

УДК 304.2:316.73:172 (450)

М. М. Рогожа, д-р філос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
вул. Володимирська, 60, м. Київ, 01033, Україна
mrogozha@ukr.net

ФОНОВА КУЛЬТУРА МОДЕРНУ ЯК ФАКТОР МОРАЛЬНИХ ПЕРЕТВОРЕНЬ ЕПОХИ¹

У статті увага сфокусована на дослідженні безпосередньої суспільної практики Модерну, що породжувала специфічну духовну налаштованість епохи, яка акумулювалася у просвітницьких програмах і водночас зазнавала впливу й корегувань від останніх. Теоретичною основою дослідження стало поняття Дж. Ролза "фонова культура". У статті фонова культура доби Модерну осмислюється як безпосередній іманентний соціальний досвід громадянського суспільства, зумовлений соціальними інституціями, що формувалися в добу Модерну, включення індивіда в який уможлиблювало сприйняття ним базових соціально-моральних цінностей як таких, що спрямовані на оптимізацію суспільної взаємодії. Складовими фонові культури є Великі географічні відкриття, розвиток індустріальної економіки, релігійні війни часів Реформації, ранні буржуазні революції, формування національних конституційних урядів. Ціннісними детермінантами фонові культури визначено фронтірність, індивідуалізм, штучну солідарність, толерантність, законослухняність.

Ключові слова: фонова культура, громадянське суспільство, фронтірність, індивідуалізм, толерантність, законослухняність.

Постановка проблеми. Аксиологічні зрушення доби Модерну перебувають у полі зору досліджень представників різних галузей соціогуманітарного знання. Вони є ключем до розуміння багатьох процесів сучасного світу. Водночас зазвичай поза увагою залишаються формоутворюючі обставини епохи, які й уможливили ці духовні перетворення.

Метою статті є дослідження безпосередньої суспільної практики Модерну, що породжувала специфічну духовну налаштованість епохи, яка акумулювалася у просвітницьких програмах і водночас зазнавала впливу й корегувань від останніх.

Аналіз досліджень і публікацій. Теоретичною основою дослідження стало поняття Дж. Ролза "фонова культура". Змістовне наповнення поняття фонові культури Модерну було здійснене на базі класичних праць З. Баумана, М. Вебера, Ю. Ерліха, Р. Козеллека, Л. фон Мізеса, Ч. Тейлора, А. Селігмена, Ю. Габермаса, П. Шоню, О. Шпенглера, Д. Юма, у полі зору яких опинялися соціокультурні особливості доби Модерну.

Виклад основного матеріалу дослідження. У сучасній моральній філософії такий духовний досвід називають "фоновою культурою". Зокрема, у філософії американського мислителя Дж. Ролза зустрічається поняття *background culture*. Сам Ролз ніколи не приділяв спеціальної уваги його визначенню й узагалі зауважив її (фонові культури) наявність лише у відповідь на комунітаристську критику щодо неукоріненості теорії справедливості у соціокультурних обставинах суспільного життя. Цей ролзівський термін не набув і надалі понятійної визначеності й не увійшов у широкий науковий обіг. Пояснити це можна тим, що мислителі ліберальної традиції схильні витіснити соціокультурний контекст у своїх теоретичних конструкціях на другий план [8, с. 198–207], а комунітаристи зазвичай приділяють надто пильну увагу вузькоспеціалізованим питанням ідентичності і концепціям "доброго життя" як похідним укоріненості образу доброго життя у соціокультурному досвіді [14, с. 41–80]. В останньому випадку такого роду налаштованість, по-перше, уводить вбік від виявлення суті цього соціокультурного досвіду, а по-друге, за великим рахунком виявляється певною упередженістю щодо змістовного наповнення поняття доброго життя.

Саме з огляду на це останнє зауваження поняття фонові культури виявляється більш нейтральним щодо оцінки явищ, які його конституують.

Ролзові згадки про фонову культуру є надзвичайно контурними і стосуються перш за все досвіду західних суспільств, набутого у добу Модерну. Так, мислитель вказав, що фонова культура – це "культура соціально-го, а не політичного. Культура повсякденного життя з її численними зв'язками: церкви й університети, вчені й наукові товариства, а ще клуби та команди... Головні інституції суспільства й загальноприйняті форми їх інтерпретацій розглядаються як фонд імпліцитно поділюваних ідей і засад" [12, с. 38]. Фонова культура, за Ролзом, – це досвід громадянськості, зумовлений особливостями соціальних інституцій, що виникали у процесі становлення доби Модерну.

Фонова культура, за таким обрисом, постає безпосереднім іманентним духовно-ціннісним супроводом (практики) суспільного життя, фоновим щодо експліцитних нормативних програм та стратегій поведінки індивідів у суспільному житті. Але тоді неправомірно зводити наявність фонові культури лише до її існування в суспільстві Модерну, оскільки іманентній ціннісній супровід може бути віднайдений у будь-якому суспільному утворенні.

Інша справа, що Ролз застосував поняття фонові культури до комплексу духовних цінностей, котрі уможливили розгортання громадянського життя в Європі на початку Модерну, а відтак слід конкретизувати поняття фонові культури по відношенню до суспільства, що формувалося на початку Нового часу, й визначити її наступним чином: фонова культура суспільства Модерну – це безпосередній іманентний соціальний досвід громадянського суспільства, зумовлений соціальними інституціями, що формувалися в добу Модерну, включення індивіда в який уможлиблювало сприйняття ним базових соціально-моральних цінностей як таких, що спрямовані на оптимізацію суспільної взаємодії. У даному дослідженні мова буде йти саме про таку фонову культуру.

Виявленню основних віх формування цього досвіду та набору ціннісних детермінант фонові культури й буде присвячено основну увагу. Але спершу є сенс визначити часовий проміжок, історичні межі доби, в якій формувався цей досвід, – доби Модерну, принаймні у нижній її межі, початку, і вживання терміна "ранній Модерн".

За свідченням німецького історика Р. Козеллека, в історіографії почали вести мову про Новий час лише з першої чверті XIX ст., коли "нова історія... набула тем-

¹ У статті переглянуто, уточнено, продовжено і розвинено ідеї, висловлені раніше у праці: Рогожа М. М. Соціальна мораль: колізії мінімалізму. – К.: ПАРАПАН, 2009.

поральної самовартісності". Початком нової доби (*Neuzeit*) було прийнято вважати 1500 р., хоча ця дата є достатньо умовною, оскільки по суті означає *поступовий* перехід від "середньовічних часів до нового облаштування речей" [10, с. 304, 320–321].

Історичною віхою темпоральної самовартісності доби була Французька революція (1789 р.) та подальші події у Франції, що вплинули на соціокультурні обставини далеко за її межами. Тож умовна дата, 1800 р., позначає завершення першого етапу узагальнення досвіду модерної Європи. Цей проміжок часу, 1500–1800 рр., і прийнято називати "раннім Модерном" [27, с. 3].

"Поступовість" трансформацій Модерну не означала "*поступального*" їх характеру. Як зазначив свого часу Й. Г. Гердер, поступальність руху людства на шляху прогресу відбувається попри коливання, ривки вперед, повернення до пройденого й періоди застою: "Ми ходимо, поперемінно відхиляючись ліворуч і праворуч, і все ж ідемо вперед, – таким є і поступальний рух культури народів і всього людства" [7, с. 445]. Звісно, Гердер як супротивник універсалістських конструкцій цим самим хотів показати множинність форм культурного поступу. Але навіть він, сам дитя Просвітництва, не міг заперечити поступального характеру соціокультурних трансформацій.

Поступальність історичного процесу, що привела до встановлення Модерну на території Європи, є власне поступальністю у тому сенсі, що розвиток подій настав невідворотно, об'єктивно і був підготовлений усім попереднім культурним досвідом континенту. Але, з іншого боку, модерна Європа поставала на тлі таких потужних трансформацій, політичних, економічних, наукових, соціальних струсів і катаклізмів, що лише умовно і з багатьма застереженнями можна говорити про поступальність, поетапність і повільність цих змін.

Сьогодні загальноприйнятим у слововжитку є термін "революція" для позначення трансформаційних процесів раннього Модерну. Можна сперечатися, чи відчували сучасники ті перетворення як глибинні якісні зміни у світі, в якому вони жили. Дуже вірогідно, що відчували, якщо мати на увазі провісників нового світу, ренесансних гуманістів, які у своїх творах особливо підкреслювали розрив із Середньовіччям і наголошували на творенні нового світу культури. У науковий обіг термін "революція" увійшов якраз на початку доби, коли в 1543 р. вийшла праця Н. Коперника "*De revolutionibus orbium coelestium*" ("Про обертання небесних сфер").

Історичними віхами Модерну стали зрушення, що й були названі "революціями". *Комерційна* революція, яка викликала структурні зміни в економічному розвитку країн Європи, справила потужний вплив на соціально-політичне життя. *Індустріальна* революція змінила уявлення європейців про поняття, методи і засоби виробництва. Тісно пов'язана із цими двома і третя революція – *технічна*, оскільки комерція і виробництво вимагали нових знарядь, пристроїв, механізмів. *Наукова* революція була стимульована новим, експериментальним природознавством, яке, в свою чергу, було відповіддю на промислові потреби. Механіка, що була їх з'єднувальною ланкою, стала ідеалом ранньомодерної доби. Тут слід пояснити взаємозв'язок між комерційною, технічною і науковою революціями. За свідченням французького історика, відомого представника школи "Анналів" П. Шоню, майже до середини XIX ст. технічний прогрес мало чим був зобов'язаний науці, і наука "брала у техніки більше, ніж техніка у науки" [17, с. 384]. Аналізуючи письмові свідчення доби, вчений вказує, що "індустрія-

льна механіка стає першою галуззю технології, що працює на науку, і, звичайно ж, тягне за собою всі інші" [17, с. 395]. А до того часу відкрита у XVIII ст. технологія була просякнута механістичною філософією. "Математична суворість, породжена інженерними потребами, очищена і підсилена аскетизмом чистої абстракції, повертається в технологію, укріплюючи і перетворюючи її, підштовхуючи до нових завоювань. Немає нічого важливішого, – пише Шоню, – ніж цей рух маятника: техніка – наука, наука – техніка" [17, с. 260–261].

Революціями стали також повстання буржуазії у Нідерландах (XVI ст.) та Англії (XVII ст.) – вони змінили уявлення європейців про роль і значення держави та її правителів у життєдіяльності суспільства. Але окрім цих потужних воєнних конфліктів ранній Модерн насичений перманентними війнами за землі у Старому і Новому світах, за корони, "спадщину" тощо. Вестфальський мир 1648 р. став поворотним пунктом у самоусвідомленні європейцями національної ідентичності.

Прив'язка, хоча й умовна, до 1500 р. як початку доби Модерну змушує вказати у цьому контексті на фактор, мало згадуваний дослідниками при визначенні засад фонові культури, – на Великі географічні відкриття. Вони дотичні так чи інакше до всіх трансформацій/"революцій" від початку нової доби, привносячи у них своєрідний "дух часу".

Прагнення до безмежного, неосяжного, як відзначав О. Шпенглер, було притаманне європейцям від початку їх появи на історичній арені. Шпенглер беззастовно свідчив у своїй пафосній манері: "Західне світовідчуття висунуло ідею безмежного світового простору... з відстанями, що далеко виходять за межі всіх оптичних можливостей" [18, с. 334]. Але "авантюристична туга за безмежними далями", що надихала мандрі і походи Середньовіччя, із власне релігійної місії поступово перетворювалася на дівій чинник соціально-політичного облаштування світу, перш за все європейського. Адже ера географічних відкриттів була ерою *європейських* географічних відкриттів, натхнених і здійснених європейцями на користь Європи. Навіть такий ідеалізатор західної культури, як Шпенглер, був вимушений вказати на місію "фаустивської" людини – "підкорення світового простору".

Британський соціолог З. Бауман підкреслював більш прагматичні завдання, які ставили й вирішували мандрівники. Зовсім не допитливість і жага відкриттів задля подальшого нанесення нових земель на морські карти спонукали європейців, а прагнення привезти звідти багатства, наповнити ними спустошені скарбниці королівств. Завоювання османами Балкан і Малої Азії ускладнили європейцям торгівлю з Індією та Китаєм, перекинувши сухопутні торговельні шляхи. А географічні свідчення Арістотеля та Ератосфена, перекладених у Толедо з арабської, спонукали шукати морський шлях в Індію. Під час мандрівок і відкриттів, із ними пов'язаних, виявилось, що за допомогою нових земель можна вирішити й демографічну проблему – на нові території, що потребували освоєння, з перенаселеної Європи масово відсилали відбувати покарання злочинців. Серед перших переселенців опинилися і шукачі пригод, авантюристи, а також та біднота, яка мала надію на швидке збагачення. Ця обставина виявилася вкрай важливою для становлення моральних вимірів громадянського суспільства в Європі, але на неї рідко зважають – злочинні й асоціальні елементи були усунуті з теренів Європи. "Планета мала достатньо пустих місць, куди

могли бути винесені європейські проблеми (і найважливіше, "проблемні люди") [19, с. 15].

Отже, соціально-економічними наслідками географічних відкриттів стали: відкриття нових торговельних шляхів і нових земель, що означало розширення ринків збуту, відкриття нових сільськогосподарських культур, вплив дешевих дорогоцінних металів, що спричинило потужні інфляційні процеси, а все в комплексі – сприяло утворенню світового ринку і світової економіки. Соціально-політичними наслідками географічних відкриттів стали: колонізація і похідна від неї колоніальна система європейських держав, усунення злочинних і асоціальних елементів з Європейського континенту.

Зазначені події стали своєрідним каркасом для фонові культури, основними віхами її становлення. Вони обумовили соціокультурний досвід доби й формування провідних інституцій модерного суспільства. І як вже було зазначено, є тлом, на якому розгортатиметься вивчення моральнісної складової фонові культури, тобто виявлення в тканині живої моральнісної практики суспільства Модерну ціннісних детермінант.

Поява і розвиток засадничих соціальних інституцій доби Модерну нерозривно пов'язані із потужними трансформаціями в економіці, релігійному житті й політиці, внаслідок яких формувалися індустріальна ринкова економіка, реформоване християнство та національні держави. Об'єднуювальним чинником цих трьох сфер виявилось громадянське суспільство, що виникало внаслідок розгортання і розширення простору взаємодії громадян, активно включених у соціокультурні трансформації.

Моральні якості індивіда, що були визначальними у процесі його адаптації до нових умов організації життя, характер суспільної взаємодії та цінності, норми і принципи, культивовані на цих підставах, власне й утворювали моральнісну практику ранньомодерного суспільства. Тож звернення до соціокультурних обставин доби зумовлюватиметься мірою, необхідною для визначення духовно-ціннісного супроводу суспільного життя.

Соціокультурний досвід раннього Модерну є міцним фундаментом для фонові культури, яку Дж. Ролз визначає як "відому і приступну для освіченого здорового глузду громадянського загалу" [12, с. 38]. У цій фразі, власне, не лише зазначено складові фонові культури, а й містяться вказівки щодо кроків, які слід здійснити для її розуміння: по-перше, виявити взаємообумовленість живої моральнісної практики у межах соціальних структур, що формувалися у ранньому Модерні; по-друге, окреслити громадянський простір як місце поширення визначеного соціокультурними обставинами унікального духу публічності. Здійснення цих кроків дасть можливість зрозуміти реальне наповнення фонові культури.

Тільки у XX ст. експансивне світовідчуття європейців раннього Модерну, спровоковане географічними відкриттями, було названо "етикую фронтиру" (*frontier ethic*). Зокрема, поняття "етики фронтиру" широко використовується в екологічній етиці [28, с. 32–37]. Але від раннього Модерну, із самого початку Великих географічних відкриттів, земля колоній та її надра виявлялися запорукою багатства метрополій. "Багатство і сила були міцно вкоріненими і залягали глибоко всередині тучної землі, масивної і нерухомої, як поклади заліза чи вугілля. Імперії заповнювали собою всі закутки і щілинки земної кулі – тільки інші імперії рівної чи вищої сили покладали межі їхнім експансіям" [20, с. 114]. А мешканці цих метрополій, безвідносно до того, чи залишалися вони в Європі, чи переселялися в колонії, усвідомлювали себе господарями планети, нової європейської ойкумени.

Метафора фронтиру видається достатньо вдалою, щоб за її допомогою вказати не лише на постійне розширення меж світу, європейської ойкумени, а й на характер світосприйняття його мешканців та на духовну налаштованість, обумовлену необхідністю призвичаюватися до життя на межі. Напівмаргінальність фронтиру утворювала стан стабільної нестабільності, призвичаювала європейців жити з відчуттям перебування на зламі. Така налаштованість виявилася не в останню чергу значимою складовою духовної ситуації доби.

Коли сьогодні говорять про етику фронтиру, то мають на увазі перш за все загарбницький характер освоєння планети європейцями та формування споживачького ставлення як до її природних ресурсів, так і до її неєвропейських мешканців. Але видається, що не менш важливою рисою фронтирного світосприйняття були й готовність до змін, адаптивність, відкритість до засвоєння нового, тобто своєрідний прагматичний авантюризм як напрацювання навички перманентного існування на межі. Звісно, приручення фронтиру й відсування межі ойкумени за терени Європи спричиняли домінування практичності над авантюризмом, але готовність до змін і сприйняття нового досвіду, що ними обумовлений, від того не зникали і впливали на живу моральнісну практику Модерну.

Британський просвітник А. Фергюсон був одним із перших, хто у своєму "Досвіді історії громадянського суспільства" (1766) [15] визначив нову форму об'єднання людей, громадянське суспільство, як сформоване впродовж історичного розвитку комерціалізоване суспільство. Комерційна (економічна) складова модерного суспільства є не єдиною визначальною його характеристикою, проте небезпідставно розвиток Модерну пов'язують із новим типом господарювання.

М. Вебер у праці "Історія господарства" вказував, що власне капіталізм як спосіб задоволення повсякденних потреб притаманний не просто *лише* західній культурі, але як такий розвивається тільки з другої половини XIX ст. Вчений зазначав: "Ціла епоха може бути названа... типом капіталістичною лише в тому разі, коли покриття потреб капіталістичним шляхом здійснюється в такому обсязі, що із знищенням цієї системи зникла б можливість їх задоволення взагалі" [4, с. 255]. Однак попри зауваження, що зникнення капіталістичних підприємств раннього Модерну не спричинило б відчутних змін у господарській діяльності того часу, він вів мову про початки капіталізму у XVI – XVII ст. В останньому розділі праці "Історія господарства" М. Вебер дійшов висновку, що "врешті-решт творцями капіталізму були: раціональне постійне підприємство, раціональна бухгалтерія, раціональна техніка, раціональне право"; однак відразу ж і додав, що "навіть й не вони одні: ми маємо віднести сюди раціональний спосіб мислення, раціональний спосіб життя, раціональну господарську етику" [4, с. 320].

Серед чинників капіталізму Вебер назвав, по-перше, спеціалізацію, *розподіл праці* на мануфактурах. Але сюди можна віднести також спеціалізацію виробництва і чітке відмежування виробництва від комерції та диференціацію форм організації товарообігу й торгівлі. "Розподіл праці, – зазначав австрійський суспільствознавець Л. фон Мізес, – відводить кожній виробничій одиниці в економіці спеціалізовану функцію" [11, с. 90].

Цей чинник стає об'єктом пильної уваги з боку Е. Дюркгейма, який намагався визначити якісну зміну солідарності, як назвав він *суспільний стан*, в умовах дедалі зростаючого поділу праці. *Органічна солідар-*

ність, винайдений Дюркгеймом концепт, видається не дуже вдалим термінологічно, але за його допомогою позначається власне модерний тип зв'язку індивіда з іншими людьми, його залежність від прозорої співпраці з ними. Мислитель зазначав, що "кожен тим більше залежить від суспільства, чим більше розподілена праця, а з іншого боку, діяльність кожного є тим більш особистісною, чим вона більш спеціалізована" [9, с. 127]. Індивідуалізм, невід'ємна похідна свободи підприємницької діяльності, мав тим більше підстави для свого розвитку, чим більш розподіленою була праця, чим більше вона була спеціалізованою. "Саме в образі власника, володаря чогось, уперше заявляє про себе індивідуалізм, що змітає на своєму шляху всі рештки соціального поневолення та ідеальної суспільної ієрархії і сідає на вивільнений таким чином трон... Економіка як філософська категорія являє собою найвищу точку індивідуалізму і в цій якості набуває чільного значення для світу людей" [13, с. 99].

Але очевидно, що індивідуалізм не був єдиним чинником, він коригувався протилежним важелем – зростаючим попитом на ефективну солідарність (співробітництво). Особливого значення для Дюркгейма набуло відкриття, що зумовлена розподілом праці несхожість індивідів між собою культивує не лише індивідуалістичні відмінності, безумовно визначальні в нових умовах господарювання, а й вимагає спроможності об'єднуватися для співробітництва, незважаючи на цю несхожість. Саме із цим його положенням корелює ще один із виявлених Вебером чинників капіталістичного виробництва. Виокремлення верстви найманих виробників, дистанційованих і від власників, і від кріпаків, зумовлює появу *вільної праці*. За усієї суперечності цього положення, Вебер доводив, що робітник може не тільки продавати свою робочу силу й не тільки економічно змушений до цього. Він є вільним розпоряджатися своєю силою та майстерністю, а також зацікавлений в отриманні платні залежно від вкладеної праці. Індивідуальне начало, постійно ініційоване вільною працею, робить індивіда творцем власної долі. Таку взаємобумовленість відзначав також фон Мізес, окреслюючи параметри ліберальної економічної політики: "Кожен робітник має до краю напружувати свої сили, оскільки його платня визначається результатом його праці, а кожен підприємець має прагнути виробляти якомога дешевше, тобто за менших затрат капіталу і праці, ніж його конкуренти" [11, с. 66]. Підприємець змушений платити робітнику платню, що відповідає цінності такої праці, інакше робітник знайде собі інше місце роботи. У свою чергу й робітник, щоб не бути звільненим, має старанно виконувати свою роботу.

Як зазначає із даного приводу сучасний американський вчений Т. Пінкард, "ринок оперує лише ціною, не орієнтацією на суспільний загаль" [25, с. 178]. Цим твердженням і подальшим його поясненням вчений вказує, що індивід, звільнений від традиційних для домодерного суспільства з'єднувальних зв'язків, що спрацьовували на підтримання спільнотної єдності, змушений вчиняти так, щоб його поведінка могла бути "зрозумілою для ринку". Тому прозорість стосунків між робітником і роботодавцем і досягається завдяки усвідомленню обома сторонами вимушеності цього зв'язку і штучності його об'єднувальної сили. А відтак засноване на такому фундаменті єднання не може бути *органічною* солідарністю. Хоча цим терміном Е. Дюркгейм прагнув показати духовну основу позірно вимушеного єднання, про "органічність" (тобто природність) зв'язку за фактом

його встановлення мови йти не може – зв'язок цей є штучним попри все багатство духовних значень, що він привносить у суспільний простір. Зрозуміти штучність суспільного єднання у ранньому Модерні неможливо без констатації такого стану справ у господарській діяльності. Однак вся парадоксальність такої ситуації проявляється у похідному від цього наслідку – прозорість стосунків підприємця–робітника стає суттю вільної праці й дає підстави для особистісної свободи.

Ще однією рисою нового типу господарювання стала необхідність *вкладення капіталу* у підприємство. Відповідно до цього прозорість штучної взаємодії власників капіталу між собою і з найманими працівниками ставала запорукою успіху вкладення коштів.

Особливої актуальності у новому господарюванні набував і такий чинник, визначений Вебером, як віднайдення *постійного ринку збуту*. До моральнісної практики він, власне, мав опосередковане відношення, проте і його значенням не можна нехтувати. Потреба перманентного розширення ринків збуту постане для капіталістичних суспільств лише у XIX ст., але вже на початку доби мова йшла про їх наявність у достатньо довготривалій перспективі. Вебер тісно пов'язував цей чинник з розвитком раціональної торгівлі, головний принцип якої вбачав у розрахунку і суворій звітності. "Раціональний капіталістичний розрахунок мислимий лише на ґрунті вільної праці, тобто лише в тих умовах, коли наявність робітників, які з формального боку добровільно надають свою працю, фактично ж примушені до того батою голоду, дає можливість на основі ускладненої зарплатні заздалегідь безперечно обрахувувати витрати виробництва" [4, с. 256]. Штучність, тобто *неприродність*, цих зв'язків виявлялася дедалі відчутнішою, поширюючись на всі царини суспільного життя. Економічний розрахунок ставав не лише дієвим інструментом раціонального управління справами, а й мірилом суспільного облаштування.

Господарські відносини в ринковій економіці капіталізму засновуються на раціональному розрахунку, "раціональній бухгалтерії", як вказав Вебер. А оскільки засновані на цьому розрахунку людські взаємозв'язки є *штучними* (і як вимушені, і як засновані на здоровому глузді та рефлексії), вони фактично заміщують у соціальному просторі і взагалі елімінують у ньому фактори спільнотного єднання і природність прагнень індивіда бути включеним у безпосередні, персоніфіковані контакти з іншими.

Німецький соціолог Г. Зіммель у ґрунтовному дослідженні "Філософія грошей" приділив значну увагу деперсоналізації зв'язків між індивідами, зайнятими у господарській діяльності модерного суспільства. Оскільки даний чинник прямо дотичний до висловлених вище ідей щодо штучності/неприродності єдності у соціальних утвореннях раннього Модерну, то слід більш детально зупинитися на міркуваннях Зіммеля.

Зіммель послідовно доводив, що особистість домодерного типу "майже повністю руйнується... монетарною економікою. Перевізник, лихвар, робітник... не діють як особистості тому, що вони входять у відносини на основі єдиного [виду] активності... Загальна тенденція... без сумніву, рухається у напрямку того, щоб зробити індивіда все більш залежним від досягнень осіб, але все менш залежним від особистостей, котрі проходять повз них" [29, с. 296]. Економічні відносини в ранньомодерному суспільстві відсувають безпосередність людської єдності, притаманну домодерному господарському життю, заснованому на натуральному

господарстві, провокують деперсоналізацію й байдужість/індиферентність до людської особистості. На думку Зіммеля, це відбувається тому, що очевидно амбівалентною є та свобода, яку отримує індивід у суспільстві Модерну, і ті можливості, які суспільний загал віддає індивіду в розпорядженні нею.

Монетарна економіка "уможливлює не тільки вирішення (залежність), але особливий різновид залежності, яка у той же час надає максимум свободи" [29, с. 295]. В першу чергу це відбувається тому, що з'являється значна кількість незнаних до того зобов'язань, заснованих на технічному розподілі праці, розвитку банківської справи і кредитних спілок, які стали позичати гроші великих і малих власників капіталів іншим особам, і здійснювалося це все *анонімно*. Логічно, що численні розгалужені і багаторівневі анонімні зв'язки продукували анонімну залежність, на що й указав Зіммель: "Ці люди мають значення для індивіда лише як представники своїх функцій: як власники капіталу і постачальники робочих матеріалів. Якими людьми вони є в інших якостях, тут ролі не відіграє" [29, с. 295].

Відтак у суспільстві, заснованому на раціональному розрахунку, існує безліч економічних відносин, які усувають безпосередній контакт, а відтак і персональні зв'язки як об'єктивно і суцільно неважливі за характером: "Велика кількість наших залежностей компенсується байдужістю по відношенню до відповідних особистостей і нашою свободою змінювати їх за нашою волею" [29, с. 298]. Зіммель вважав, що такий стан справ є "найбільш сприятливою ситуацією для здійснення внутрішньої незалежності, для відчуття індивідом своєї самодостатності" [29, с. 298]. Але при цьому слід мати на увазі, що свобода – це не лише внутрішній стан ізольованого суб'єкта: "Причина, так само як і наслідок, таких об'єктивних залежностей, де суб'єкт як такий залишається вільним, засновується на взаємозамінності осіб: зміна людських суб'єктів – добровільна чи спричинена структурою відносин – унаочнює ту байдужість до суб'єктивних елементів залежностей, що характеризує досвід свободи" [29, с. 299].

Нові форми господарювання склалися поступово. Зміни старих способів виробництва в місті (ремісництва й дрібного товарного виробництва) та у сільській місцевості (феодалне аграрне виробництво) на нові, з використанням фінансових і торгових капіталів, і перетворення їх на капіталістичні, засновані на найманій праці, відбувались упродовж століть. І навіть якщо правий Вебер, оцінюючи вплив капіталістичних підприємств на економічне життя ранньомодерної Європи як незначний, то не можна говорити про незначущість їхнього впливу на духовну атмосферу тієї доби.

Індивідуалізм, явлений в економічній площині раннього Модерну, не зовсім правильно тлумачити як тотальне свавілля і безмежне прагнення наживи. Останнє, як зазначив Вебер, не було винаходом капіталістичного господарювання західного світу, а є універсальною характеристикою цивілізації. Натомість у тогочасній Європі намітилася незнана доти потреба обмеження невгамовного прагнення прибутку, в результаті задоволення якої з'явилася "регульоване господарство з достатнім простором для прагнення до наживи" [4, с. 322]. Штучне єднання, можливе як відповідь на виклик свавілля та нестримному прагненню прибутку, корелює з "органічною солідарністю", духовною силою, заснованою на раціональній рефлексії та усвідомленні необхідності хоча б формального єднання попри всі зовнішні й внутрішні перешкоди. Формальна єдність виявля-

ється єдиною можливою для європейців в нових умовах господарювання – об'єктивна деперсоналізація й колізія фактичної свободи вчинків є не тотальним злом, як подекуди вважають прихильники "нового Середньовіччя", а умовою можливості господарського життя на історично новому етапі суспільного розвитку. "*Штучність*" єднання – це не лише його неприродність, а й заснованість на рефлексії, розрахунку та здоровому глузді, що актуалізується у часи раннього Модерну.

З одного боку, така штучна єдність викликається до життя усвідомленою необхідністю упорядковувати соціальне об'єднання на нових засадах, з другого – провокує нові форми взаємодії індивіда і суспільства. Отож, основним висновком, що випливає із зазначеного раніше, є усвідомлення потреби об'єднати зусилля задля мінімізації економічного свавілля як дикої індивідуалістичної корисливості й узгодити індивідуальний та соціальний рівні зв'язків індивіда з іншими людьми. При тому як сама сфера обміну товарами і послугами, так і необхідність її регулювання не ініціювалися офіційною владою. І потреби, і способи їх задоволення напрацьовувалися всередині *суспільства* й реалізовувалися на принципах самоорганізації та саморегуляції. Адже саме *суспільство* спершу складалося із тих верств, які не мали офіційного місця в середньовічній суспільній ієрархії.

Від початку ця утворювана сфера взаємодії була позаполітичною, що мало далекосяжні наслідки для усталення її параметрів. Чим більше людей опинялися у полі дії нового типу господарювання, тим більше вони усвідомлювали себе "залученими у єдине суспільство, в якому їхні дії обопільно впливали одна на одну у систематичний спосіб" [31, с. 251]. Ця позаполітична сфера була економічною, і власне її канадський мислитель Ч. Тейлор називає першим образом суспільства нової доби. Така позаполітичність суспільної сфери пояснюється не лише відсутністю місця в офіційній суспільній ієрархії для її агентів, а й специфічною спрямованістю прагнень тих, хто її облаштовував, – господарська діяльність, потребуючи спільних зусиль для організації й регуляції, спрямовувалася на досягнення індивідуальних інтересів, які мало корелювали у цьому сенсі з ідеєю блага у душі Арістотеля. У тому й відмінність суспільного простору Модерну від громадянського простору поліса. Г. Арентс не просто констатувала цю відмінність, вона вважала це викривлення спільного простору причиною протиріч і глухих кутів світу Модерну [1, с. 48–62]. Водночас таке оціночне судження може більше затьмарити розуміння фактичного стану справ, аніж допомогти у визначенні засад доби. Не лише початкові умови формування спільних для людей просторів були неоднаковими в полісі та суспільстві Модерну, а й завдання, що покладалися на самоорганізацію членів цих єдностей, були різними. Тому економічний простір взаємодії був міцним підґрунтям для появи публічної (суспільної) сфери.

Позаполітичний характер економічної взаємодії позбавлених політичних важелів впливу верств жодним чином не означав відмови цих верств від боротьби за владу. Ранні буржуазні революції у Нідерландах та Англії по суті легітимували буржуазію як активного гравця на політичній арені, активізували самосприйняття індивіда як дієвця історичного процесу, а зрештою усталили статус буржуа як громадянина. Але як в часі, так і в загальній суспільній налаштованості революційні ідеї та події, ними зумовлені, почасти збіглися з боротьбою європейських країн проти засилля католицької монополії на політичне й економічне життя Європи. Як зазначав у своєму дослідженні відомий американський істо-

рик К. Брінтон, протестантизм перемагав "у тих частинах Європи, де новий комерційний клас [був] найбільш заможним, і зазнавав поразки там, де він [був] найменше розвинений. Протестантські Англія і Голландія перейшли до протестантизму; відстали ж Іспанія та Неаполь залишилися католицькими" [3, с. 71–72].

Реформа церкви і становлення національної держави зумовлювали трансформації і в суспільній налаштованості доби, і в живій моральнісній практиці сучасників цих процесів. Боротьба проти політичної влади церкви, набуваючи різних форм, була покликана сприяти заміщенню божественної влади Папи в політичному житті божественною владою світських монархів, "маленьких богів", підвітних лише Богові, як влучно висловився Яків I [30, с. 252]. Так, англійський король Генріх VIII після розриву із католицькою церквою заснував незалежну від Папи церкву, що згодом була названа англійською. Як зауважував Брінтон, Генріх сам ставав ніби Папою, і додавав, що "те ж саме проробили і десятки німецьких князьків" [3, с. 74].

Абсолютистські монархії у той час виявилися життєздатними переважно у католицьких країнах. Для тієї ж Англії теза Якова невдовзі залишилася спогадом про часи, повернути які не судилося, – після революції, громадянських війн і заколотів остаточно встановлення парламентської монархії суттєво обмежило королівську владу. Республіка Сполучених провінцій у Нідерландах втілила у життя політичні домагання протестантської буржуазії.

Не можна однозначно стверджувати, що республіканські тенденції й створення представницьких структур були зумовлені лише успіхом Реформації на півночі Європи. Багато в чому суспільно-політична самоорганізація буржуазії мала культурно-історичним підґрунтям середньовічні традиції самоврядування міст і цілих округ. Однак боротьба проти політичної влади Папи, а згодом і проти панування централізованої християнської церкви дістала суттєву підтримку з боку буржуазії саме тому, що остання "вбачала у новому розумінні християнської віри розрив із традиційними структурами минулого й можливість теологічної легітимації своїх соціальних і політичних завдань" [24, с. 3].

Необмежена влада одноосібного правителя – свавілля як Папи, так і короля, – чітко асоціювалася із старим феодальним світом. Тому успіх боротьби проти неї був тим ефективнішим, чим потужнішими виявлялися верстви буржуазії у суспільстві. Заснування ж представницьких інституцій за участі буржуазії як противаги абсолютизму поступово зумовлювало утвердження систем ліберальних цінностей у суспільствах тих країн, де перемагали реформовані церкви.

Побачити прямий зв'язок моральних цінностей протестантизму й лібералізму досить складно. Засадничі моральні принципи соціальної доктрини Реформації видаються майже несумісними з ліберальними цінностями свободи, миру й захисту приватної власності. Як зауважував М. Вебер, у XVI – XVII ст. панування реформованих християнських доктрин, і передусім кальвінізму, у Женеві і Нідерландах, Шотландії та Англії передбачало жорсткі форми морального контролю над індивідом. "Якраз не надмірність, а нестачу церковно-релігійної регламентації життя засуджували ті реформатори, які проповідували у цих економічно найбільш розвинених країнах" [6 с. 39]. Ж. Кальвін вимагав сильної влади, здатної підтримувати суспільний порядок, наглядати за поведінкою і поглядами громадян й суворо карати за злочини проти віри і моралі. Однак, на переконання Кальвіна, сильна

влада мала бути владою кращих. Його теза про безпрецедентний Божий дар – дозвіл на свободу народу у виборі суддів і керівництва відкривала широкі перспективи суспільно-політичним змінам – встановлювати республіки з Божим благословенням.

І М. Лютер, і Ж. Кальвін не виступали за скасування інституту церкви як такого. Обидва вони були переконані, що церква має бути демократизованою, але сама необхідність її наявності сумніву у них не викликала. По суті, моральні вимоги свободи особистості, рівності вірян та прозорості інституту церкви (демократизація) мали забезпечити перетворення ієрархізованого, громіздкого, обтяженого земними клопотами і багатствами конгломерату на центральне за функцією унікальне місце, де божа наука висловлювалася через присутність і давалася б спасіння віруючим через керівництво "слова Божого", за допомогою читання й тлумачення Біблії.

Єднання віруючих у релігійних осередках живилося безпосереднією "спілкування з Богом". Коли Лютер дав Біблію у руки кожному вірянину і обґрунтував *спасіння вірою*, стало очевидним, що будь-які посередники між Богом і людиною виявляються зайвими. Безпосереднє долучення вірян до "Божественного" означало "святе братство віруючих" і передбачало індивідуальні стосунки з Божеством, даючи простір свободі особистості й одночасно – рівності всіх перед Богом. *Спасіння вірою* наголошувало на персональному вимірі звернення до "Божественного" через індивідуальне читання Святого Письма. Ставлення до Бога – особиста справа кожного, Бог є особистим Богом, а найвищим авторитетом є совість. Звільнення віруючого від удаваних земних церковних авторитетів і непорушних тлумачень закладає принцип свободи совісті, вказуючи на можливість здійснення, але й одночасно з цим покладаючи на нього відповідальність за обраний шлях.

Демократизація церкви означала надання громадам віруючих права обирати собі духовних пастирів. Так, кальвіністська церква розбудовувалася як союз самоорганізованих громад, кожна з яких була зібранням рівних і вільних індивідів. Реформа Кальвіна була у цьому питанні більш радикальною, ніж перетворення Лютера, – він прагнув усталити моральні цінності, не лише орієнтовані на індивідуальне вдосконалення, а й на підкреслено аскетично налаштоване самовдосконалення, а в суспільному (світському) житті узвичаїти релігійне служіння. Зовнішнє облаштування споруди храму відступило перед індивідуальною внутрішньою релігійністю вірянина. На таке сприйняття релігійності працювала не лише аскетична простота похмурих стін храмів перед очима вірян – аскетизмом було просякнуте все життя віруючих, від ранку до ночі, вдома і на роботі. Офіційне скасування інституціонально усталеного чернецтва передбачало чернецтво в миру для всіх і кожного. "Святе братство віруючих" набувало морального виміру, поєднуючи однодумців суворістю аскетичного способу життя в миру.

Кальвіну належить ідея поєднати *передвизначення* із свободою волі. Спасіння і загибель людської душі є "промислом Божим", і простим смертним не дано проникнути в його замисли. Бог від початку обирає одних і прирікає інших. Але обраність у земному житті ніяк не може бути засвідчена. Тому перед землею церквою всі рівні й усім рівною мірою дано право на свободу – свободу самовираження, самовдосконалення. Ні станова приналежність, ні шляхетність походження не є свідомою *обраністю* – лише результати особистої діяльності вказують, та й то не прямо, а опосередковано, на "Божий промисел". Обраним може виявитися кожен, і

кожен може й мусить мати на це надію. Віруючий швидко навчався вважати себе богообрим, концентруватися на собі, наділяючи себе священними рисами, важливішими, ніж будь-які формальні інституції зі своїми церемоніями могли дарувати йому [22, с. 80].

Надзвичайно цінним для досягнення такої налаштованості віруючого є есе британського просвітника Д. Юма "Про марновірство та ентузіазм", в якому міститься порівняльний опис психологічних станів віруючих католиків і протестантів. Католицька церква культивувала у своїх вірянах страх, нікчемність і пригніченість, констатував Д. Юм, і одночасно як ліки від навіюваних станів пропонувала посередника, компетентного у спілкуванні з Богом. Посередництво потребувало зовнішньої облаштованості церемонії, що, з одного боку, підкреслювала негідність кожного через пригнічення пишності й величчю ритуалу, в якому лицедівав священник, а з другого – вселяла надію, що не все втрачено саме завдяки присутності й заступництву. Натомість реформована церква, скасовуючи посередництво, лише на віруючого поклала обов'язок наглядати за собою, вимагала самовідданості у збереженні віри. Це зумовлювало потужне духовне піднесення індивіда, оскільки вселяло у нього переконання у можливості прийняти, зрозуміти й здійснити Божу волю, бути духівником і суддею самому собі. Така піднесеність віри передбачала внутрішній діалог з Богом, що усував необхідність будь-яких зовнішніх церемоній і ритуалів, а відтак й інституту священників.

Подібна налаштованість у поєднанні з усвідомлюваною віруючими революційністю місії реформи церкви і всього життя, приватного і суспільного, створювала не лише передумови для переосмислення цих сфер. Цей момент надзвичайно важливий, і тому є сенс розглянути його далі. Наразі необхідно підкреслити, що така налаштованість була фанатичною, екзистенційно граничною і кожен віруючий був переконаний в її значимості.

Наголошення психологічної складової у цьому контексті не таке вже й невідправдане, оскільки дає змогу побачити трансформацію релігійного ентузіазму у ліберально орієнтовану соціально-етичну поміркованість. Коли ведуть мову про зв'язок протестантизму та лібералізму, зазвичай підкреслюють соціальний склад вірян-протестантів, їхню майже цілковиту приналежність до буржуазних верств суспільства. Але видається цілком очевидним, що зв'язок цей більш емкий і моральні та психологічні чинники відіграють не останню роль у прийнятті свободи віросповідання та свободи в соціальному житті. Свобода – каталізатор всіх трансформацій того часу – була не стільки метафізичною, скільки реальною, земною свободою. І скільки б не критикували Д. Юма за психологізм, він у своєму есе дав змогу відчувати інноваційність духу доби, духу, що принесла із собою протестантська релігійність, й водночас побачити механізм перетворення релігійного ентузіазму на ліберальну соціально-етичну налаштованість.

Фанатизм протестантів, їхню віру в обраність Богом і в свою доленосну місію Юм назвав піком ентузіазму, внаслідок якого виявлялася нетерпимість до будь-якої іншої думки. Ентузіаст-фанатик заслпллювався релігійним піднесенням – невігластво поєднувалося у ньому з гідністю, самовпевненістю й оману. "Моральні" якості вірянина набували надзвичайної ваги при визначенні приналежності до релігійної громади. Змінилися нормативні критерії включення до групи – поведінка стала мірилом придатності особи до членства у громаді, від вірянина вимагалася здатність чітко відповідати визначеним у групі нормам. До громади, а по суті секти енту-

зістів міг бути включений лише той, хто беззастережно дотримувався вимог, й безкомпромісність віри, поєднана міцною організацією фанатиків, ставила їх в їхніх очах у виключне становище в межах усього суспільства.

Але, як зазначив Юм, висока екзальтація – явище тимчасове. І мислитель продемонстрував механізм рутинізації віри задовго до того, як М. Вебер показав його у своїх працях, що стали класичними [5; 6]. Шаленство ентузіазму "подібне до грому та бурі, за короткий час виснажує їх самих [віруючих], по собі залишаючи атмосферу більш спокійну і чисту, ніж була до того. Коли перше полум'я ентузіазму зменшилося, люди, природно, у всіх фанатичних сектах впадають у величезну апатію, й ними оволодіває спокій щодо питань віри" [22, с. 83]. Неможливість утримувати високе релігійне напруження є невідворотним наслідком первісного ентузіазму в будь-якій релігії. А оскільки ніхто з членів реформованої громади вірян не наділений особливим авторитетом задля організації та підтримання спільного життя навколо релігійних істин, індивідуальних за своєю суттю, то й не виявилось компетентних консервувати первинне релігійне завзяття. На зміну полум'яному прагненню поступово приходило усвідомлення, що здійснити тотальне навернення до релігійної доброчесності всього світу неможливо.

Спад релігійного ентузіазму та наслідки цього для живої моральної практики можна побачити як в економічній, так і в політичній сферах. Спершу є сенс розглянути "дух капіталізму", що виникав у процесі рутинізації релігійного ентузіазму протестантів-буржуа. Однак слід мати на увазі, що поява цього "духу" не була у намірах самих реформаторів. Це переконливо засвідчив Вебер, вказавши, що "ніхто із засновників чи представників цих релігійних спільнот у якому б то не було значенні [не] розглядав пробудження того, що ми називаємо тут "капіталістичним духом" як *мету* своєї життєвої діяльності" [6, с. 77]. У реформаторів перших поколінь не тільки не було наміру покласти самоцільне прагнення до земних благ як етичну цінність, освячуючи таким чином нову господарську активність і надаючи їй моральних важелів. Як зазначив Вебер, для них навіть самоцінна етична реформа не ставала на порядок денний проповідницької діяльності. "Вони не були ані засновниками товариств "етичної культури", ані носіями гуманних культурних ідеалів чи прибічниками соціальних реформ. Спасіння душі, і лише воно було основною метою їхнього життя і їхньої діяльності. З цим були пов'язані етичні цілі та практичний вплив їхніх вчень; і те, і інше є лише *наслідком* суто релігійних мотивів" [6, с. 77–78]. Тож рутинізація релігійного ентузіазму зумовлювала наслідки, непередбачувані й навіть небажані для самих реформаторів, але неочіненні для становлення фонові культури Модерну.

Засадничою причиною зміщення інтерпретацій реформованих вчень у сферу господарської діяльності була власне налаштованість на реформу – оскільки нова, реформована релігія мала бути невід'ємною частиною життя вірянина, котрий не позірно, а за переконанням сприйняв її, то вона не мала іншого виходу, як бути релевантною його прагненням, бути порадицею й наставницею у житті. А відтак актуалізувалися не лише етичні програми протестантизму, а й проявлялася їх виразна налаштованість на повсякденне життя буржуа. Оскільки останнє сповнене господарською активністю, то зрозуміло, що поступово етичне забезпечення такої повсякденності насичувало протестантизм "духом капіталізму".

Спад ентузіазму означав зменшення зовнішньої непримиренності щодо осіб і груп, які дотримувалися інших концепцій добродесного життя. Тобто мова йшла про відмову від прозелітизму. А енергія і завзяття переспрямовувалися в індивідуальну площину, у внутрішній світ віруючого та його приватну активність, уgodну Богові. Набуття релігійного досвіду перетворювалося на приватну справу. Концентрація на господарській діяльності як богоугодній справі ставала компенсацією за відмову від прозелітизму. Багатство уявлялося не засобом досягнення земних благ, а знаком божественної благодаті. Розроблена на цій основі *протестантська етика* зобов'язувала особу домагатися успіху у підприємницькій діяльності, культивуючи чесноти, релевантні накопиченню: енергійність, розрахунок, ощадливість тощо.

Такі зміни в інтерпретації протестантських учень відбулися в декілька етапів. Можливості індивідуального самоздійснення можна показати вірянину і запевнити його в їх дієвості на хвилі надзвичайного ентузіастичного піднесення, яке він поділяв із своїми ближніми, однодумцями, одновірцями. Але в цей момент розривалися вивірені століттями християнської релігії ланки догматів і ритуалів. І за неможливості утримувати надовго ентузіастичний жар, за умови знищення традиційної релігійності відбувалося спочатку переключення духовної енергії на господарську діяльність як непрямо вказівну на релігійну легітимність вчення, а потім й релігійна санкція на неї виявлялася непотрібною, і господарська діяльність із покликання перетворювалася на професію, сумлінне виконання якої не переставало бути обов'язковим.

Водночас шляхи рутинізації тісно перепліталися із соціально-політичними перетвореннями доби, з тими суспільними умовами, в яких поставали реформовані церкви. В межах одного суспільства залишалася частина прихильників старої релігії, які сповідували принципово відмінну систему моральних цінностей. Суспільство виявилось поділеним на два табори: прихильників протестантської добродесності й адептів старого, традиційного, вкоріненого католицизму – з несумісними між собою, конкуруючими концепціями доброго життя, які випливали із соціальних доктрин кожної з них.

У реаліях того часу суспільне протистояння представників різних релігійних учень означало релігійні та громадянські війни, революції та заколоти. Але спад ентузіазму унаочнював патовість ситуації, що й змушувало сторони конфлікту відшукувати компроміс. Історичний досвід свідчить, що у країнах, занурених у релігійні війни часів Реформації, громадяни *змушені* були доходити згоди, певного *modus vivendi* в умовах практикування непримиренних між собою, конкуруючих стратегій доброго життя. І примітно, що ініціатива такого пошуку належала саме протестантам, вчорашнім фанатикам, які, рутинізуючи ентузіазм, приходили до спокійного, врівноваженого визнання релігійних переконань (і концепцій доброго життя, на них заснованих) інших людей, інших релігійних груп. Цьому сприяв вільний дух, похідний від індивідуалістичної віри.

За таких обставин реально напрацьовувався принцип толерантності, що дозволяв, попри різні вихідні світоглядні настанови, несумісні між собою, віднаходити значення, цінність і мету суспільного життя, яка могла б поділятися всіма громадянами. Практично у самому перебігу суспільно-політичних подій ставало очевидно, що принцип толерантності був єдиною позитивною альтернативою соціальному катаклізму. Терпимість як основа толерантності засновувалася на визнанні віри (а ширше – системи цінностей, концепції доброго життя) іншої сто-

рони. Це своєрідна домовленість – практикувати терпимість, щоб у відповідь отримати терпимість до себе.

Д. Юм свідчив, що Нідерланди й Англія представили найяскравіші зразки мирного співіснування різних релігійних громад. Але для Юма такий стан справ був важливий не стільки сам по собі, скільки як унаочнення практики толерантності як основи громадянського співіснування, громадянського миру [23, с. 10]. Примітно, що на цю констатацію Юма посилається Дж. Ролз, визначаючи практичне започаткування принципів свободи совісті і думки як складових фонові культури. Але важливим є його зауваження про наявність також інших важелів в узаasadниченні громадянської культури, зокрема обмеження влади монархів належними принципами конституційного упорядкування, які б захищали основні права і свободи [12, с. 18].

Такі Ролзові зауваження стосуються процесу формування національної держави, в рамках якої уможливується практика громадянськості. Є загальне уявлення щодо сутності цього процесу: "Національна держава зі своєю претензією на народне представництво і національний суверенітет у тому вигляді, а вона розвинулася після Французької революції протягом ХІХ ст., була наслідком поєднання двох чинників... національності й держави. Нації вийшли на арену історії і визволилися, коли народи усвідомили себе як історичну і культурну єдність, а свої території – як постійну домівку, де історія залишила видимі сліди, благоустрій яких був наслідком постійної праці їхніх предків, а майбутнє яких залежало від шляху спільної цивілізації" [2, с. 247]. У цьому визначенні важливими уявляються положення щодо культурно-історичної єдності нації, а відтак і проглядається історично зумовлена необхідність забезпечення механізмів єднання. Але навіть таке детальне і багатомірне окреслення не є задовільним, не вказує на специфіку затребуваності єднальних чинників у кожній європейській національній державі.

Обставини формування національної держави в кожній окремій країні Західної Європи були настільки унікальними, що окреслення соціокультурного контексту як певної узагальненої картини практично унеможливується. Констатація того факту, що після 1648 р. проглядається тенденція утворення національних держав як похідна Вестфальського миру, реально не враховує специфіку кожного випадку. Так, у Німеччині, наприклад, до кінця ХІХ ст. єдина національна держава залишалася мрією, а у Франції раннє формування національної держави нічого не давало для розвитку політичної громадянської культури, оскільки до 1789 р. абсолютизм блокував політичні важелі впливу суспільства на державну політику. Велика Британія, по суті, стає у виключну позицію щодо характеру й інтенсивності подібних зрушень – у ній, чи не вперше у західноєвропейському світі, формування національної держави дійсно збігається з обмеженням абсолютизму і розквітом представницьких структур. У цьому контексті важливими є міркування Юма, сучасника і побутописця того світу. На його думку, саме "змішана форма правління, не цілком монархічна і не цілком республіканська", забезпечує громадянську свободу через законодавство [23, с. 6].

Варто пригадати вчення про живе право австрійського вченого Ю. Ерліха, яке він представив у книзі "Основи соціології права" (1913 р.) [21]. Живе право, на відміну від позитивного права, є силою, що домінує у суспільному житті, і люди йому слідуєть у рутині повсякденних соціальних відносин. Вітоки живого права містяться у суспільних асоціаціях, і суть його полягає на

у судових тяжбах, а у налагодженні суспільного миру і співробітництва. На думку Ерліха, центр тяжіння розвитку живого права міститься у суспільному досвіді, воно коріниться не в текстах законів, а в житті суспільства, в його засадничих об'єднаннях, у спілках і товариствах. Відтак напрацювання законодавства засновуються на соціокультурній практиці, зумовлюючи обов'язковість дотримання закону. Для Англії живе право було історичним надбанням, вивіреном століттями існування англосаксонського права. Досвід свободи, який англійці реально відчували як у нових економічних умовах, так і під час визвольних рухів, релігійних воєн і революцій, дав їм можливість усвідомити різницю між свавіллям, беззаконням і реальною свободою. Відтак закон сприймався як гарант балансу сил й ініційованих ними процесів.

Практика неписаної конституції, основи правової системи Великої Британії, закладена в добу раннього Модерну, постає як живе право. У Великій Британії не існує конституції як єдиного законодавчого акту, а неписана конституція складається із норм статутного права (*Habeas Corpus Act*) (1679 р.), Білю про права (1689 р.), Закону про престолонаслідування (1701 р.), двох більш пізніх законів про парламент (1911 р. та 1949 р.), а також норм загального права і норм, що являють собою *конституційні звичаї*.

Обмеження влади монарха, вплив суспільства на державну владу через посередницькі організації надавали впевненість у здатності останніх забезпечувати перевірку влади на її спроможність бути відповідальною за забезпечення законності – підтримання свободи, охорону власності й громадянського миру. Саме виходячи із досвіду громадянських катаклізмів, протистоянь і революцій виникало переконання, що лише законність, дотримання правових норм можуть бути запорукою громадянського миру й економічного процвітання.

Надзвичайно важливою є та обставина, що тим ефективнішою була законслухняність громадян, чим більш очевидними були засади формування законів. Закон не спускався правителями з недосяжної височини їхньої влади, божественно санкціонованої. Закони напрацьовувалися як життєво необхідний інструмент для благополуччя і процвітання громадян і суспільства в цілому.

Оформлення системи прав і свобод з огляду на закон є, можливо, найзначнішим здобутком раннього Модерну. Право на особисту свободу і захист власності, право на участь у виборах, свобода слова і свобода висловлювання думки, свобода преси і зібрань могли бути закріпленими в конституціях, але могли бути й узвичаєні на основі безпосередньої практики (як більшість із них закріпилася у Великій Британії). Індивідуальна свобода передбачає свободу інших, старання праця потребує регуляції стосунків, простору, де можна виконувати свою земну місію, покладену Богом, і розраховувати, що умови для такої самореалізації не будуть порушені іншими, очікувати взаємовизнання тих індивідуальних якостей (чеснот), які можуть бути розділені з іншими, вільно сповідувати свою віру і не боятися переслідувань за релігійну приналежність. Приходить усвідомлення, що соціальна складова дисциплінує індивідуальну стратегію поведінки. Встановлення законів і взаємозобов'язання влади та суспільства щодо дотримання їх були, певно, найважливішими чинниками суспільно-політичних перетворень доби.

У той час закладалися реальні, життєві засади конвенційного рівня моралі. Конвенційність стала засадничим параметром суспільного життя після встановлення громадянського миру по завершенні громадян-

ських воєн, повстань і революцій у країнах Північної Європи XVI – XVII ст. Сучасний німецький мислитель Ю. Габермас, ведучи мову про конвенційний рівень моралі, визначає наступний його зміст: "Правильним визнається виконання своїх суспільних обов'язків, охорона суспільного порядку і підтримання добробуту суспільства в цілому чи окремої групи" [16, с. 184]. Примітно, що саме така налаштованість була підхоплена живою моральнісною практикою як життєво необхідна основа суспільної єдності. На початку процесів, що уможливили формування фонові культури, ще недоречно відшукувати "свідоме підтримування соціальної системи", що його Габермас вважає необхідною умовою функціонування конвенційного рівня. Але викладе не вище дозволяє стверджувати, що вже на той час у суспільстві виникла цілком усвідомлена потреба підтримання цієї системи й були розпочаті пошуки шляхів впровадження вивіреного досвідом (ліберальних) моральних цінностей як суспільно значимих.

Перетворення взятих із суспільного досвіду очевидностей на внутрішні переконання, інтеріоризація живого досвіду були основою нової релігійності. А оскільки досвід був пов'язаний з реальною суспільною практикою, то сакралізації підлягав сам простір, де відбувалися суспільні взаємодії. Такий стан речей привів до сакралізації публічного простору й санкціонування автономії особи, тобто до виділення й плекання сфер, діаметрально несумісних між собою. Але це було лише позірною несумісністю. Унікальність цього моменту фонові культури для суспільства Модерну у тому й полягала, що свобода не означала свавілля, вона передбачала діяльність під охороною закону, виконання суспільного обов'язку наполегливої праці як богоугодної справи ("полум'яність у досягненні спільного блага", як назвав це Юм [22, с. 84]). Свобода потребувала чітких визначень щодо своїх можливостей, адже раціональний розрахунок міг і мусив застосовуватися до облаштування всього суспільного життя. В цьому полягало раціональне суспільне управління, що уможливлювалося шляхом законодавчого забезпечення та представницької активності. Представницькі структури, набираючи чинності й наочно забезпечуючи легітимність такого порядку, свідчили про напрацювання механізмів самоорганізації і саморегуляції суспільства.

Саме це мав на увазі Дж. Ролз, вказуючи на формативні чинники громадянської культури. Але примітно, що, засновуючись на соціокультурних обставинах старих західних демократій, він стверджував універсальний характер своїх теоретичних конструкцій. Осмислення наслідків і перекосів такого узагальнення у Ролзовій концепції виходить далеко за межі заявленої теми. Тому більш слушним тут може бути ідеальне узагальнення в дусі М. Вебера, що соціальна реальність, яка формувалася у Великій Британії, виявилася для Європи більш універсальною, ніж можна було б передбачити. Універсальною ж вона стала завдяки здоровому глузду, чи тому практично орієнтованому раціоналізму, що були характерними для зазначених тогочасних соціокультурних обставин.

Складові цієї соціальної реальності вказав Ролз: по-перше, це плюралізм як такий; по-друге, стабільність плюралізму і його засад для демократичних інституцій; по-третє, розуміння, що єдино прийнятна концепція доброго життя буде невідворотно призводити до репресивного використання державної влади (оскільки конкурентні програми доброго життя, незалежно від того, чи є вони католицькими, монархічно орієнтованими чи

спрямованими на реалізацію однієї із протестантських доктрин, чисельність яких почала невпинно зростати після Кальвінового заклику самостійно інтерпретувати Біблію, сформовані задля безумовного прийняття відповідної системи цінностей); по-четверте, стабільність соціальної системи обумовлена згодою, завдяки якій і в ході напрацювання якої можливо досягти рівноваги суперечливих, конкуруючих програм розвитку, представлених різними верствами суспільства; по-п'яте, у суспільстві можливо встановити раціонально прийнятні умови для демократичного правління [26, с. 4]. Врешті, формування таких положень як засад організації суспільного життя приводило до формування основ світської громадянської культури, що й стала фоновою.

Висновок. У дослідженні представлені системні складові фонові культури, як-то Великі географічні відкриття, розвиток індустріальної економіки, релігійні війни часів Реформації, ранні буржуазні революції, формування національних конституційних урядів. Фонова культура виявляється безпосереднім іманентним соціальним досвідом громадянського суспільства, зумовленими соціальними інституціями, що формувалися в добу Модерну, включення індивіда в який уможливило сприйняття ним базових соціально-моральних цінностей як таких, що спрямовані на оптимізацію суспільної взаємодії. Основними соціально-моральними цінностями (ціннісними детермінантами) фонові культури виявлено наступні: фронтірність як "дух часу", в якому поєдналися експансивність та звичка існування в умовах стабільної нестабільності постійно змінюваного світу, що розширюється; індивідуалізм як результат синтезу свободи господарської активності та протестантського ентузіазму, що сприяв набуттю внутрішньої релігійності вірянина і покладав її приватною справою; вимушена (штучна) солідарність, обумовлена раціональним господарством; толерантність/терпимість як похідна принципу *modus vivendi* в умовах практикування непримиренних між собою, конкуруючих стратегій доброго життя, закладених у релігійних вченнях; законслухняність як сполучення традиційної практики середньовічного англосаксонського права та набутого у громадянських заворушеннях досвіду щодо необхідності дотримання правових норм як запоруки громадянського миру й економічного процвітання.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Арентд Г. Становище людини / Г. Арентд; [пер. з англ.]. – Львів: Літопис, 1999. – 254 с.
2. Арентд Х. Джерела тоталітаризму / Х. Арентд; [пер. с англ.]. – 2-е вид. – К.: Дух і літера, 2005. – 584 с.
3. Бринтон К. Истоки современного мира: История западной мысли / К. Бринтон; [пер. с англ. В. Франка]. – Рим: Edizioni Aurora, 1971. – 467 с.
4. Вебер М. История хозяйства / М. Вебер; [пер. с нем.] // Вебер М. История хозяйства. Город / под ред. И. Гревса. – М.: Канон-пресс-ц, Кучково поле, 2001. – С. 5–332.
5. Вебер М. Покликання до політики / М. Вебер; [пер. з нім. О. Погорілий] // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – К.: Основи, 1998. – С. 173–192.
6. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / М. Вебер; [пер. з нім. О. Погорілий]. – К.: Основи, 1994. – 261 с.
7. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества / И. Г. Гердер; [пер. с нем. А. В. Михайлова]. – М.: Наука, 1977. – 703 с.
8. Грей Дж. Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности / Дж. Грей; [пер. с англ. Л. Е. Переяславцевой, Е. Рудницкой, М. С. Фетисова и др., под общей ред. Г. В. Каменской]. – М.: Практикс, 2003. – 368 с.
9. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / Э. Дюркгейм; [пер. с фр.]. – М.: Наука, 1990. – 575 с.
10. Козеллек Р. Минуте майбутнє. Про семантику історичного часу / Р. Козеллек; [пер. з нім. В. Швед]. – К.: Дух і літера, 2005. – 380 с.
11. Мизес Л. фон. Либерализм в классической традиции / Л. фон Мизес; [пер. с англ. А. В. Куряева]. – М.: ООО "Социум", ЗАО "Издательство "Экономика", 2001. – 239 с.

12. Ролз Дж. Политичний лібералізм / Дж. Ролз; [пер. з англ. О. Мокровольський]. – К.: Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2000. – 382 с.
13. Селигмен А. Проблема доверия / А. Селигмен; [пер. с англ. И. И. Мюрберг, Л. В. Соболева]. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 256 с.
14. Тейлор Ч. Джерела себе / Ч. Тейлор; [пер. з англ. А. Васильченко, та ін.]. – К.: Дух і літера, 2005. – 696 с.
15. Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества / А. Фергюсон; [пер. с англ. под ред. М. А. Абрамова]. – М.: РОССПЭН, 2000. – 392 с.
16. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас; [пер. с нем. под ред. Д. В. Складнева]. – [2-е изд.]. – СПб.: Наука, 2006. – 377 с.
17. Шоню П. Цивилизация Просвещения / П. Шоню; [пер. с фр. И. Иткин, М. Гистер]. – Екатеринбург: У-Фактория, 2008. – 686 с.
18. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность / О. Шпенглер; [пер. с нем. К. А. Свасьяна]. – М.: Мысль, 1993. – 663 с.
19. Bauman, Z. Europe: An Unfinished Adventure / Z. Bauman. – Cambridge: Polity Press, 2004. – 152 p.
20. Bauman, Z. Liquid Modernity / Z. Bauman. – Cambridge, Oxford, Malden: Polity Press, 2000. – vi, 228 p.
21. Ehrlich, E. Principles of the Sociology of Law / E. E. Ehrlich; [tr. from German by L. Walter]. – Brunswick: Transaction Pub, 2001. – 539 p.
22. Hume, D. Of Superstition and Enthusiasm / D. Hume // Hume, D. The Philosophical Works. In 4 vol. Vol. III. – Boston: Little, Brown and Company. – Edinburgh: Adam and Charles Black, 1854. – P. 77–85.
23. Hume, D. Of the Liberty of the Press / D. Hume // Hume, D. The Philosophical Works. In 4 vol. Vol. III. – Boston: Little, Brown and Company. – Edinburgh: Adam and Charles Black, 1854. – P. 6–10.
24. McGrath, A. E., Marks, D. C. Introduction: Protestantism – the Problem of Identity / A. E. McGrath, D. C. Marks // The Blackwell Companion to Protestantism; [ed. by A. E. McGrath, D. C. Marks]. – Oxford: Blackwell, 2004. – P. 1–17.
25. Pinkard, T. MacIntyre's Critique of Modernity / T. Pinkard // Alasdair MacIntyre; [ed. by M. C. Murphy]. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003. – P. 176–200.
26. Rawls, J. The Idea of an Overlapping Consensus / J. Rawls // Oxford Journal of Legal Studies. – 1987. – Vol. 7. – № 1. – P. 1–25.
27. Rutherford, D. Introduction / D. Rutherford // The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy; [ed. by D. Rutherford]. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – P. 1–9.
28. Shrader-Frechette, K. S. Environmental Ethics / K. S. Shrader-Frechette. – [2nd ed.]. – Pacific Grove CA: The Boxwood Press, 1993. – 358 p.
29. Simmel, G. The Philosophy of Money / G. Simmel; [tr. by T. Bottomore, D. Frisby]. – L.: Routledge & Regal Paul, 1978. – 537 p.
30. Simmons, A. J. Theories of the State / A. J. Simmons // The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy; [ed. by D. Rutherford]. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – P. 250–273.
31. Taylor, Ch. Modernity and the Rise of the Public Sphere / Ch. Taylor. Tanner Lectures on Human Values. Stanford University, February 25, 1992. – Retrieved from: https://tannerlectures.utah.edu/_resources/documents/a-to-z/tTaylor93.pdf

REFERENCES

1. Arendt, H. (1999). *The Human Condition*. L'viv, Litopys. (In Ukrainian).
2. Arendt, H. (2005). *The Origins of Totalitarianism*. Kyiv, Duh i litera. (In Ukrainian).
3. Brinton, C. (1971). *The Shaping of Modern Mind*. Rome, Edizioni Aurora. (In Russian).
4. Weber, M. (2001). General Economic History. *General Economic History. The City*. Moscow, Kanon-press-c, Kuchkovo pole, pp. 5–332. (In Russian).
5. Weber, M. (1998). Politics as a Vocation Sociology. *General Historic Analysis. Politics*. Kyiv, Osnovy, 173–192. (In Ukrainian).
6. Weber, M. (1999). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Kyiv, Osnovy. (In Ukrainian).
7. Herder, J. G. (1977). *Ideas on the Philosophy of the History of Mankind*. Moscow, Nauka. (In Russian).
8. Grey, J. (2003). *Enlightenment's Wake*. Moscow, Praktis. (In Russian).
9. Durkheim, E. (1990). *The Division of Labour in Society*. Moscow, Nauka. (In Russian).
10. Koselleck, R. (2005). *Vergangene Zukunft. Zur Semantik Geschichtlicher Zeiten*. Kyiv, Duh i litera. (In Ukrainian).
11. Mises, L. von. (2001). *Liberalism*. Moscow, OOO "Socium", ZAO "Izdatel'stvo "Jekonomika". (In Russian).
12. Rawls, J. (2000). *Political Liberalism*. Kyiv, Vydavnytstvo Solomii Pavlychko "Osnovy". (In Ukrainian).
13. Seligman, A. (2002). *The Problem of Trust*. Moscow, Ideja-Press. (In Russian).
14. Taylor, Ch. (2005). *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Kyiv, Duh i litera. (In Ukrainian).
15. Ferguson, A. (2000). *An Essay on the History of Civil Society*. Moscow, ROSSPJeN. (In Russian).
16. Habermas, J. (2006). *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*. Sankt-Petersburg, Nauka. (In Russian).



17. Chaunu, P. (2008). *La Civilisation de l'Europe des Lumières*. Ekaterinburg: U-Faktorija. (In Russian).
18. Spengler, O. (1993). *The Decline of the West*. Vol. 1. Form and Actuality. Moscow, Mysl'. (In Russian).
19. Bauman, Z. (2004). *Europe: An Unfinished Adventure*. Cambridge, Polity Press.
20. Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge, Oxford, Malden, Polity Press.
21. Ehrlich, E. (2001). *Principles of the Sociology of Law*. Brunswick, Transaction Pub.
22. Hume, D. (1854). Of Superstition and Enthusiasm. *The Philosophical Works*. In 4 vol. Vol. III. Boston, Little, Brown and Company – Edinburgh, Adam and Charles Black, 77–85.
23. Hume, D. (1854). Of the Liberty of the Press. *The Philosophical Works*. In 4 vol. Vol. III. Boston, Little, Brown and Company – Edinburgh, Adam and Charles Black, 6–10.
24. McGrath, A. E. & Marks D. C. (2004). Introduction: Protestantism – the Problem of Identity. *The Blackwell Companion to Protestantism*. Oxford, Blackwell, 1–17.
25. Pinkard, T. (2003). MacIntyre's Critique of Modernity. *Alasdair MacIntyre*. Cambridge, Cambridge University Press, 176–200.
26. Rawls, J. (1987). The Idea of an Overlapping Consensus. *Oxford Journal of Legal Studies*. Vol. 7 (1), 1–25.
27. Rutherford, D. (2006). Introduction. *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1–9.
28. Shrader-Frechette, K. S. (1993). *Environmental Ethics*. Pacific Grove CA, The Boxwood Press.
29. Simmel, G. (1978). *The Philosophy of Money*. Tr. by T. Bottomore, D. Frisby. London, Routledge & Regal Paul.
30. Simmons, A. J. (2006). Theories of the State. *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 250–273.
31. Taylor, Ch. (1992). Modernity and the Rise of the Public Sphere. Tanner Lectures on Human Values. Stanford University, February 25, 1992. Retrieved from https://tannerlectures.utah.edu/_resources/documents/a-to-z/t/Taylor93.pdf

Надійшла до редколегії 06.05.22

M. M. Rohozha, Doctor of Philosophical Sciences, Professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv,
60, Volodymyrska Street, Kyiv, 01033, Ukraine

THE BACKGROUND CULTURE OF MODERNITY AS THE FACTOR OF MORAL TRANSFORMATIONS OF THE AGE

Axiological transformations of the epoch of Modernity are in the sight of researchers from different fields of social sciences and humanities. They are key for understanding of different processes in the contemporary world. Simultaneously, shaping circumstances of the epoch which made those spiritual transformations possible usually remain beyond scholars' concern. The main attention of the current article is focused on research of Modernity immediate social practice, which generated specific spiritual mood of the age, accumulated in the Enlightenment programs and simultaneously was influenced and corrected by those programs. John Rawls's concept of the background culture became the theoretical ground for the article. The background culture of the epoch of Modernity is comprehended as immediate immanent social experience of the civil society caused by social institutions created in that period. The involving of the individual in that experience allowed him / her to comprehend basic socio-moral values as directed on optimization of public interaction. Components of the background culture are: great geographical discoveries, the development of the industrial economy, Reformation and religious wars, early bourgeois revolutions, forming of national constitutional governments. Basic socio-moral values of the background culture are: frontier as Zeitgeist when expansivity and the habit to live in conditions of the stable instability in permanent changeable world were incorporated; individualism as the result of synthesis of free economic activity and the protestant enthusiasm with its internal religiosity of the believer; compelled (mechanic) solidarity, conditioned by the rational economy; tolerance as the derivative from the modus vivendi principle in conditions of competing the good life strategies based on religious believes; law-abiding as the unity of traditional medieval and Anglo-Saxon law with the comprehension of necessity to follow legal norms for civil peace and economic prosperity.

Keywords: background culture, civil society, frontier, individualism, tolerance, law-abiding.