології. “Онто-логія Платона” передбачає, що “ціле” існує раніше “частин” (інди-відів), що при усій своїй автономії індивіди існують лише в межах цього Цілого як його похідні. Внаслідок чого власне “політика”, незалежно від того, в яких формах державності вона здійснювалась (демократичній, олігархічній чи “змішаній”), завжди залишалась “політикою згори”. Звідси її етикоцентризм, заснований на передумові “Блага” Цілого, звідси пріоритет обов’язків над правами (підпорядкованість другим першим), звідси передумова політики як “мистецтва управління” або співвіднесення гетерогенних видів людської діяльності в рамках “суспільної гармонії”, в якій, однак, “інтерес” окремого індивіда не лише враховувався, але навіть міг бути концептуалізованим як суспільна проблема.

У порівнянні з холістською парадигмою, парадигма новоевропейська виходила з індивіда як неподільного соціального атома та ідеї походження державних інститутів з “нестатку”, з неможливості здійснювати обміни діяльностями, товарами та послугами поза опосередковуючу функцію держави. У зв’язку зі сказаним можлива аналогія з деякими фундаментальними положеннями психоаналізу про “захисні утворення” функцій, що забезпечують людську цілісність та ідентичність (передусім, це стосується такої цілісності, як “Я”), які до психоаналізу розглядалися як даність або вихідна “субстанція”. Таким чином, якщо для греків “державна” виступає як іманентна людині форма соціального співжиття, то, починаючи з Макіавеллі, вона постає у вигляді цієї “захисної” функції, функції вгамування агресивності егоїстичних соціальних атомів. У цій своїй функції вона позбавлена морального (і разом з тим – сакрального) виміру, але зводиться до ролі звичайного інструменту, що вимірюється винятково кількісною мірою **ефективності застосування сили**.

Для демонстрації незворотності змін, що відбулися в концептуальних основах політологічної свідомості, досить вказати на винятки із вказаної тенденції. Йдеться про “Утопію” Томаса Мора, в якій зроблено спробу повернутися до платонівсько-аристотелівського етикоцентризму, до ідеї держави, побудованої за принципом “Блага”. Очевидний анахронізм цієї спроби Мора дозволяє кваліфікувати її як “утопію” у подвійному сенсі цього слова – “утопію” як проєкт

“ідеальної держави” та “утопію” як проект-фантазію, уявний експеримент, який за визначенням ніколи не може бути реалізованим.

Для того, щоб окреслити можливі варіації в перспективі зазначеної “інструменталізації” політики, виділяємо такі основні пункти, що призвели до докорінної зміни “матриці” політичного мислення:

**1. Індивід як вихідна абстракція політичного мислення.** Не буде перебільшенням сказати, що Н. Макіавеллі здійснив “коперніканський переворот” у політичній філософії. Саме з його положень починається сучасне політичне мислення. Ось як фіксують особливості концепції Макіавеллі сучасні автори, хоча вони не наголошують на відзначеній нами “захисній” функції державної влади як *фундаментального положення*, вододілу між політичною “давниною” та політичною “сучасністю”: “Майже за всім, що сказано Макіавеллі про політичний вибір, лежить припущення, що людина за своєю природою самолюбна і що ефективні стимули, на які повинен розраховувати державний діяч, – це стимули егоїстичні, як-от прагнення до безпеки – у мас і прагнення до влади – у їхніх правителів. Інститут правління ґрунтується на слабкості, недостатності індивіда, не здатного захистити себе від агресивності інших індивідів без підтримки державної влади. Тим більше, що агресивність і пожадливість глибоко закорінені в людській натурі: люди прагнуть утримати те, що здобули, і здобути ще більше. Якоїсь розумної межі людське прагнення до влади і власності не знає, тоді як влада і власність практично завжди обмежені сукупністю природи. Відповідно, люди постійно живуть в умовах боротьби і змагань, а це загрожує розгулом анархії, якщо її не стримувати силою, на яку опирається закон; у той же час влада правителя і будується на цій-таки постійній загрозі анархії і на тому, що забезпечити від неї може тільки влада сильна [2].

Дослідники неодноразово відзначали, що пізніше Томас Гоббс повторив практично всі положення Макіавеллі. Праці Гоббса стали своєрідною “точкою відліку” для подальшої політичної теорії через ту радикальність, що була притаманна цьому вченому у руйнації, зламі “стародавньої” політичної парадигми. Принципово новим у Гоббса, на відміну від Макіавеллі, є лише послідовність та систематизованість його викладу, “дедуктивний метод” (типовий для XVII століття засіб), а також укоріненість політології в загальній системі філософії і психології. Незважаючи на чітке формулювання вихідних концептуальних принципів, що фіксують егоїстичну “природу” людини та похідну від неї концепцію суспільства як штучного утворення, створеного з метою протидії руйнівним імпульсам “природного” стану, загальна структура висновків Гоббса повністю збігається з аргументацією Макіавеллі.

Гоббс стверджував, що розкрив загальну схильність усього людства – вічну та невгамовну спрагу та нової влади, яка щезає лише зі смертю. Подібна думка цілком могла б належати Макіавеллі, і знайти принципові розбіжності у підходах цих двох мислителів можна лише через фіксацію *радикального індивідуалістичного редуccionізму* Гоббса, де міркуванням моралі взагалі немає місця, тоді як Макіавеллі часто мислив категоріями аристотелівських політичних “чеснот”.

Презумпція “природного індивіда” як онтологічної основи суспільства, презумпція, яка була абстракцією високого порядку, що приховувала теологічні конотації і виявлялась у тому, що індивід виступав не тільки у вигляді одиниці аналізу, але як *цінність*, фактично без змін перекочувала у більшість подальших політичних теорій. Ми можемо знайти її у Локка, в англійських радикальних утилітаристів XVIII століття, зокрема, в І. Бентама [3], у французьких утилітаристів (де знаковими фігурами виступають К. Гельвецій та П. Гольбах), в усій традиції європейського та американського лібералізму аж до сучасників.

**2. Від “природного права” до “прав людини”.** Як відомо, ідея “природного права” була вперше сформульована Гуго Гроцієм, який визволив її від “теологічної оболонки” та розглянув цю проблему поза зв’язком з кальвіністською доктриною. В інтелектуальному “почи-нанні” Гроція особливий інтерес для нас становлять наступні пункти: а) теза про те, що людина є твариною, хоча й твариною “вищого порядку”; б) положення про те, що “закони природи” як “закони здорового глузду” даються людині Богом. Тобто, натуралізована природна даність виявляється освяченою вищим божественним авторитетом, а сам індивід стає “біолого-теологічним гібридом”; в) концепт мінімального набору базових прав, які надані людині від народження і які фігурують у сучасних доктринах про “права людини”. Ці положення є етапними у розвитку новоевропейської політичної самосвідомості, оскільки вперше в історії думки “права” не є похідними від “заслуг”, “обов’язків”, місця у суспільній ієрархії, а навпаки – тієї базовою основою, звідки походять усі інші правила соціальних обмінів. Очевидно, що подібна теза була абсолютно неможливою в межах античної думки, її героїчної та аристократичної домінанти, де особиста честь не дозволяла вимагати щось особисте для себе в принципі. Скоріше ідея права або ідея такої її складової, як “право на життя”, була властива мисленню рабів, які вважали за краще купити життя ціною свого рабського статусу [4].

Передумова “природного права” логічно і послідовно призвела до передумови “рівності”, що стала наріжним каменем сучасної “демо-

кратичної свідомості” та основоположним принципом того, що ми звикли називати “правовою державою”. Діапазон тлумачення принципу рівності є досить широким. На цій основі побудовано більшість конкуруючих політичних теорій (теорій політичного), однак очевидно, що новоевропейське розуміння “політики” аж до сьогодення невіддільне від радикалізації *егалітарного принципу*, де формулою “політики”, на відміну від простого адміністрування або управління, виступає перманентна боротьба проти усіх форм нерівності, які виникають у суспільстві, і за послідовне та повне втілення *егалітарної максими* у життя. Наприклад, сучасний французький філософ та політичний мислитель лівої спрямованості А. Бадью взагалі ставить знак рівності між “рівністю”, “справедливістю” та “істиною”, що дає йому критерій для розмежування політики від розмаїття форм “неполітики”, які представляють, на його переконання, “суміш могутності та думки” [5].

Проблема рівності була ключовою ідеєю природно-правового вчення (Самуель Пуфендорф). Ця ідея стала основоположною для англійських левелерів, які трактували ідею рівності як рівність перед законом та рівність політичних прав. Ідея рівності лягла в основу Декларації прав людини та громадянина [6], вона розвинута у французькому лібералізмі (Бенжамен Анрі Констан інтерпретував рівність як “рівність умов”). Приклади можна множити аж до аксіом сучасних ліберальних ідеологій, однак із зазначеного, очевидно, досить, щоб зрозуміти фундаментальність змін і передумов нової парадигми політологічної свідомості.

**3. Теорії “суспільної угоди” та проблема суверенітету.** Проблема “рівності” індивідів як “юридичних суб’єктів” органічно пов’язана з проблемою “суспільної угоди”, концепт якої невід’ємний від ідеї рівності і який суттєво впливає на традиційні уявлення про сутність держави: віднині не індивід отримує свою ідентичність та “суб’єктність” з рук держави, а навпаки – держава легітимуює свій статус через колективний консенсус індивідів. Ідея щодо угоди виникає вже у С. Пуфендорфа: “Загалом, щоб об’єднати множину, чи багатьох людей, в одну Складену особу, якій можна приписати одну загальну дію і якій належать певні права, на протиположності окремим членам, і такі права, на які жоден індивідуальний член не може претендувати окремо від решти, необхідно, щоб вони насамперед об’єднали свої волі й зусилля, уклавши *угоду*, без якої годі збагнути, як можна об’єднати разом багато людей, від природи *рівних* між собою” [7] (підкреслено нами з метою показати *корелятивний* характер зв’язку між концептом “рівності” та концептом “суспільної угоди” – Ю.Ш.).

Проблема взаємозалежності “рівності”, “природного права” з “супільною угодою” та його результатом – появою *Суверенного Суб’єкта* (у Пуфендорфа – “Складеної особи”) вирішувалась по-різному. Доктрина Т. Гоббса не містить складних моделей поєднання біологічного та теологічного, що властиве пізнім ліберальним поглядам на сутність індивідів. У Гоббса немає і концепції “природного права”, що замінюється ідеєю “природного стану” або “стану війни проти всіх”. Гоббс був послідовним у думці, що у своїй досупільній фазі індивід не має жодних характеристик “божественної” природи, а є агресивною твариною, відносини якої із собі подібними регулюються не правилами моралі, а законом сили. Концепт “права” виникає у Гоббса тільки для того, щоб зафіксувати його зникнення, оскільки воно одразу передається “Суверену”, як передаються йому і “божественні характеристики” – ім’я “Смертного Бога” чи Левіафана. “Це реальна єдність, втілена в одній людині через угоду, укладену кожною людиною з кожним іншим таким чином, ніби кожна людина сказала кожному іншому: *я уповноважую цю особу або цю людську спільноту і передаю їй моє право управляти собою за тієї умови, що й ти таким же чином відрикаєшся від свого права для нього та санкціонуєш усі його дії*. Якщо таке відбудеться, то люди, об’єднані, таким чином, в одну особу, називаються державою... Це є народженням того великого Левіафана, або, точніше (якщо висловлюватись з більшою повагою) того *Смертного Бога*, якому ми під владою *Безсмертного Бога* зобов’язані своїм миром і своїм захистом” [8]. І далі: “Угода без меча – то лише слова без будь-якої сили, що могла б сповна гарантувати безпеку людини” [9]. У Гоббса відбувається роздвоєння біолого-теологічного гібрида у тому сенсі, що індивід є винятково біологічною, а держава – винятково теологічною сутністю, аналогічно до того, як роздвоюється у нього концепт “природного права”, в результаті чого окремому індивіду залишається лише його природа, а “Суверену” – усі права. “Коли Суверен претендує на щось або бере якусь річ на підставі наданої йому Влади, то Закон тут безсилый, бо все, що робиться іменем його Влади – робиться на основі повноважень, які йому надав кожен Підданий, і той, хто подає позов на Суверена, подає позов на самого себе” [10].

Політична філософія Дж. Локка була побудована на полеміці з Гоббсом. Разом з тим, навіть через заперечення положень Гоббса філософ доходить аналогічних висновків. Це стосується висновків про походження Держави, викликані необхідністю захищати “природне право приватної власності”. Далі Локк критикує ідею Левіафана, якому беззастережно делеговано “право Меча”, та мислить Суверена як певну віртуальну “більшість”, що виявляється тотожною усьому

суспіль-ству, однак йому не спадає на думку, що воля більшості може виражатись в не менш брутальних та “тиранічних” формах, як і воля тирана-монарха та бути відчуженою від конкретного індивіда.

Ще більш справедливим сказане видається стосовно Ж.-Ж. Руссо, у якого місце локківської “більшості” посідає “Складений Суб’єкт” (“народ”). Жорсткість, з якою Руссо висловився щодо “загальної волі” та необмеженого суверенітету, не поступається ригоризму Гоббса навіть за своєю стилістикою: “Кожен з нас віддає свою свободу та всю свою силу спільноті під верховним пануванням загальної волі, і ми, у нашій сукупній здатності, приймаємо кожного члена як невід’ємну частину цілого” [11]. І далі: “Суспільна угода дає політичному організму *абсолютну* владу над його членами” [12]. (Підкреслено нами – Ю.Ш.). І хоча філософ робить застереження, що верховна влада не повинна перевищувати міру “спільних домовленостей”, презумпція “абсолютності” влади не передбачає будь-яких апіорних або встановлених меж для її застосування. Практика робесп’єрівського терору, який спирався на теоретичні розробки Руссо, це підтверджує. Теорія “панування терору” М. Робесп’єра була побудована на культурі “народу”. Біографи і дослідники Робесп’єра спонукали авторів лівого напрямку вітати його як предтечу соціалізму і комунізму, а авторів переважно правого напрямку (хоча і не тільки їх) таврувати його як передтечу тоталітаризму.

Незважаючи на певні розбіжності, усі зазначені концепції насправді мають спільне в головному – у визнанні наявності певної “загальної волі” (Руссо) і її абсолютного характеру, незважаючи на ту конкретну субстанцію, в якій ця форма втілюється – державний інститут чи спільнота індивідів (“громадянське суспільство”), які за допомогою свого колективного “представницького” розуму цей інститут контролюють. Іншими словами, що стосується суті проблеми суверенітету, то спільні базові передумови призводять до того, що суверенітет гоббсової монархії мало чим відрізняється від суверенітету сучасної західної демократії.

**4. Інституційні передумови “рівності” та “формальна” модель справедливості.** Виходячи з логіки попереднього викладу, можемо дійти висновку: ланцюг основних передумов та наслідків веде до визнання надзначущості ролі інститутів у забезпеченні принципу “рівності” в суспільстві й у забезпеченні принципу “верховенства Закону”. Таким чином, ми отримуємо “формальну” модель справедливості, суть якої полягає у простій тезі: тільки “форма”, відчужена від конкретики індивідуальних людських недосконалостей та емоційного боку людських вчинків (емоційних станів, пристрастей, суб’єктивних оцінок), здатна

реалізувати принцип справедливості, по-перше, “раціонально”, по-друге, “об’єктивно” (враховуючи інтереси усіх), по-третє, “серійно” на зразок промислового виробництва (на відміну від “одиночного” та негарантованого характеру реалізації принципу справедливості у попередній етикоцентриській парадигмі, побудованій на особистих чеснотах громадян та можновладців). Визнання того, що людина “зла за своєю природою” (Макіавеллі, Гоббс, Кант), що не можна виводити реалізацію принципу справедливості з такого ненадійного джерела, як її морально-етичні принципи, призводить до відмови від принципу “етичної змістовності” та утвердження принципу “інституційного формалізму”. Квінтесенцією перелічених принципів, їх концентрованим втіленням стала модель *демократії*, яка наразі є найбільш поширеним синонімом власне політики.

Показовою ілюстрацією цього *парадигмального зсуву* в політичному мисленні і, водночас, першою *інституційною* характеристикою демократії в новосвропейському розумінні, виступила концепція *розподілу влади*, найяскравіше представлена Шарлем Монтеск’є. Ця концепція, що видається сучасному читачеві такою природною, насправді відображає той вимір у вихідних принципах, про який ми говорили вище, як про “розподіл влади”, що є наслідком одвічної “підозри” стосовно можливих злих намірів окремих індивідів щодо узурпації влади, він “об’єктивний” (тобто незалежний від волі та бажання індивідів, які беруть участь у політичних процесах) та “інституційно-формальний”. Сам Монтеск’є, хоча й був автором вказаної теорії, не належав до однозначних прибічників “демократичного проекту” як найбільш оптимального. У його політичному світогляді, досить ари-стократичному, залишались значні релікти античної парадигми. Проте у його послідовника Алексіса де Токвіля саме демократія виявляється найбільш адекватним інституційним вираженням усіх перелічених передумов взагалі та принципу “розподілу влади” зокрема. Процитуємо Токвіля: “Всесилля більшості в Америці посилює непослідовність у законодавстві та управлінні, властиву всім демократичним державам”. Разом з тим, “... якщо ми вважаємо, що інтелектуальну та моральну діяльність людини треба спрямувати на вдоволення потреб матеріального життя й на створення добробуту, якщо нам здається, що розум приносить людям більше користі, ніж геніальність, якщо ми прагнемо виховати не героїчні чесноти, а мирні звички, якщо ми віддаємо перевагу вадам перед злочинами й згоджуємося пожертвувати великими справами задля зменшення числа лиходійств, якщо ми хочемо жити не в блискучому, а в квітучому суспільстві й, нарешті, якщо, на нашу думку, основною метою правлі-



ння повинна бути не сила, а добробут і щастя кожного його представника, тоді ми маємо *зрівняти права всіх людей* і конче встановити *демократію*” [13]. (Підкреслено нами з метою показати взаємозв’язок між передумовою *рівності* та інститутом *демократії* – Ю.Ш.).

Усе, що було сказано ранніми ліберальними ідеологами стосовно оптимальної природи демократії, з точки зору передумов рівності і водночас свободи, дійшло до наших днів практично без змін. Наприклад, у бестселері Ф. Фукуяма кінця 1990-х років було не лише повторено наведену тезу Токвіля про демократію, але й доведено її до рівня універсальної, до твердження про демократію як єдино можливу, по-справжньому наукову, “остаточну” у світовій історії форму політичного правління. Фукуяма фіксує аспект “права” та “рівності” як основні характеристики демократичного правління. “Демократія – це право усіх без винятку громадян бути носіями політичної влади, тобто право усіх громадян обирати, бути обраними та брати участь у політиці. Право участі у політиці можна розглядати як ще одне ліберальне право – звичайно, найважливіше – і з цієї причини лібералізм та демократія історично пов’язані” [14]. Очевидно, на потребу сучасної політичної міфології американський політолог “доповнив” етичний редукціонізм Гоббса та Локка античною та гегелівською “героїзацією” індивіда. У цьому ціннісне бачення демократії Фукуямою може бути кваліфіковано, як опозиційне ідеям Токвіля про демократію як політичну форму, призначену для дегероїзованих розважливих обивателів. На відміну від Токвіля, для Фукуяма демократія являє собою ідеальний простір для самореалізації як “гомо економікусів”, так і носіїв античного “тімосу”. У Фукуяма простежується думка про те, що справедливе суспільство є не просто “угодою про ненапад”, а суспільством, у якому задовольняється справедливе бажання людини “отримати визнання своєї гідності та цінності” [15]. Така ідеалізація прозаїчного ринкового обміну в традиційних ліберальних доктринах ймовірно пов’язана з масштабними геополітичними амбіціями США та поширеними порівняннями Америки з Римом. Звідси необхідність високої самооцінки, “античної ідентичності” та реанімації героїчної етики та “римських чеснот” сучасного американця як “основного” суб’єкта “встановлення демократії у світі”.

Висновки щодо формули “політичного” та розуміння сутності політики в “інституційній парадигмі” ми можемо зробити, виходячи з попередніх міркувань. При першому наближенні ця формула може мати вигляд “консенсусу інтересів”. Проте ця формула доповнюється вірою у “всемогутність інституту”, у можливість вирішити всі суспільні проблеми (і, в тому числі, таку проблему, як “справдливо-

вість”) шляхом вдосконалення (технологічного і процедурного) функціонування держави та її законів. Характерним прикладом “універсалізації” вирішення проблеми справедливості може служити концепція справедливості Дж. Роулза [16]. Її суть полягає у тому, що проблема справедливості вирішується без звернення до будь-яких змістових характеристик, залишаючись винятково в межах інституційної та процедурної форми. Цей вододіл між *формальним* та *змістовим* й обумовив відмінності між сучасним виміром “політичного” і тим, що містило суть парадигми етикоцентризму. Основні сфери реалізації принципу справедливості в американського філософа повністю збігаються з тими сферами, якими обмежує розгляд цієї ж проблеми Токвіль. Це – сфера розподілу матеріальних благ та сфера доступу до державного управління. Як і Токвіль, Роулз заперечує економічну рівність та відстоює рівність індивідів як “політичних суб’єктів”: “В той час, як розподіл доходів і багатства не обов’язково має бути рівним, але має бути спрямованим на отримання переваг усіма, і в той же час владні відповідальності повинні бути доступні усім” [17].

Актуальність викладеного, на нашу думку, обумовлена нинішнім станом суспільного розвитку і посилюється політичною та економічною кризами, що розгортаються. Сучасний, кризовий, етап розвитку може стати вирішальним з точки зору оцінки глибини, незворотності суспільних, якісних характеристик інституційних змін.

Значною мірою, міфологізована суспільна свідомість вимагає докорінної зміни “матриці” політичного мислення. Криза розвитку актуалізує проблему суспільних конфліктів, пошуку ефективних засобів їх подолання. Це час “розквіту” політичної міфології. Політичні міфи, певною мірою, формують політичну свідомість, впливають на мислення й дії людей, мобілізують їх. У контексті пошуку соціального консенсусу саме політичний міф, на думку А. Дернера [18], “конструюють” політичні реалії у тому розумінні, що карбують схильність індивідів до дії, тобто поступово виключають певні альтернативи зі спектра можливих реакцій. Таким чином, міф формує не тільки сприйняття, але й, що більше важливо, спрямовує в певне русло емоційні енергії, найчастіше переборюючи наявні моральні й цивілізаційні бар’єри, створює колективну ідентичність із членів суспільства.

Фактор віри в сприйнятті й прийнятті політичного міфу як підстави політичних дій і рішень, безумовно, превалює в тому сенсі, що для повної й адекватної реалізації програми необхідно вірити в її успішність. Віра в реалізацію, доцільність, правильність проведених реформ, наміченого курсу супроводжувала всі великі (як позитивні, так і негативні) перетворення. Особиста й масова віра потрібна й сьо-

годні, у перехідний, кризовий період українського суспільства, коли існуюча розбіжність між сподіваннями населення та реальними результатами створюють напруження і загрожують його цілісності. Об'єктивно потрібні орієнтири у вигляді міфів, які б визначали подальший складний перебіг сучасної української історії та частково знімали соціальну напругу.

### Література

1. Атанесян А. Публичная политика и технологии современной политической риторики // [http://www.noravank.am/uploads/268/06\\_arthur\\_atanesyan.pdf](http://www.noravank.am/uploads/268/06_arthur_atanesyan.pdf).
2. Себайн Дж.Г., Торсон Т.Л. Історія політичної думки. – К.: Основи, 1997. – С. 313.
3. Останній проповідував свій різновид природного редукціонізму, зводячи усе багатство психоемоційного світу індивіда до двох психосоматичних факторів – насолоди та болю.
4. У цьому контексті варто погодитись із М. Мамардашвілі, який стверджував, що в Греції рабство було у більшій мірі *етичною* категорією, ніж категорією економічною. Див. Мамардашвили М. Лекции по античной философии. – М., 1999.
5. Бадью А. Можно ли мыслить политику? Краткий курс метаполитики. – М.: Логос, 2005. – С. 180.
6. Декларація прав людини та громадянина – політичний маніфест Великої французької революції, прийнятий у 1789 році. У ній проголошувались невід'ємними права людини на свободу особистості, свободу слова, совісті, рівність громадян перед законом, право на спротив гнобленню.
7. Цит. за Себайн Дж.Г., Торсон Т.Л. Історія політичної думки. – К.: Основи, 1997. – С. 385.
8. Гоббс Т. Левіафан // Избр. произв. В 2-т. – М., 1964. – Т. 2. – С. 196.
9. Там само. – С. 196.
10. Гоббс Т. Левіафан // Невичерпність демократії. – К., 1994. – С. 21.
11. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права // Трактаті. – М., 1969. – С. 160.
12. Там само. – С. 161.
13. Токвіль А. Про демократію в Америці. – К.: “Всесвіт”, 1999. – С. 207, 204.
14. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. – М., 2004. – С. 86.
15. Там само. – С. 89.
16. Роулз Д. Теория справедливости. Новосибирск, 1995.
17. Там само. – С. 67.
18. Dörner A. Die Inszenierung Politischer Mythen. Ein Beitrag zur Funktion der Symbolischen Formen in der Politik am Beispiel des Hermannsmythos in Deutschland, Politische Vierteljahresschrift, № 34, Heft 2, 1993. – P. 202.