

Національний університет «Острозька академія»
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ХАРЛАМЕНКОВ МИКОЛА МИКОЛАЙОВИЧ

УДК 141.72:2-4

ДИСЕРТАЦІЯ

**ХРИСТИЯНСЬКА ҐЕНЕЗА АНГЛОСАКСОНСЬКОЇ
ЛІБЕРАЛЬНОЇ ТРАДИЦІЇ**

Спеціальність 033 – Філософія
Галузь знань 03 – Гуманітарні науки

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії

Дисертація містить результати власних досліджень. Використані ідеї,
результати і тексти інших авторів мають покликання на відповідне джерело


_____ М.М. Харламенков

Науковий керівник – Шевчук Дмитро Михайлович, доктор філософських
наук, професор

Острог, 2025

АНОТАЦІЯ

Харламенков Микола Миколайович. Християнська генеза англосаксонської ліберальної традиції. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття ступеня доктора філософії за спеціальністю 033 – Філософія (освітньо-наукова програма Філософія), галузь знань 03 – Гуманітарні науки. – Національний університет «Острозька академія». Міністерство освіти і науки України, Острог, 2025.

Дисертація присвячена комплексному історико-філософському аналізу християнських витоків англосаксонської ліберальної традиції та встановленню релігійних впливів на формування ключових ліберальних концептів. Актуальність тематики зумовлена тим, що лібералізм — не гомогенна ідеологія, зокрема, у ставленні до християнської релігії. Однак у сучасному політичному дискурсі на Заході, а також у значній частині наукових досліджень секуляризм розглядаються як невід’ємна складова лібералізму, хоча насправді це притаманно лише частині ліберальної традиції. У зв’язку з цим постає потреба в більшій кількості досліджень, які б унаочнювали та поглиблювали розуміння релігійних передумов ліберальної ідеології шляхом реконструкції первісної традиції лібералізму, історично тісно пов’язаної з християнською політичною думкою.

Наукова новизна полягає у подоланні поняттєвої невизначеності довкола терміна «лібералізм» шляхом застосування класифікації ліберальних традицій Ф. Гаєка, що стало базовим теоретико-методологічним орієнтиром для аналізу релігійних засад лібералізму, оскільки спрямовувало дослідження до англосаксонської традиції, яка, на переконання самого Гаєка, є узгодженою з християнським світоглядом. Тому це перше цілісне дослідження християнських засад саме англосаксонського лібералізму. Уперше системно реконструйовано комплекс засадничих християнських ідей у теоріях англосаксонських авторів від XVII до XX ст.; встановлено зв’язок між протестантськими тираноборчими

трактатами й ліберальними концептами індивідуальної свободи та обмеженого врядування; обґрунтовано, що концепція сумління видатного ліберального теоретика лорда Актона є алюзією на християнське вчення про істину і свободу (Ів. 8:32) і є головною латентною причиною формування англосаксонського лібералізму; досліджено вплив християнської релігії на формування ключових концептів лібералізму. Уточнено розуміння шляхів еволюційного проникнення католицького та кальвіністського соціального вчення до ліберальної теорії.

Теоретико-методологічну основу становлять історико-філософський аналіз, а також порівняльний, індуктивний, дедуктивний, герменевтичний та контент-аналітичний підходи. Джерельну базу складають протестантські тираноборчі трактати XVI–XVII ст., богословські праці видатних християнських авторів (Св. Августина, Ж. Кальвіна, К. Льюїса та ін.), твори класиків англосаксонського лібералізму XVII–XIX ст. (Дж. Лока, А. Сміта, Е. Берка, Дж. Медісона, Б. Констана, А. де Токвіля, лорда Актона), праці Ф. Гаєка та ліберально-консервативна думка XX століття представлена І. Крістолом та М. Тетчер, а також сучасні дослідження з історії ідей і політичної теології.

У першому розділі показано, що класифікація Ф. Гаєка, яка розмежовує англосаксонську та континентальну ліберальні традиції, дає змогу аналізувати лібералізм не як однорідну ідеологію, а як сукупність різних історичних підходів із відмінними філософськими підставами. Англосаксонська традиція, представлена Локом, Смітом, Берком, Токвілем, Актоном та їхніми послідовниками, формується на основі еволюційного бачення суспільного порядку, поваги до закону, традиції та релігійної моралі, що забезпечує її концептуальну близькість до християнської політичної думки. Континентальний раціоналістичний лібералізм, сформований під впливом французького Просвітництва, відходить від цих засад, підміняючи обмежене врядування й морально вкорінений індивідуалізм ідеалом суверенної більшості, етатизмом та антиклерикалізмом, що згодом трансформувалося в соціал-ліберальну парадигму. Порівняльний аналіз цих двох традицій дозволив встановити, що саме англосаксонський лібералізм становить первісну форму

ліберальної думки й вирізняється глибокою історичною спорідненістю з католицькою політичною традицією середньовіччя, протестантським етосом та тираноборчою теорією, яка знайшла свій подальший розвиток у трактатах Джона Лока.

Другий розділ показує, що християнські ідеї не просто супроводжували англосаксонський лібералізм, а були внутрішнім джерелом його формування. Аналіз творів Лока, Сміта, Берка, Констана, Токвіля, Медісона та Актона засвідчив, що ключові ліберальні концепти — природні права, індивідуальна свобода, обмеження влади, свобода в межах закону та моралі— мають безпосередню генеалогічну залежність від християнського політичного мислення. Лок довершує християнський дискурс свободи, Берк уперше теоретично обґрунтовує потребу релігії як морального фундаменту ліберального устрою, Констан і Токвіль розгортають аргументацію про соціальну користь християнства та ризики секуляризму для демократії, Медісон адаптує християнську антропологію до конституційної архітектури США, а мислителі ХХ століття — Гаєк, Крістол, Тетчер — повертають лібералізм до його релігійно-моральних витоків. Центральною постаттю цієї традиції є лорд Актон, який показав, що джерелом індивідуальної свободи є саме християнська ідея сумління; це дозволяє трактувати англосаксонський лібералізм не як секулярний проект, а як результат довготривалого внутрішнього розвитку християнської політичної теорії.

У третьому розділі встановлено, що Актон вибудовує своє розуміння свободи та сумління безпосередньо на християнській традиції, у якій сумління постає як вища інстанція істини, що стоїть над будь-якою людською владою. Аналіз показав, що Актон тлумачить індивідуальну свободу не як політичний винахід Нового часу, а як історичний плід християнського вчення про відповідальність людини перед Богом і моральну автономію особи. Християнська ідея незалежного сумління — успадкована від середньовічної теології та розвинена протестантськими нонконформістами — в Актоновій теорії є головним рушієм ліберального прогресу. Саме тому Актон розглядає

історію свободи як історію розгортання християнської істини в політичній сфері, а англосаксонський лібералізм — як прямого спадкоємця цієї традиції.

У четвертому розділі встановлено, що центральним ядром англосаксонського лібералізму є концепт індивідуальної свободи, з якого випливають обмежене врядування, індивідуалізм та спонтанний (зокрема ринковий) порядок; ключові форми цих ідей сформувалися під безпосереднім впливом християнської політичної традиції. Християнська тираноборча думка — від середньовічних авторів до англійського пуританізму — заклала принцип морального обмеження влади та верховенства особистої совісті, що пізніше отримало завершене вираження у вченні Лока й стало основою світського ліберального концепту природної свободи.

Теоретичне значення дослідження полягає у формуванні цілісної концепції християнської складової англосаксонського лібералізму та в урівноваженні секулярної інтерпретації лібералізму, що домінує в сучасному дискурсі. Практичне значення результатів полягає в можливості їх використання для подальшого аналізу ідейних засад сучасних політичних доктрин, розроблення навчальних курсів з історії політичних учень, а також для осмислення ціннісних основ української політичної культури в контексті її західного цивілізаційного вибору.

Ключові слова: лібералізм, філософська система, християнство, англосаксонська ліберальна традиція, демократія, християнська політична традиція, спільнота, протестантизм, релігія, свобода, сумління, правда, політичні інституції, політичний сенс, індивідуалізм, порядок, держава, влада, політична філософія, світогляд, цінності.

SUMMARY

Kharlamenkov Mykola Mykolaiovych. The Christian Genesis of the Anglo-Saxon Liberal Tradition. – A qualification scholarly work presented as a manuscript. A dissertation submitted for the degree of Doctor of Philosophy in Specialty 033 – Philosophy (Educational and Research Program “Philosophy”), Field of Knowledge 03 – Humanities. – National University “Ostroh Academy”. Ministry of Education and Science of Ukraine, Ostroh, 2025.

The dissertation is devoted to a comprehensive socio-philosophical analysis of the Christian origins of the Anglo-Saxon liberal tradition and to establishing the religious influences on the formation of key liberal concepts. The relevance of the topic stems from the fact that liberalism is not a homogeneous ideology, particularly in its attitude toward the Christian religion. However, in contemporary Western political discourse, as well as in a significant portion of scholarly research, secularism is treated as an inherent component of liberalism, although in reality this characterizes only a part of the liberal tradition. In this regard, there is a need for more studies that would clarify and deepen the understanding of the religious preconditions of liberal ideology by reconstructing the original liberal tradition, which was historically closely connected with Christian political thought. The scientific novelty lies in overcoming the conceptual ambiguity surrounding the term “liberalism” through the application of F. Hayek’s classification of liberal traditions, which became a fundamental theoretical and methodological framework for analyzing the religious foundations of liberalism, as it directed the research toward the Anglo-Saxon tradition—a tradition that, according to Hayek himself, is compatible with the Christian worldview. Therefore, this is the first comprehensive study of the Christian foundations of precisely the Anglo-Saxon form of liberalism. For the first time, a systematic reconstruction has been carried out of the set of foundational Christian ideas found in the theories of Anglo-Saxon authors from the

seventeenth to the twentieth century; the connection has been established between Protestant anti-tyrannical treatises and liberal concepts of individual liberty and limited government; it has been substantiated that the concept of conscience in the work of the eminent liberal theorist Lord Acton is an allusion to the Christian doctrine of truth and freedom (John 8:32) and constitutes the main latent cause underlying the formation of Anglo-Saxon liberalism; the influence of the Christian religion on the development of key liberal concepts has been investigated. The understanding of the evolutionary pathways through which Catholic and Calvinist social teaching penetrated liberal theory has been refined.

The theoretical and methodological framework consists of historical-philosophical analysis, as well as comparative, inductive, deductive, hermeneutical, and content-analytical approaches. The source base includes Protestant anti-tyrannical treatises of the sixteenth and seventeenth centuries; theological works by prominent Christian authors (St. Augustine, J. Calvin, C. Lewis, and others); writings of the classic representatives of Anglo-Saxon liberalism of the seventeenth to nineteenth centuries (J. Locke, A. Smith, E. Burke, J. Madison, B. Constant, A. de Tocqueville, Lord Acton); works by F. Hayek and the twentieth-century liberal-conservative thought represented by I. Kristol and M. Thatcher, as well as contemporary studies in the history of ideas and political theology.

The first chapter demonstrates that F. Hayek's classification, which distinguishes between the Anglo-Saxon and Continental liberal traditions, makes it possible to analyse liberalism not as a homogeneous ideology but as a body of distinct historical approaches grounded in different philosophical premises. The Anglo-Saxon tradition, represented by Locke, Smith, Burke, Tocqueville, Acton, and their successors, is formed on the basis of an evolutionary understanding of social order, respect for law, tradition, and religious morality—elements that ensure its conceptual affinity with Christian political thought. Continental rationalist liberalism, shaped under the influence of the French Enlightenment, departs from these foundations, replacing limited government and morally rooted individualism with the ideal of majority sovereignty, unlimited state power, and anticlericalism, which later

evolved into the social-liberal paradigm. A comparative analysis of these two traditions has made it possible to establish that it is precisely Anglo-Saxon liberalism that constitutes the original form of liberal thought and is characterized by a deep historical affinity with the Protestant ethos, anti-authoritarian political theology, and the anti-tyrannical tradition that found its further development in John Locke's theory.

The second chapter shows that Christian ideas did not merely accompany Anglo-Saxon liberalism but served as an internal source of its formation. The analysis of the works of Locke, Smith, Burke, Constant, Tocqueville, Madison, and Acton demonstrates that the key liberal concepts—natural rights, individual liberty, the limitation of power, moral order, and religious pluralism—have a direct genealogical dependence on Christian political thought. Locke brings the Christian discourse on freedom to completion; Burke is the first to provide a theoretical justification for the necessity of religion as the moral foundation of the liberal order; Constant and Tocqueville develop arguments concerning the social utility of Christianity and the risks that secularism poses to democracy; Madison adapts Christian anthropology to the constitutional architecture of the United States; and twentieth-century thinkers—Hayek, Kristol, and Thatcher—return liberalism to its religious and moral origins.

The central figure of this tradition is Lord Acton, who demonstrated that the source of individual liberty is the specifically Christian idea of conscience; this makes it possible to interpret Anglo-Saxon liberalism not as a secular project but as the result of the long-term internal development of Christian political theory.

The third chapter establishes that Acton grounds his understanding of freedom and conscience directly in the Christian tradition, in which conscience appears as the highest instance of truth standing above any form of human authority. The analysis shows that Acton interprets individual liberty not as a political invention of the modern age but as a historical product of the Christian doctrine of human responsibility before God and the moral autonomy of the person. The Christian idea of independent conscience—inherited from medieval theology and developed by Protestant nonconformists—emerges in Acton's theory as the primary driving force

of liberal progress. For this reason, Acton views the history of freedom as the history of the unfolding of Christian truth within the political sphere, and Anglo-Saxon liberalism as the direct heir to this tradition.

The fourth chapter establishes that the central core of Anglo-Saxon liberalism is the concept of individual liberty, from which limited government, individualism, and spontaneous (including market) order are derived; the key forms of these ideas were shaped under the direct influence of the Christian political tradition. Christian anti-tyrannical thought—from medieval authors to English Puritanism—laid the foundation for the principle of the moral limitation of power and the supremacy of personal conscience, which later received its complete expression in Locke's doctrine and became the basis of the secular liberal concept of natural liberty.

The theoretical significance of the study lies in the development of a coherent concept of the Christian component of Anglo-Saxon liberalism and in balancing the secular interpretation of liberalism that dominates contemporary discourse. The practical significance of the results consists in their applicability for further analysis of the ideological foundations of modern political doctrines, for the development of academic courses on the history of political thought, and for understanding the value foundations of Ukrainian political culture within the context of its Western civilizational orientation.

Keywords: liberalism, philosophical system, Christianity, Anglo-Saxon liberal tradition, democracy, Christian political tradition, community, Protestantism, religion, freedom, conscience, truth, political institutions, political meaning, individualism, order, state, power, political philosophy, worldview, values.

ПЕРЕЛІК ПУБЛІКАЦІЙ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Основні публікації у наукових фахових виданнях України

1. Харламенков, М. (2023). Різновиди ліберальної традиції відповідно до класифікації Фрідріха Гаєка. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Філософія, (24), 48–54.*
2. Харламенков, М. (2023). Християнська генеза лібералізму: від соціального вчення кальвінізму до Джона Лока. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Філософія, (25), 63–69.*
3. Харламенков, М., & Шевчук, Д. (2024). Християнське та секулярне розуміння індивідуалізму в ліберальній політичній думці. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Філософія, (26), 23–31.*
4. Харламенков, М. (2025). Правда як релігійна детермінанта свободи в ліберальній теорії лорда Актона. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Філософія, (28), 68–76.*

ЗМІСТ

ВСТУП.....	13
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ФІЛОСОФСЬКОГО ВИВЧЕННЯ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ ЛІБЕРАЛІЗМУ ТА ХРИСТИЯНСТВА	28
1.1. Різновиди ліберальної традиції відповідно до класифікації Фрідріха Гаєка.....	28
1.2. Християнські засади англосаксонської ліберальної традиції.....	39
Висновки до першого розділу.....	55
РОЗДІЛ 2. ГЕРМЕНЕВТИЧНИЙ АНАЛІЗ ХРИСТИЯНСЬКИХ ІДЕЙ У ТВОРАХ КЛАСИЧНИХ АВТОРІВ АНГЛОСАКСОНСЬКОЇ ЛІБЕРАЛЬНОЇ ТРАДИЦІЇ	59
2.1. Релігійно-філософські основи концепції свободи у творчості фундаторів англосаксонського лібералізму (Дж. Лок, Е. Берк, А. Сміт)	59
2.2. Посилення апології християнських засад лібералізму в англосаксонській думці ХІХ століття: Бенджамін Констан, Алексіс де Токвіль, лорд Актон, Джеймс Медісон.....	74
2.3. Ліберальна реакція на виклики нігілізму та соціалізму у ХХ столітті: І.Крістол, Ф. Гаєк, М. Тетчер.....	90
Висновки до другого розділу	109
РОЗДІЛ 3. ПРАВДА ЯК РЕЛІГІЙНА ДЕТЕРМІНАНТА СВОБОДИ В ЛІБЕРАЛЬНІЙ ТЕОРІЇ ЛОРДА АКТОНА	115

3.1 Правда і політика.....	115
3.2 Сумління і правда.....	122
3.3. Правда і свобода	136
3.4. Реконструкція християнських джерел лібералізму в огляді історії свободи за лордом Актоном.....	152
Висновки до третього розділу.....	169
РОЗДІЛ 4. ХРИСТИЯНСЬКІ ЗАСАДИ КЛЮЧОВИХ КОНЦЕПТІВ АНГЛОСАКСОНСЬКОЇ ЛІБЕРАЛЬНОЇ ТЕОРІЇ.....	172
4.1. Вплив християнської тираноборчої традиції на розвиток головного ліберального концепту індивідуальної свободи у взаємозв'язку з концептом обмеженого врядування.....	172
4.2. Індивідуалізм у ліберальній традиції як розвиток християнської ідеї індивідуальної свободи.....	215
4.3. Від індивідуальної свободи до спонтанного порядку та ринкової економіки: християнські передумови	231
Висновки до четвертого розділу.....	251
ВИСНОВКИ.....	255
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ	260
ДОДАТОК.....	274

ВСТУП

Актуальність дослідження. Лібералізм визнає свободу, обмежене правління, вільний ринок, індивідуалізм, прогрес, раціональність як найважливіші фактори суспільного добробуту. Проте різні течії лібералізму трактують ці терміни по-різному. Розбіжності в інтерпретації основоположних принципів ліберальної теорії є настільки суттєвими, що інколи призводять до розмиття самого змісту поняття «лібералізм». Відтак постає закономірне питання: що таке лібералізм, якщо навіть його фундаментальні цінності тлумачаться провідними представниками ліберальної думки кардинально протилежним чином? Більше того, згідно з підходом видатного ліберального мислителя ХХ століття Фрідріха Гаєка, дві основні ліберальні традиції — англосаксонська та континентальна — є повністю антагоністичними. Гаєк стверджує, що «навіть чи можна уявити собі більшу відмінність, ніж ту, яка існує між їхніми відповідними концепціями еволюції та функціонування суспільного порядку і ролі, яку відіграє в ньому свобода» (Гаєк, 2009с, с. 505). Відповідно до його аргументів, у низці положень континентальна традиція відходить настільки далеко від засадничих принципів первісної англосаксонської ліберальної традиції, що за своєю суттю стає антиліберальною (Гаєк, 2009б, с. 19). Таким чином, відсутність когерентної цілісності ідей ставить під сумнів можливість застосування терміна «лібералізм» для позначення унітарної політичної теорії.

Значно ускладнює об'єктивне сприйняття лібералізму в політичному та науковому дискурсі той факт, що термін «лібералізм» має, як правило, секуляризаційну конотацію. Це пов'язано з тим, що панівний на сьогодні соціал-лібералізм практично привласнив самоназву «лібералізм», яка в масовій свідомості асоціюється з прогресивістською ворожістю до християнства та похідних від цієї релігії фундаментальних моральних основ західної цивілізації.

Цим самим ігнорується інший різновид лібералізму — первісна англосаксонська традиція, біля витоків якої стояв Дж. Лок і яка є невіддільною від християнської політичної думки. Як наголошують самі англосаксонські мислителі, зокрема лорд Актон та Ф. Гаєк, саме ліберальна традиція, до якої вони належать, найбільше сприяла становленню західної ліберально-демократичної системи.

Проблема взаємозв'язку лібералізму і християнства є надзвичайно актуальною в наш час, адже дозволяє зрозуміти ідейні витoki цивілізації, котра була і поки лишається гарантом свобод. Разом з тим ліберальна демократія і загалом західна цивілізація наразі переживають глибоку кризу. Занепокоєння з цього приводу висловлюють політики та представники інтелектуальної еліти незалежно від їхньої ідейної орієнтації, хоча раніше це було більш притаманно консерваторам, які традиційно схильні до надмірної драматизації у своїй оцінці сучасності.

Діагностика кризи ліберальних цінностей і західної цивілізації нині має майже консенсусний характер, а сам вислів «криза західної цивілізації» набув аксіоматичного статусу. Паралельно спостерігається своєрідний «ренесанс» автократичних режимів, які, протиставляючи себе Заходу, формують нову геополітичну вісь із ціннісною системою, що кардинально суперечить ліберальній парадигмі. Іншими словами, мова йде про загальний занепад лібералізму, і можна вже з цілковитою впевненістю констатувати, що прогноз Ф. Фукуями стосовно планетарної гегемонії ліберальної демократії був помилковим. До слова, окрім антиліберальних автократій Сходу, всередині західного світу також набирають вагу сили, які виступають за радикальне перезавантаження ліберально-демократичної системи з акцентом на встановлення більшої керованості політичним процесом. Найпоказовішою в цьому контексті є позиція технократичної еліти, виразником якої виступає Пітер Тіль — підприємець і ідеолог Кремнієвої долини, який фінансував передвиборчу кампанію Д. Трампа та здобув значний вплив на адміністрацію 47-го президента США.

Постає, однак, питання: у чому полягає причина цієї кризи? Відповідь доцільно шукати в працях представників класичної ліберальної традиції, які обґрунтовано претендують на формування ідейних засад західної цивілізації, в основі якої лежить принцип особистої свободи, поєднаної з моральною відповідальністю. У творах мислителів старої ліберальної традиції, яку Ф. Гаєк означає як «англосаксонську», — зокрема А. де Токвіля, Е. Берка, Б. Константа та лорда Актона — неодноразово зустрічається спільний мотив застереження, чітко сформульований самим Актоном: «Тримайте свободу ближче до моралі» (Актон, 2019, с. 302).

Апологети та фундатори лібералізму бачили пряму кореляцію між рівнем моралі та рівнем свободи. Тому самоочевидною для ліберальних класиків була неминучість авторитаризму на тлі зростання нігілізму. Щодо цього варто навести слова Алексіса де Токвіля: «Що ж залишилося сьогодні від тих бар'єрів, які перешкоджали виникненню тиранії у минулому? Релігія втратила свій вплив на душі, і тим самим знищено найвиразнішу рису, яка розділяла добро і зло. У світі моралі все сумнівно і хибно, і королі та народи діють у ньому навмання, і ніхто не знає природних меж деспотизму та розбещеності» (Tocqueville, 2012, р. 303). Слід враховувати, що А. де Токвіль виявляв занепокоєння станом свободи та моралі у світі, де, на відстані лише протоки Ла-Манш від його рідної Франції, британська ліберальна система переживала період найвищого розквіту в гармонії з вікторіанською мораллю, тоді як за океаном набирала силу молода ліберальна демократія Сполучених Штатів, значна частина населення яких продовжувала дотримуватися пуританських моральних засад. Тепер, озираючись назад, ми можемо констатувати, що А. де Токвіль надто сильно перебільшив у критичній оцінці свого часу, адже лише наступне століття довело правдивість його слів.

Ліберальні автори ХХ століття, насамперед Ф. Гаєк, І. Крістол, М. Тетчер, С. Гантінгтон, Г. Гімелфарб, які підтримували ідеали англосаксонської традиції, фіксували, наскільки точною виявилася закономірність, описана класиками. Разом з тим, сучасні дослідження про епоху постправди, зокрема П.

Померанцева, ще більше підкріплюють тезу про невпинне зростання авторитаризму у світі, позбавленому моральних орієнтирів (Pomerantsev & Weiss, 2014, с. 34–35).

Від тих філософів, які не надають особливого значення християнській моралі та загалом відкидають песимістичні оцінки стану західної цивілізації, — наприклад, Стівена Пінкера — лунають цілком слушні зауваження: мовляв, немає підстав стверджувати про безпосередню залежність західних цивілізаційних здобутків від християнської моралі, адже рівень добробуту зростає, науково-технічний прогрес триває, а ліберально-демократичні інституції залишаються відносно стабільними.

Проте для християнських авторів та англосаксонських лібералів така видима стабільність зовсім не свідчить про відсутність кризи. Джон Мілтон був певен, що добробут у країні, де не панує справедливість, не є доказом процвітаючої держави, а навпаки, свідчить про неминучу загибель (Milton, 1649/1850, р. 480). А лорд Актон застерігав від самозаспокоєння через нібито видиму стабільність західних інституцій: «Історія інституцій – це часто історія обману та ілюзій, бо чеснота інституцій залежить від ідей, які їх створили, і духу, що зберігає їх, а форма може лишитися незмінною ще довго після того, як втрачено зміст» (Актон, 2019, с. 195).

Тому надзвичайно актуальними є дослідження, які реконструюють ідеї англосаксонського лібералізму та його зв'язок з християнською політичною традицією заради глибокого розуміння засад західної цивілізації, а також усвідомлення можливих шляхів виходу з існуючої кризи. Це дослідження є спробою актуалізації та глибшого дослідження ідейних основ, яким людство завдячує добробутом, прогресом, стабільністю та головним чином свободою, бо саме зараз все це знаходиться під великою загрозою.

Може здатися, що Україна знаходиться на периферії даної проблематики, але, якраз навпаки, вона перебуває у самому її епіцентрі, бо, як доводить П. Померанцев, російський авторитаризм та імперіалізм – це наслідок релятивізму (Померанцев, 2020, с. 161). Російський режим використовує політику

постправди, аби знищити національну, політичну та індивідуальну свободу, а також той ціннісний фундамент, який цілковито належить до спадщини англосаксонського лібералізму.

Окрім цього, західний вектор розвитку зумовлює необхідність кращого ознайомлення із засадничими ідеями цивілізації, частиною якої прагне стати Україна. Також українська активна громадськість повинна мати повне розуміння сутності ліберальної ідеології, засадничої для Заходу, та володіти варіативністю опцій у виборі ідеологій для розбудови України в поствоєнних реаліях. Ідеї англосаксонського лібералізму становлять значний інтелектуальний потенціал для формування української політичної культури, адже саме вони стали концептуальним підґрунтям ключових ідеологічних засад західної демократії, до цінностей якої орієнтований сучасний геополітичний вектор розвитку України.

Зрештою, жодна нація не розуміє краще за українців цінність свободи у сучасному світі, оскільки ніхто в XXI столітті не платив таку високу ціну за цей ідеал. Тому дослідження ідеї свободи для нації, яка знаходиться на передовій боротьби за свободу, є вкрай необхідним, адже стосується дослідження її ключового ціннісного національного концепту.

Стан розробки проблеми, її джерела та актуалізація. За основу цього дослідження взята класифікація традицій лібералізму відповідно до концепції, запропонованої Ф. Гаєком. Тому розуміння сутності англосаксонської традиції, її генеалогії та ключових концептів спирається на праці австрійського ліберального мислителя.

Грунтовне дослідження англосаксонського лібералізму вимагає насамперед аналізу творів класичних ліберальних авторів: Дж. Лока, А. Сміта, Е. Берка, лорда Актона, Дж. Медісона, А. де Токвіля, Б. Констана.

Трактати Дж. Лока важливі з точки зору загального зв'язку першого ліберального тексту з християнськими ідеями, а також посилянь на природне право, з якого виводиться феномен індивідуальної свободи. Ідеї А. Сміта є цінними, оскільки окреслюють значення моральної філософії для ринкової

свободи та спонтанного порядку. Е. Берк поглиблює розуміння балансу між індивідуальною свободою та соціальними зобов'язаннями, а також розкриває взаємозв'язок моралі та свободи з акцентом на соціальну користь християнської релігії. У Дж. Медісона досліджується виразний зв'язок між християнською антропологією та ліберальним концептом обмеженого врядування. У Б. Констана важливим є зв'язок індивідуальних свобод із християнством. А. де Токвіль пропонує одне з найбільш широких уявлень про зв'язок свободи та християнства, наголошуючи на важливості морально-етичних основ для ліберально-демократичної системи. Лорд Актон є найважливішим ліберальним теоретиком, який найповніше формує уявлення про християнське походження лібералізму, моральний аспект свободи та політики, а найголовніше – значення християнського вчення про незалежне сумління для розвитку свободи. Загалом усі ліберальні класики в більшій або меншій мірі торкалися всього спектру зазначеної проблематики.

Моральний каркас свободи, прикладений до викликів ХХ століття, окреслюють такі автори, як Ф. Гаєк, М. Тетчер, І. Крістол. Також приділено належну увагу працям відомих дослідників — Л. Гарца, С. Гантінгтона та Д. Лала, — які досліджували взаємозв'язок між лібералізмом і консерватизмом у межах англосаксонської політичної традиції. Адже без цього неможливо зрозуміти феномен неоконсервативного відродження англосаксонського лібералізму в другій половині ХХ століття.

Християнський етос, що передував формуванню ліберальних ціннісних орієнтирів, найкраще простежується в працях Святого Августина, У. Цвінглі, Ж. Кальвіна, Дж. Нокса, Дж. Понета, К. Гудмена, Філіпа-Дюплесі Морне, Дж. Буньяна, В. Перкінса, Г'ю Пітера, С. Рутерфорда, Дж. Мілтона, Р. Вільямса, Т. Хукера, В. Пенна, Ч. Райла, Дж. Оуена. Теологічні та політично-богословські трактати виступають важливими першоджерелами для розуміння християнського уявлення про свободу, обмежене врядування, природне право, народовладдя.

Про значення моральних абсолютів, які доповнюють концепцію лорда Актона, йдеться у працях К. Льюїса, Г. Честертон, Ф. Шеффера, Г. Норта. Важливими для дослідження протоліберальних ідей є доктринальні документи основ віри. Пресвітеріан: «Вестмінстерське віросповідання» (1647), а також американська редакція «Вестмінстерського віросповідання» від 1788 року. ІнDEPENDENTІВ: Кембриджська платформа (1648) та Савойська декларація (1658). Також джерелом релігійного розуміння свободи та ліберального політичного врядування слугує «Майфлауерська угода» (1620).

Ліберальний погляд на історію та, зокрема, історію ідей найкраще репрезентований працями таких класиків британської історичної науки, як лорд Актон, Т. Маколей, Д. Г'юм. Значна увага ролі ліберальних ідей Дж. Лока для західного цивілізаційного розвитку приділена сучасним істориком Н. Фергюсоном. Фундаментальні дослідження Л. Гарца та С. Гантінгтона відображають історію розвитку американської ліберальної традиції та її безпосередній зв'язок з англо-протестантським етосом та ліберальним вченням Лока.

Вплив протестантської етики на окремі ліберальні концепти досліджено А. Кайпером, С. Гантінгтоном, М. Вебером, Л. Зідентопом, А. Макгротом, Дж. Данном. Спорадичні згадки про християнські засади лібералізму та деякі ліберальні ідеї є у працях Ч. Тейлора, Р. Скратона, Д. Бебінгтона.

Грунтовні дослідження християнської складової лібералізму були зроблені в працях І. Крістола, Г. Гімелфарб, Ральфа Райко, К. Лазарскі, М. Новака.

Попри значну увагу дослідників, релігійний чинник у ліберальній політичній теорії все ще вимагає більшого всебічного осмислення. Тим більше залишається недостатньо розвиненим системний аналіз релігійно-філософських джерел лібералізму та їхньої богословської основи. А дослідження, повністю спрямовані на систематизацію християнської складової англосаксонського лібералізму, взагалі відсутні. А те незначне число досліджень про християнські

засади лібералізму поки не здатне задовольнити потребу в аналізі цієї проблематики.

Серед українських дослідників проблематика лібералізму знайшла відображення у працях О. Проценка, З. Дубняка, В. Динисенка, О. Стадника, Х. Слюсарчук, Г. Корнієнка, Г. Куца та інших. Особливу увагу, з огляду на тематичну близькість до даного дослідження, слід приділити роботам Є. Лукашенка, присвяченим аналізу ліберальної ідеї Ф. Гаєка; концепції соціальної взаємодії, в дослідженні Д. Шевчука, яку буде застосовано для аналізу феномену індивідуалізму; а також дослідженням М. Зайцева, який розглядає християнський духовний вимір свободи.

Представлене дослідження прагне проаналізувати християнські джерела лібералізму в контексті розуміння основоположних засад політичної філософії. Зокрема, вивчення цих засад представлено в працях Н. Ковтун в контексті інтерпретації ідей Арістотеля, а також у працях Д. Шевчука в рамках осмислення онтологічних вимірів політичного світу. Важливим аспектом є вивчення співвідношення між політикою і релігією, що досліджено у роботах П. Кралюка, який в тому числі аналізує вплив християнських ідей на формування світогляду, а також поширення їх в культурі.

Методологічне підґрунтя нашого дослідження базується на дослідженнях М. Бойченка, які мають на меті здійснити філософську концептуалізацію політичних та етичних ідей в контексті глобального розвитку (наприклад, Voichenko, 2022; Бойченко, 2021; Бойченко, Кубальський & Панченко, 2025). Також, вивчаючи християнські джерела лібералізму, ми брали до уваги прояви сакрального в політиці. Вивчення особливостей сакрального характеру влади представлено в праці Н. Ковтун та Л. Гуцало (Ковтун & Гуцало, 2025, 15-25), що дає можливість зрозуміти фундаментальний рівень співвідношення релігії і влади. Окреслення християнських джерел лібералізму торкається питання формування модерного світогляду, а також його проявів в сучасному політичному світі, В тому числі це питання є важливим для сучасної України в умовах війни, коли здійснюється пошук засобів забезпечення екзистенційної

стійкості. Проблематика екзистенційних мотивів у особистісних та соціальних наративах, а також світоглядні коди, які проявляються в умовах війни досліджувалися М. Петрушкевич (наприклад, Петрушкевич, 2023, 9-14; Петрушкевич, 2024, 21-29).

Мета дослідження: провести комплексне соціально-філософське дослідження християнських витоків англосаксонської ліберальної традиції та визначення ролі релігійних ідей у формуванні ключових концептів класичного лібералізму. Досягнення поставленої мети зумовлює такі завдання:

- проаналізувати різновиди ліберальної традиції за класифікацією Ф. Гаєка та визначити, який різновид лібералізму найбільш ідейно споріднений із християнським соціальним вченням.
- виявити світоглядні та методологічні зв'язки між християнством і англосаксонською ліберальною традицією.
- простежити роль християнських засад у формуванні політико-економічних та правових концептів у творах класичних теоретиків англосаксонського лібералізму XVII–XIX століть (Лока, Берка, Сміта, Констана, Медісона, Токвіля та Актона).
- дослідити висхідні християнські теологічні ідеї, які найбільшою мірою сприяли розвитку індивідуальних та політичних свобод і ліберальної теорії, взявши за основу концепцію лорда Актона.
- встановити, яким чином сумління як релігійна детермінанта свободи розкривається в концепції лорда Актона.
- дослідити, яким чином актонівська концепція сумління і свободи співвідноситься з християнським вченням про істину і свободу, коротко сформульованим Ісусом Христом: «і пізнаєте істину, а істина вас вільними зробить» (Івана 8:32). Та, зрештою, довести, що християнська ідея істини, репрезентована в концепті сумління лорда Актона, є головною засадничою ідеєю англосаксонського лібералізму.

- з'ясувати значення протестантських тираноборчих трактатів XVI–XVII століть для розвитку індивідуальної свободи та ліберального концепту обмеженого врядування.

- окреслити взаємозв'язок індивідуальної свободи та обмеженого врядування в англосаксонській ліберальній теорії.

- встановити спільні християнські ідейні чинники в ліберальних концептах обмеженого врядування та меж свободи.

- визначити християнський підтекст ключових понять англосаксонської ліберальної традиції, таких як індивідуалізм, спонтанний соціальний порядок та капіталізм.

Об'єктом дослідження є англосаксонська ліберальна традиція як історико-філософське явище.

Предметом дослідження є християнські ідейні впливи, які зумовили специфічний характер формування й розвитку англосаксонської ліберальної традиції.

Методи дослідження. Теоретичною та методологічною основою роботи є підхід, що поєднує історико-філософський аналіз, інтелектуальну історію, богословсько-філософські студії та політичну теорію. Дослідження спиралося на теологічні трактати християнських авторів, класичні тексти представників англосаксонської ліберальної думки, а також новітні праці з історії ідей, політичної теорії та політичної теології.

Визначну роль у цьому дослідженні відіграв системний підхід для встановлення взаємодії між християнською релігією та політичною ідеологією лібералізму.

Порівняльний аналіз був застосований у дослідженні основних напрямків ліберальної ідеології задля встановлення різниці у підходах до християнської релігії між континентальною та англосаксонською ліберальними традиціями.

Індуктивний метод використовувався для збору даних про християнські ідеї в працях ключових теоретиків англосаксонської традиції та формування на підставі їх узагальненого висновку про християнські засади лібералізму.

Також широко використовувався метод аналізу для встановлення основних складників з одного боку християнської політичної традиції, а з іншого – ключових ліберальних концептів з метою їх подальшого синтезу та встановлення ідейної спорідненості обох напрямків політичної думки.

Дедуктивний метод було застосовано для встановлення імпліцитної присутності концепту сумління лорда Актона в тираноборчих трактатах протестантських авторів та англосаксонській ліберальній теорії.

Завдяки історичному методу відбувалося дослідження еволюційного розвитку християнської політичної думки та її подальшої інтеграції в традицію британського вігізму з подальшим перенесенням у ліберальну теорію.

Герменевтичний підхід був застосований для аналізу інтерпретації біблійних текстів ключовими ліберальними авторами, насамперед лордом Актоном та Дж. Локом, а також християнськими тираноборцями, з метою встановлення, як їхнє розуміння Біблії вплинуло на розвиток лібералізму.

Інтерпретаційний контент-аналіз ліберальної ідеології допоміг з'ясувати насичення християнською релігійною складовою текстів класиків англосаксонської ліберальної традиції та виділити ключові християнські поняття. Цей метод також був застосований для з'ясування ключових політичних концептів у богословсько-теологічних трактатах.

Метод кейс-стаді став у нагоді для дослідження Англійської революції, як ключової події, що стала квінтесенцією лібералізації англійських нонконформістів, що мала подальший вплив на вігізм, а через нього – на англосаксонську ліберальну теорію.

Критичний аналіз був застосований для оцінки негативного впливу нігілістичних культурних чинників на становище свободи у сучасному світі, зокрема, спираючись на інтерпретацію І. Крістола. Аналогічний підхід застосовано й у розгляді оцінки Лео Штраусом християнських переконань Дж. Лока.

Наукова новизна полягає в тому, що, спираючись на підхід Ф. Гаєка до класифікації ліберальних традицій, усунуто понятійно-категоріальну

невизначеність, притаманну дослідженням, у яких термін «лібералізм» уживається у спекулятивному значенні; на цій основі вперше здійснено комплексне дослідження християнських засад англосаксонської традиції лібералізму, що дало змогу виявити її ідейну спадковість із християнською політичною думкою.

Окрім цього, наукова новизна міститься у таких положеннях:

Уперше:

- здійснено спробу цілісного об'єднання християнських ідей у теорії англосаксонських авторів від XVII до XX століття.

- системно досліджено вплив конкретних християнських ідей на ключові положення вчення англосаксонських ліберальних авторів. Зокрема, концепт спонтанного соціального порядку проаналізовано крізь призму теорії М. Вебера та провідних пуританських теологів.

- встановлено зв'язок між протестантськими тираноборчими трактатами та ліберальними концептами обмеженого врядування, індивідуальної свободи, політичної свободи та індивідуалізму.

- встановлено, що концепція сумління Лорда Актона є алюзією на християнське вчення про істину і свободу («І пізнаєте істину, а істина вас вільними зробить», Ів. 8:32) та становить головну засадничу ідею англосаксонського лібералізму. Обґрунтовано, що саме ідея сумління була наріжною для тираноборчих християнських трактатів і відіграла ключову роль у формуванні політичної традиції, спрямованої на обмеження свавілля влади. При цьому концепт сумління в теорії Актона розширено й доповнено через залучення християнського ортодоксального богословського підходу до розуміння його сутності, а також через інтерпретацію феномену духовної свободи в контексті англіканського богослов'я, зокрема у вченні Ч. Райла.

- окреслено різницю в політичних поглядах на свободу між англійськими пресвітеріанами та індепендентами, спираючись на засадничі доктринальні віросповідальні документи, а також те, як вони репрезентували

загальні умонастрої англійського революційного табору та міру їхнього впливу на загальний прогрес свободи.

- підтверджено обґрунтованість ліберального твердження про спонтанне еволюційне формування базових ліберальних ідей, смислів, концептів через встановлення християнської генези лібералізму.

Уточнено:

- розуміння основних християнських політичних ідей та способів їх еволюційного історичного проникнення в ліберальну теорію.

- роль і значення соціальної доктрини кальвінізму для розвитку тираноборчої традиції.

- розуміння поняття «свобод» як частини природного права Дж. Лока, що не є його винаходом, а є досить давньою християнською ідеєю, яка зокрема широко поширена в релігійно-політичних трактатах XVI-XVII століть.

- англосаксонське ліберальне уявлення про свободу як таку, що обмежена мораллю, законом і соціальними зобов'язаннями та є не лише складовою природного права, але й пов'язана з християнськими ідеями, відображеними в політико-богословських трактатах.

Теоретичне і практичне значення результатів дослідження полягає, насамперед, у сприянні розвитку системного аналізу релігійно-філософських джерел лібералізму та їхніх богословських основ. Зокрема, воно формує цілісну концептуальну християнську складову англосаксонського лібералізму. Такі дослідження сприяють більш об'єктивному підходу до розуміння лібералізму як ідеології з надзвичайно розгалуженим змістовим різноманіттям.

Філософське дослідження християнських засад лібералізму урівноважує поширений секулярний погляд на лібералізм, який наразі превалює. Таким чином, результати нашого дослідження сприятимуть поширенню ідейного плюралізму, без якого публічний дискурс монополізує певна моноідея, яка, як правило, стає інструментом для згортання свобод.

Методологічні підходи, застосовані в дослідженні, можуть бути використані для аналізу інших ідеологій та напрямів політичної думки.

Отримані результати мають практичне значення для подальшого вивчення ідейних засад сучасних політичних доктрин, що формують інтелектуальне підґрунтя діяльності політичних сил. Крім того, результати дослідження можуть бути використані як теоретична база для розроблення навчальних дисциплін, навчально-методичних матеріалів і посібників з історії політичних учень та ідеологій, політичної філософії.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційна робота є результатом самостійної дослідницької роботи автора. Основні ідеї представлено в наукових публікаціях та апробовано в межах виступів на наукових конференціях.

Апробація результатів дослідження. Дисертаційне дослідження реалізовувалося в рамках науково-дослідної теми кафедри філософії та культурного менеджменту Національного університету «Острозька академія» «Соціокультурні виклики в умовах сучасності» (номер державної реєстрації 0121U109151). Основні положення дисертаційного дослідження обговорювалися на засіданні кафедри філософії та культурного менеджменту (протокол № 6 від 12 грудня 2025 року).

Окремі результати наукового пошуку здобувача обговорювалися на наукових та науково-практичних конференціях: XXVI наукова викладацько-студентська конференція «Дні науки НаУОА» (11–14 травня 2021 року), Всеукраїнська конференція з міжнародною участю «Українська національна ідея: генеза, сутність та реалізація» (28 червня 2022 року), Всеукраїнський круглий стіл «Читання пам'яті Івана Бойченка – 2023. Людина. Історія. Справедливість» (20 жовтня 2023 року), XXVIII наукова викладацько-студентська конференція «Дні науки НаУОА» (15–19 травня 2023 року), Всеукраїнська наукова конференція «Острозькі культурологічні читання» (22 березня 2024 року), XXIX наукова викладацько-студентська конференція «Дні науки НаУОА» (13–17 травня 2024 року), Міжнародна наукова конференція «Агора: дискусії про політику в Європі» (18 червня 2024 року), XXX наукова викладацько-студентська конференція «Дні науки НаУОА» (12–16 травня 2025 року).

Публікації:

1. Харламенков, М. (2023). Різновиди ліберальної традиції відповідно до класифікації Фрідріха Гаєка. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Філософія, (24), 48–54.

2. Харламенков, М. (2023). Християнська генеза лібералізму: від соціального вчення кальвінізму до Джона Лока. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Філософія, (25), 63–69.

3. Харламенков, М., & Шевчук, Д. (2024). Християнське та секулярне розуміння індивідуалізму в ліберальній політичній думці. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Філософія, (26), 23–31.

4. Харламенков, М. (2025). Правда як релігійна детермінанта свободи в ліберальній теорії лорда Актона. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Філософія, (28), 68–76.

5. Харламенков, М. (2024). Ідеї Ж. Кальвіна і християнські джерела лібералізму. За результатами Всеукраїнського круглого столу «Читання пам'яті Івана Бойченка – 2023. Людина. Історія. Справедливість» (20 жовтня 2023 р.). Київ: Знання України, 105–108.

Структура дисертаційного дослідження обумовлена логікою дослідження, яка, у свою чергу, визначена метою і завданнями. Дисертація складається із вступу, чотирьох розділів, кожен з яких має підрозділи, висновків, списку використаних джерел (147 позицій). Загальний обсяг роботи – 276 сторінок.

РОЗДІЛ 1.

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ФІЛОСОФСЬКОГО ВИВЧЕННЯ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ ЛІБЕРАЛІЗМУ ТА ХРИСТИЯНСТВА

1.1. Різновиди ліберальної традиції відповідно до класифікації Фрідріха Гаєка

Імена Лока, Сміта, Вольтера та Русо часто ставлять в один ряд, через кому, як представників класичного лібералізму. Проте такий підхід створює уявлення про лібералізм як гомогенну ідеологію. Уважний аналіз поглядів кожного з перелічених мислителів демонструє, наскільки кардинально відмінними є їхні світоглядні засади та, відповідно, різними — їхні ліберальні концепції. Якщо ж порівняти, наприклад, лібералів ХІХ століття — А. де Токвіля та лорда Актона — з ліберальними мислителями ХХ століття, такими як Дж. Дьюї чи Р. Рорті (для прикладу, різні версії прагматичного лібералізму досліджено в: Dubniak 2021), то цей контраст стає ще більш очевидним. Однак розмаїття лібералізму, без сумніву, дає можливість краще зрозуміти цю політичну філософію та ідеологію. Як зазначає Златислав Дубняк, «[...] навряд стихатиме дискусія щодо того, як повинне виглядати лібералізоване суспільство. Ліберальна політика зазнає успіху, однак частина лібералів у підсумку виявляють подальші горизонти ліберального поступу, які для них відкриває новопостала ситуація. Такий плюралізм позицій в межах великих ідеологічних напрямів є сприятливим для нас. Бо різні погляди розкривають для нас різні проблеми, з якими ми змушені зіштовхуватись у своїй практиці» (Дубняк, 2023, с. 65).

Звернення до класифікації Ф. Гаєка має на меті прояснити способи інтерпретації такого ідейного плюралізму, що іноді переходить у відверту концептуальну суперечність. Зокрема, ця класифікація дає змогу пояснити кардинально протилежне ставлення до християнства серед представників ліберальної думки, що має ключове значення для даного дослідження. Підхід

Ф. Гаєка слугує необхідним теоретико-методологічним орієнтиром для аналізу релігійних засад лібералізму, оскільки спрямовує дослідження до англосаксонської традиції, яка, на переконання самого Гаєка, є цілком сумісною з християнським світоглядом. Сам Ф. Гаєк ототожнював себе з англосаксонською ліберальною традицією та у ХХ столітті став її наймасштабнішим і найвпливовішим представником. Вже у ХХІ столітті навряд чи можна знайти мислителя, співмірного з ним за інтелектуальним внеском і впливом у межах цієї традиції. Тому теорія Ф. Гаєка становить найбільш концептуально завершену й водночас актуальну інтерпретацію англосаксонського лібералізму, що дозволяє простежити історичну логіку розвитку цієї філософської думки, уточнити зміст її ключових концептів у контексті сучасних соціокультурних і політичних реалій, а також переосмислити значення лібералізму як ідеологічного фундаменту західної цивілізації. Таким чином, наведені аргументи дають підстави розглядати концепцію Ф. Гаєка як надійну теоретико-методологічну основу для дослідження християнських засад лібералізму.

Отже, варто розпочати з окреслення лібералізму в його загальному розумінні — як впорядкованої системи поглядів, що не лише інтерпретує, а й формує політичне середовище. Інакше кажучи, лібералізм має не лише теоретичний, а й практичний вимір, безпосередньо впливаючи на формування політичної культури та інституційної структури держав, у яких він утвердився як засаднича ідея. Відомо, що саме лібералізм став першою модерною ідеологією, яка відіграла визначальну роль у становленні західної політичної культури та інститутів. Його ідеї лягли в основу ліберальної демократії — без перебільшення, найбільш розвиненої та впливової форми суспільно-політичного устрою сучасності. Практична цінність лібералізму якісно вирізняє цю ідеологію порівняно з марксистською, анархічною чи націонал-соціалістичною утопією. Лібералізм визнає найважливішими факторами соціального добробуту свободу, обмежений уряд, вільний ринок, індивідуалізм, прогрес і раціональність (Фріден, 2009, с. 84). Однак різні течії

лібералізму по-різному інтерпретують зазначені терміни. Власне, різниця полягає у розумінні базових засад ліберальної теорії, що іноді розмиває саме значення терміна «лібералізм». Що означає бути вільним? Що значить бути ліберальним? Для родоначальника лібералізму Дж. Лока, видатного віга Е. Берка чи одного з «батьків-засновників» США Дж. Медісона, свобода мала межі, окреслені релігією та мораллю. Тільки в цих межах можна бути вільним. Поза ними індивід і суспільство втрачають свободу. Натомість Ж.-Ж. Руссо, Дж. Бентам, Дж. Ст. Міль надали індивіду право самостійно визначати межі свободи. Сучасний соціал-лібералізм іноді взагалі не визнає жодних меж. Тому закономірно постає питання: що ж таке лібералізм, якщо навіть засаднича цінність цієї ідеології трактується видатними представниками ліберального табору кардинально протилежно?

Плюралізм у трактуванні ключових концептів притаманний кожній ідеології й, як правило, спричиняє розкол та відокремлення одного з напрямків від ідеологічної родини. На перший погляд, лібералізм зберігає свою гомогенність, навіть попри існування різних розгалужень, що не поспішають полишати «ліберальну родину». Вживане словосполучення «ліберальна родина» запозичене зі статті М. Фрідена під назвою «Родина лібералізмів: морфологічний аналіз». У цій статті автор розкриває складну генеалогію та плюралістичний характер ліберальної ідеології. Аналіз Фрідена аргументовано доводить, що під терміном лібералізм криється широкий діапазон внутрішніх варіацій (Фріден, 2009, с. 84). «Родина лібералізмів», хоча зберігає зовнішню єдність, проте зсередини розірвана внутрішніми суперечностями.

Зрештою, розбіжності в поглядах серед ліберальних мислителів є настільки кардинальними, що це спонукало видатного ліберала ХХ століття Ф. Гаєка поставити під сумнів правомірність застосування терміна «лібералізм» щодо своїх попередників — французьких просвітників, англійських утилітаристів, а також своїх сучасників — соціал-лібералів. Ф. Гаєк кинув виклик Вольтеру, Ж.-Ж. Руссо, Дж. Бентаму, Дж. С. Міллю, Т.

Гріну, Дж. Дьюї та багатьом іншим видатним творцям філософських систем, чий ліберальні погляди, здавалося б, не підлягають сумніву. Ф. Гаєк назвав погляди Вольтера та Ж.-Ж. Руссо антиліберальними, оскільки вони, запозичивши ліберальну ідею від англійських вігів, надали їй протилежного змісту (Гаєк, 2009b, с. 19).

Британський лібералізм, за Ф. Гаєком, передусім постає як концепція бажаного політичного порядку, що сформувалася в Англії від часів Старих вігів наприкінці XVII століття, яку в подальшому найповніше репрезентував Е. Берк і яка досягла свого апогею за доби В. Гладстона наприкінці XIX століття (Гаєк, 2009b, с. 19). Французький лібералізм з'явився на кілька десятиліть пізніше британського. Трактати Дж. Лока датуються кінцем XVII століття, а Вольтер завершив свою працю «Філософські листи» у 1732 році, висловивши захоплення британським ліберальним устроєм.

Ф. Гаєк зазначає, що «французька традиція» свободи постала переважно з намагань пояснити британські інституції, а уявлення інших країн про ці інституції ґрунтувалися на описах французьких авторів (Гаєк, 2009с, с. 503). Утилітаристи Дж. Бентам та Дж. С. Мілль також зазнали критики Ф. Гаєка за відступ від англосаксонської традиції, адже вони перейшли на позиції французьких просвітників. Гаєк підсумовує, що обидві традиції злилися у ліберальному русі XIX століття (Гаєк, 2009с, с. 503).

Таким чином, класифікація лібералізму за Гаєком включає дві великі традиції: англосаксонську (Велика Британія та США) й континентальну (континентальна Європа). Інші різновиди лібералізму, зокрема соціал-лібералізм, є результатом синтезу цих традицій. Таке розмежування ліберальних традицій — не штучний теоретичний конструкт, розроблений Ф. Гаєком, а висновок, що впливає з ліберальної теорії минулого, коли класичні англосаксонські автори протиставляли свій лібералізм ідеям французьких просвітників. У зв'язку з цим на думку одразу спадає Е. Берк із його критикою Французької революції. На увагу заслуговує позиція менш відомого сьогодні мислителя лорда Актона, адже саме англо-американський

лібералізм був найближчим до його ідеалу, тоді як «континентальний лібералізм, заснований на абстрактних принципах, був по суті неліберальним, побічним ефектом та дзеркалом континентального абсолютизму» (Lazarski, 2011, p. 184).

Разом із тим, постають закономірні питання: у чому саме зрадили європейські континентальні мислителі ідеали англосаксонського лібералізму? Чи існує засаднича ідея, що посіяла найбільший розбрат у ліберальному таборі та провела непереборний вододіл між континентальною та англосаксонськими традиціями? На переконання Ф. Гаєка, головна причина розбіжностей між цими традиціями полягає в абсолютно протилежних філософських підставах. Англосаксонський лібералізм спирається на еволюційну інтерпретацію всіх феноменів культури, свідомості та меж можливостей людського розуму. Це не штучно створені межі для обмеження людського розуму, а смиренне визнання людських можливостей пізнання складних і багатогранних соціальних феноменів (Гаєк, 2009с, с. 508). Англосаксонський лібералізм віддавав перевагу поміркованому й покірному раціоналізмові. Ця ліберальна традиція відмовилася від будь-яких зарозумілих намагань вдосконалити людське життя шляхом соціальних експериментів та надмірного втручання держави в життя індивіда. Тільки свобода, гарантована верховенством права та моральним імперативом, спроможна еволюційно витворити найдосконалішу форму соціальної організації. У цьому спонтанному, самозароджуваному соціальному порядку головним актором є не всезнаюча інтелектуальна еліта чи всемогутня держава, а звичайні люди, які узгоджують між собою способи й засоби забезпечення власних потреб на взаємовигідних для всіх умовах.

Філософські системи континентальної традиції спираються на інші основи. Ф. Гаєк називає цю традицію конструктивістським раціоналізмом, що прирівнює людину й суспільство до механізму. Цей механізм, хоч і складний, однак його можна лагодити та навіть радикально трансформувати (Гаєк, 2009b, с. 19). Ця світоглядна парадигма ґрунтується на ірраціональній

вірі у всемогутність людського розуму. Як стверджує Гаєк, зарозумілі інтелектуали були впевнені у власному безпомилковому розумінні природи соціальної реальності та шляхів її вдосконалення. Це відкрило необмежені можливості для соціальної інженерії та державного регулювання. Відтоді еліта не припиняє спроби «полагодити» соціальний організм шляхом необмеженого державного втручання. Результат став невтішним: соціалізм, який одержимий ідеєю державного перерозподілу матеріальних благ, та етатизація всіх сфер суспільного життя.

Гаєк простежує цей парадоксальний причинно-наслідковий зв'язок: лібералізм, в основі якого покладено конструктивістський раціоналізм, породжує тоталітаризм. Таким чином, свобода та конструктивістський раціоналізм несумісні. Надмірне втручання в людське життя з боку держави не захищає свободу індивіда, а нівелює її. Як свідчить історія, Французька революція — перший проєкт конструктивістського раціоналізму — зазнала поразки. Анархічна революційна свобода виродилася в революційний терор та бонапартистську диктатуру. Континентальна ліберальна традиція, на переконання Ф. Гаєка, попри свою декларативну відданість ідеалу свободи, є головною загрозою свободи, вільного суспільства та справжнього англосаксонського лібералізму.

Конструктивістський раціоналізм континентальної європейської традиції радикально видозмінив погляд на інші важливі аспекти ліберального вчення. Відтак, надалі розглянемо різницю в розумінні свободи, традиції, моралі, релігії, соціальної справедливості, функцій держави між двома провідними ліберальними напрямками. Загалом змалюємо розвиток ліберальної думки, а також актуалізуємо архаїчну дихотомію двох ліберальних традицій на прикладі їхніх сучасних версій. Йдеться про найрозповсюдженіший на сьогодні соціал-лібералізм, який є нащадком континентальної традиції (Гаєк, 2009b, с. 19). Та неоконсерватизм, який є єдиною ідеологією, завдяки якій ідеї англосаксонського лібералізму досі присутні в політичній реальності (Гаєк, 2008, с. 74).

Англосаксонська ліберальна традиція, до представників якої Ф. Гаєк сам себе зараховував, бере початок із вігізму. Джерела вігізму, у свою чергу, можна простежити від соціальної доктрини кальвінізму, якої ретельно дотримувалися англійські релігійні нонконформісти — пуритани. Таку генеалогічну лінію англосаксонського лібералізму виводить видатний ліберальний мислитель цієї традиції лорд Актон (Актон, 2019, с. 245–246). Разом із тим, як відомо, саме віг Джон Лок вважається родоначальником лібералізму. Його ідея захисту природних прав від посягань політичної влади була провідною в Англії до кінця XIX століття. Її розвивали А. Сміт, Е. Берк, Б. Маколей, В. Гладстон, М. Тетчер. До цієї традиції належать не лише британці (англійські та шотландські автори), але й видатні мислителі з інших країн: французи Алексіс де Токвіль та Б. Констан; німець І. Кант; австрійці Л. фон Мізес та Ф. Гаєк. У зв'язку з цим необхідно зазначити: ця ліберальна традиція географічно виходить далеко за межі англосаксонського світу, однак усі її представники дотримуються основоположних постулатів лібералізму, що виник і розвинувся на Британських островах (Гаєк, 2009b, с. 19).

З Британії ідеї ліберальної традиції поширилися на її американські колонії. США можна вважати вдалим прикладом реалізації ліберальних цінностей у державотворенні. У США лібералізм став основою та об'єднавчою ідеєю, на якій будувалася американська політична система. Більшість «батьків-засновників» США були лібералами, однак найпослідовнішим виразником англосаксонської ліберальної традиції вважають Джеймса Медісона. Крім того, слід зазначити, що формування політичних традицій у США значною мірою відбувалося під впливом співвідношення політики і релігії (Кралуок & Григоращ, 2025, с. 124-130).

Що стосується континентальної ліберальної традиції, то вона почалася з самовпевненої спроби інтелектуалів переробити абсолютистську Францію відповідно до власного «просвітленого розуміння». Британський ліберал Е. Берк першим передбачив крах цих сподівань (Burke, 1790, р. 69). Від самого

початку Французької революції для нього був очевидний її фінал: свободу поглине тиранія. Він спромігся розгледіти те, що його сучасники абсолютно не помічали, а саме — механістичний підхід до розуміння природи суспільства та шляхів його вдосконалення французькими революціонерами (Burke, 1790, p. 119).

Для Берка очевидним був той факт, що свобода проходить еволюційний шлях становлення. До неї неможливо примусити, її неможливо досягнути анархічним руйнуванням давніх інституцій, звичаїв, традицій. Е. Берк високо цінував свободу й одночасно наголошував на ролі політичних інститутів, церкви, права, моралі й традиції в її збереженні. Інститути й право — це мудрість і праця багатьох поколінь. Традицію, що так старанно будувалася й відшліфовувалася, не можна руйнувати в одну мить. Перевагу слід віддати усталеним порядкам, а не неперевіреному проєктам. Революційним шляхом неможливо змінити суспільство, бо проблема не в інститутах і законах, а в людській природі.

Турботливе ставлення Берка до ролі моралі, традиції, релігії та недовіра до людської природи поділяли більшість лібералів англосаксонської традиції. Лорд Актон, Алексіс де Токвіль, Б. Констан, розуміли, що побудувати ефективні соціальні інститути без перешкод з боку людських пороків можна, якщо враховувати схильність людини до зла. Такий погляд на людину близький до того, що поширений у християнстві. Лібералізм визнає схильність людської натури до зла та обмеженість її пізнавальних можливостей. У цьому аспекті англосаксонська ліберальна традиція ніколи не конфліктувала з християнством й завдячує своїй появі саме йому (Гаєк, 2009b, с. 20).

Крім того, лібералізм вбачає соціальну користь від християнської релігії, адже релігія виховує в людині чесноти, відсутність яких ускладнює конструктивну соціальну взаємодію. Значення моралі та суспільну користь християнської релігії підкреслював і Ф. Гаєк. Попри власний агностицизм, він уважав, що порятунок західної цивілізації можливий лише через

повернення до релігійних засад (Гаєк, 2022а, с. 184). Натомість континентальній ліберальній традиції властивий секуляризм, оскільки вона постала як непримиренна реакція на організовану форму релігії.

Загалом континентальна традиція відкидає християнський погляд на людину як зіпсоване гріхом створіння та наділяє її досконалою природою. За часів Французької революції це переконання перетворилося на культ поклоніння розуму. Раціоналізм створив зовсім інший характер індивідуалізму, ніж той, що був притаманний англійським лібералам, які врівноважували свободу індивіда соціальними зобов'язаннями, традиціями та моральними нормами. Раціоналістичний індивідуалізм французів — це потурання сваволі, що неодмінно веде до анархії, яка в підсумку закінчується диктатурою. Тому цей тип індивідуалізму має тенденцію до розвитку у свою протилежність, а саме — в соціалізм чи колективізм (Гаєк, 2008а, с.311).

Разом із тим, потрібно наголосити, що мова йде не про заперечення моральних чеснот французькими просвітниками. Вольтер та Руссо, як відомо, їх звеличували. Зрушення, які були зроблені ними в морально-етичній сфері, полягали в тому, що рамки дозволеного визначає сама людина або група (наприклад, у теорії народного суверенітету Руссо). Згідно із Ж.-Ж. Руссо, загальна воля народу має бути верховною, і перед нею повинні схилитися судді та законотворці. Народ стає джерелом права та політичної легітимності (Фергюсон, 2017, с. 208).

Індивідуальна свобода, хоч і була важливою в поглядах Руссо, мала підпорядковуватись громадському порядку. Це різьче контрастує з англосаксонським ідеалом верховенства права та індивідуальної свободи, обмеженої рамками закону. Крім зміни погляду на людину, свободу, закони, мораль, християнство, раціоналізм, індивідуалізм, континентальна традиція здійснює радикальний перегляд економічних ідей англосаксонського лібералізму. Британська оцінка власності, як найважливішої складової індивідуальних свобод, у французів перетворюється на головний чинник експлуатації людини людиною (Фергюсон, 2017, с. 207). Через це

англійський ліберал Е. Берк критикує не тільки французьку моральну розбещеність, але й їх зазіхання на приватну власність (Берк, 2008b, с. 220).

Безкомпромісна критика французьких просвітників, позитивістів, утилітаристів та соціалістів, яку здійснював Ф. Гаєк, була лише консервативною, ситуативною реакцією на захист справжнього лібералізму. Річ у тім, що творчий період життя австрійського мислителя припав на епоху засилля соціалізму. Ця ідеологія пронизувала все суспільство. Гаєк доводив, що ідеї континентального лібералізму лягли в основу соціалізму та лівого різновиду ліберальної ідеології, поширеного в наш час (Гаєк, 2008, с.72). Усі ліві ведуть свою генеалогію від Французької революції. Французька версія лібералізму швидко поширилася на весь європейський континент, а потім перекинулася на британські острови. Ф. Гаєк доводить, що першими, хто почав радикально змінювати англосаксонський лібералізм на континентальний кшталт, були Дж. Бентам та Дж. Ст. Мілль. Вони прибрали з класичного англосаксонського лібералізму моральний імператив, замінивши його утилітаризмом. На місце природного права поставили позитивне, а в економічній сфері помітно посунулися в бік соціальної держави. Трохи згодом, на початку ХХ століття, учень Дж. Ст. Мілля Т. Грін започаткував соціал-лібералізм — ліву ідеологію, що стала популярною спочатку в Британії, а потім у США. З другої половини ХХ століття лівий лібералізм фактично домінує на Заході. Відтоді під терміном «ліберал» розуміють переважно адепта соціал-лібералізму.

Таким чином, сьогодні той, хто називає себе лібералом, позначає свою приналежність до соціал-лібералізму, розташованого зліва політичного спектра, на відміну від правоцентризму англосаксонського лібералізму. Сам Гаєк називає себе лібералом у значенні, яке розуміли англійці у ХVIII–ХІХ століттях. Однак він усвідомлював, що у ХХ столітті його сучасники розуміють під лібералізмом протилежну систему політичних ідеалів, чужих для нього і про небезпеку яких він постійно застерігав (Гаєк, 2008, с. 71). Тому мислитель не бажав мати нічого спільного з сучасним лібералізмом

через його спотворення соціалізмом. Натомість намагався віднайти вдалий термін для означення своєї ліберальної позиції, хоча так і не зміг запропонувати нічого кращого, ніж називати себе «старим вігом».

У контексті викладених вище дискусій доцільно приділити увагу питанню взаємозв'язку консервативної та ліберальної ідеології. По-перше, така доцільність зумовлена тим, що сьогодні саме американські неоконсерватори єдині виразники ідей класичного англосаксонського лібералізму, які ведуть політичну боротьбу з соціал-лібералами, нащадками континентальної традиції. По-друге, з огляду на те, що Ф. Гаєк називає родоначальника консерватизму Е. Берка зразковим лібералом, який оберігав британський ліберальний устрій від загрозливого впливу спотворених ідей французьких просвітників. Такі твердження, на перший погляд, парадоксальне, адже значна частина гуманітарної наукової спільноти розглядає лібералізм та консерватизм як антагоністичні світоглядні системи.

Розуміння взаємозв'язку важливих для західного політичного мислення ідеологій пов'язане з непростю історією протиборства лібералізму та консерватизму в континентальній Європі, особливо у Франції та Німеччині. Водночас у Великій Британії та США лібералізм та консерватизм мають спільне коріння, вони ціннісно споріднені й не здатні існувати один без одного. Саме цього англосаксонського погляду дотримувався Ф. Гаєк, для якого консервативність Берка жодним чином не суперечила зразковій ліберальності поглядів основоположника консерватизму. Також загальновідомим є факт, що консервативна політична діячка М. Тетчер вважала Ф. Гаєка своїм ідейним учителем. Втім, сам Гаєк з низки причин утримався від самоідентифікації як консерватора та аргументовано виклав свою позицію в післямові до книги «Конституція свободи» (1960) у тексті під назвою «Чому я не є консерватором».

Ф. Гаєк остерігався терміна «консерватизм» з тієї самої причини, що й терміна «лібералізм». Обидва слова втратили своє першопочаткове значення. Для багатьох сучасників Гаєка консерватизм асоціювався з ретроградністю,

колективізмом, авторитаризмом та значним впливом соціалістичних ідей. Разом із тим мислитель зауважував, що ці ознаки не стосуються американських консерваторів, які захищають американський ліберальний порядок, заснований на ідеях англосаксонського лібералізму, від посягань лівих лібералів (Гаек, 2002b, с.74).

Таким чином, Гаек демонструє свою прихильність до американського неоконсервативного табору, вважаючи його захисником старого лібералізму. Цим самим він стає в один ряд із С. Гантінгтоном, Л. Гарцом, Д. Лалом, І. Крістолом, які дотримуються позиції, що в американській традиції між консерватизмом і лібералізмом не існує суперечностей. Навіть більше, американський консерватизм є імунною системою ліберальної демократії та вільного ринку, на відміну від континентальної Європи, де лібералізм і консерватизм є конкурентними ідеологіями.

Проведений аналіз дає підстави стверджувати, що теоретико-методологічні засади дослідження лібералізму, побудовані на класифікації Ф. Гаєка, забезпечують цілісне розуміння цієї ідеології як багатовимірного інтелектуального феномену. Запропоноване Ф. Гаєком розмежування континентального та англосаксонського типів лібералізму дозволяє уникнути редукціоністського тлумачення сутності цієї ідеології, зокрема в аспекті взаємовідносин між лібералізмом і християнством. А саме дає змогу спростувати поширене в масовій культурі та політичному дискурсі спрощене уявлення про лібералізм як явище, антогоністичне до християнської традиції. Через це підхід Ф. Гаєка окреслює вектор дослідження, спрямований на англосаксонський лібералізм, у межах якого можна простежити ідейну спорідненість між лібералізмом та християнством.

1.2. Християнські засади англосаксонської ліберальної традиції

Як уже зазначалося у попередній частині цього дослідження, термін «лібералізм» є багатозначним і оповитим численними конотаціями, які нерідко формують узагальнене, емоційно забарвлене сприйняття цього явища

— зокрема в аспекті його трактування як секулярної, а подекуди й войовничо налаштованої до християнства політичної ідеології. Попри те, що це половинчата інтерпретація, яка відображає характер лише одного з напрямків ліберальної думки, вона все одно не завадила закріпити за лібералізмом репутацію антихристиянської ідеології.

Цьому можна знайти кілька пояснень. Складається враження, що в науковому дискурсі лібералізм в більшій мірі асоціюється з французькою інтелектуальною традицією — іменами Вольтера, Руссо та Французькою революцією, яка мала антиклерикальний характер. Натомість англійські ліберали, які є фундаторами лібералізму, — та їхні американські послідовники залишаються в тіні, так само як і їхня інтерпретація свободи в межах християнського морального вчення. У зв'язку з цим Ф. Гаєк висловлював занепокоєння тим, що в західному світі спостерігається тенденція до відмови від основоположних цінностей, репрезентованих, зокрема, такими англосаксонськими мислителями, як А. Сміт і Дж. Лок (Гаєк, 2022а, с. 24).

Західні інтелектуальні еліти здебільшого дотримуються лівих поглядів, які Ф. Гаєк окреслював як «конструктивістський раціоналізм» і «соціалістичну мораль», що передбачають радикальний секуляризм як один із ключових принципів їхньої ідеології. Спостереження Ф. Гаєка поділяло чимало праволіберальних мислителів і політичних діячів другої половини ХХ століття. Серед них К. Поппер, М. Тетчер, І. Крістол, Р. Нісбет, Д. Лал. А книги «Опій інтелектуалів» Р. Арона та «Бог і людина в Єлі» В. Баклі цілком присвячені цій проблематиці.

Ліві інтелектуали, які свою ідейну генеалогію ведуть від французького Просвітництва, віддають перевагу руссоїстському визначенню свободи та нехтують початковою дефініцією, яку дали цьому терміну англосаксонські автори. Таким чином, французька ліберальна традиція, названа континентальною, впродовж минулого століття домінувала над англосаксонською ліберальною традицією, знайшовши своє вираження в

соціал-ліберальній ідеології. Це зрештою призвело до того, що лібералізм трактують як антитезу християнству.

Складається враження, що у сучасного ліберала викликає обурення сама претензія християнства на монопольне володіння істиною. Такі мислителі, як Р. Рорті, вбачають у цьому загрозу плюралізму ліберального суспільства. Християнська мораль, яка для англосаксонських лібералів завжди була запорукою свободи, сприймається сучасними лібералами як кайдани для індивідуальної свободи.

Англосаксонський лібералізм втратив свій вплив не лише в академічних колах, а й у партійній політиці. На Заході, окрім неоконсервативного крила Республіканської партії, важко знайти когось, хто б тримався його ціннісних орієнтирів. Коли філософська система не знаходить своїх adeptів у практичній політиці, вона зрештою перестає впливати на широкий електоральний загал та формувати політичну культуру й інститути.

Таким чином, під загрозою опиняється ліберальна демократія, біля джерел якої стоїть саме Дж. Лок, а не Ж.-Ж. Руссо. Згаданий неоконсерватизм у значенні єдиного виразника ідей англосаксонського лібералізму та його християнського духу, окрім позитивної ролі продовжувача величної ліберальної традиції, спричинив плутанину в політичних термінах, що зашкодила лібералізму. Це сталося через деякі особливості американської політики. Річ у тому, що американський консерватизм, за визначенням С. Гантінгтона, — це захисна реакція на загрози ліберальній системі, заснованій на ключових ідеях локівської філософії. Ось як з цього приводу висловився сам С. Гантінгтон: «Захист американських ліберальних інституцій вимагає усвідомленого консерватизму, який може походити лише від лібералів, зацікавлених у збереженні цих інституцій» (Гантінгтон, 2008, с. 140–141). Цю думку С. Гантінгтон запозичив у відомого дослідника американського лібералізму Л. Гарца, який резюмував, що в американській політичній думці немає

класичної для європейців дихотомії — лібералізм проти консерватизму. Натомість у США ці дві ідеології слугують спільній меті — збереженню американської ліберальної політичної системи. Таким чином, між Дж. Локом і Е. Берком Л. Гарц ставить знак рівності (Hartz, 1955, p. 156).

Так от, американські захисники ліберального порядку в другій половині ХХ століття почали дистанціюватися від терміну «лібералізм» через те, що їхні опоненти зліва — соціал-ліберали — монополізували це поняття, називаючи себе просто лібералами. Одним із тих, хто не хотів мати нічого спільного з таким лібералізмом, що втратив автентичний політичний і моральний фундамент, був І. Крістол. Ця людина стала родоначальником того, що згодом отримало назву «неоконсерватизм». Як він сам пояснив, цю назву вони отримали від своїх супротивників — соціал-лібералів (Крістол, 2008, с. 6). Таким чином, з легкої руки лівих лібералів праві ліберали стали називатися неоконсерваторами. Ця обставина загалом відіграла негативну роль у формуванні неправильних конотацій у розумінні ліберальної ідеології. З того часу назва «ліберал» позначає людину поміркованих лівих поглядів, а «неоконсерватор» — антиліберала. Хоча насправді неоконсерватори також є лібералами, тільки правими, які стали в опозицію до лівих, так званих соціал-лібералів. Одні спираються на англосаксонську ліберальну традицію, а інші — на континентальну. Перші є прохристиянськими, а другі — секулярними. Ця обставина особливо важлива в контексті розпочатої з 60-х років минулого століття культурної війни в США, яка триває донині. Це протистояння між правим і лівим політичним табором за контроль над морально-етичною сферою, у якому неоконсерватори захищають юдео-християнські підвалини американської культури, тоді як ліберали намагаються надати їй світського духу.

Таким чином, протягом десятиліть цієї війни за лібералізмом закріпилося стійке реноме антихристиянської ідеї. Йорг Гвідо Гюльсманн у передмові до книги Р. Райко «Місце релігії в ліберальній філософії Константа, Токвіля та лорда Актона» іронічно зауважує, що в сучасній тотально

секуляризованій культурі сміливим видається твердження про те, що релігія і свобода доповнюють одна одну, а позиція, відповідно до якої релігія, зокрема християнська віра, є основою індивідуальної свободи, — цілковите нахабство (Raico, 2010, р. 3). Для Гюльсманна, так само як і для автора вищезгаданої книги, саме це твердження і є істиною, нехай не популярною.

Подібні погляди щодо значення релігійного чинника у формуванні суспільних цінностей висловлює американський дослідник Л. Гаррісон. Водночас він розглядає релігію у ширшому контексті — як складову культури. А як відомо, в межах американської традиції ця культура має виразно ліберальний характер, тож релігія постає чинником, що формує ціннісні засади свободи в ліберальному суспільстві. Гаррісон наполягає на тому, що саме від релігії походять ключові риси культури, а відтак якість культури безпосередньо залежить від якості релігії (Harrison, 2013, pp. 3–4). Гаррісон усвідомлює неполіткоректність своїх висновків через їхню розбіжність із панівним на Заході релігійним релятивізмом, відповідно до якого вважається, що всі релігії є рівноцінними. Та попри це, у питанні взаємозв'язку між релігією і людським прогресом Гаррісон знаходить переконливими докази того, що деякі релігії більше, ніж інші, сприяють досягненню таких цілей, як демократична система, соціальна справедливість і процвітання, а зразковим прикладом такого симбіозу є англо-протестантська культура (Harrison, 2013, с. 3–4).

У цьому Л. Гаррісон близький із С. Гантінгтоном, який зазначав, що джерела Америки слід шукати в англійській буржуазній (пуританській) революції, і що ця революція стала основною і першою знаковою подією американської політичної історії (Huntington, 2004, с. 63).

Тут слід згадати про полеміку між С. Гантінгтоном та Л. Гарцем. Обидва були великими знавцями американської політичної думки, які погоджувалися з тим, що лібералізм є основою американської політичної системи. Також у них було однакове розуміння англосаксонського консерватизму, як ідеології, покликаної захищати ліберальну систему від

актуальних викликів та загроз. Однак вони розійшлися в оцінці того, чи є сам лібералізм відправною точкою американських свобод. Для Гантінгтона лібералізм загалом та американський лібералізм зокрема — це продукт пуританського етосу (Huntington, 2004, р. 63). Натомість для Гарца американський лібералізм виник якимось чином сам по собі, а його ключовий теоретик Дж. Лок — це обособлений від англійської релігійної культури XVII століття інтелектуальний феномен, який, на думку Гарца, для американців виявився культовим мислителем, чії ідеї визначили суть американської культури. Гантінгтон стверджує, що Л. Гарц помилково абсолютизував вплив Лока на американську політичну культуру, ігноруючи релігійний пуританський етос як ліберальний ґрунт, з яким ліберальна теорія Лока легко поєдналася. Гарц, з невідомих причин, просто камуфлює цей релігійний бекґраунд, заявляючи про ірраціональний парадокс, коли прості американці, не знаючи філософії Лока, жили його ідеями, а з них сформувався американський образ життя (Hartz, 1955, pp. 10-11).

Тобто для Гарца загадкою є ліберальність американської культури без безпосереднього впливу Лока. Власне, тому С. Гантінгтон звертає увагу на цю величезну прогалину в теорії Гарца, зазначаючи загальновідомий факт про ліберальність як сутнісну основу англо-протестантської культури, яка еволюційно сформувалася задовго до Лока і створила самого Лока. Тому спочатку пуританський етос, а потім Лок, і ніяк не навпаки (Huntington, 2004, pp. 68–69). На підтримку позиції С. Гантінгтона варто навести міркування ще одного видатного мислителя М. Новака, який зазначає, що «морально-культурна система є головною динамічною силою, що стоїть за виникненням як демократичної політичної системи, так і ліберальної економічної системи» (Novak, 1982, р. 185). Таким чином, можна констатувати, що Л. Гарц значною мірою переоцінював роль абстрактної теорії, оскільки основою соціальної системи є передусім моральні норми, сформовані релігією, а вже на цю основу накладаються відповідні ідеологічні конструкції.

Як впливає з підходу С. Гантінгтона, в основі англосаксонського лібералізму лежать фундаментальні протестантські ідеї — розширені, поглиблені, конкретизовані ліберальними теоретиками для соціальної сфери. Ліберали пояснили, що таке природні права, свобода, взаємовідносини індивіда та соціуму, ставлення до власності й закону, роль та межі держави. Дж. Лок, Е. Берк, А. Сміт, Дж. Медісон, лорд Актон, Б. Констан, А. де Токвіль творили ліберальну теорію з вірою в існування вищого порядку, який мав максимально повно відобразитися в соціальній сфері. Йдеться не про особисту віру, а лише про християнські світоглядні засади та визнання соціальної користі від християнської релігії. Наприклад, Ф. Гаєк, який називав себе послідовником англосаксонських лібералів, визнавав важливість християнства, але був, як відомо, агностиком.

Потрібно наголосити, що хоч лібералізм спирається на християнську традицію і захищає її, але при цьому не втручається в справи релігії. Ліберали не опікуються духовними благами людини, залишаючи цю царину християнській релігії, натомість зосереджуються на усуненні зовнішніх причин болю й страждань. Як зазначає з цього приводу Л. Мізес, «Не через зневагу до духовного, а, навпаки, завдяки переконанню, що щастя людини залежить насамперед не від їжі та одягу, а від того, що людина плекає сама в собі — той внутрішній світ, який не може бути доторканим зовнішнім регулюванням» (Мізес, 2009, 4). Ці слова слід розуміти так, що жодна політична доктрина не здатна забезпечити духовне відродження особистості, так само як релігія не може ефективно виконувати політичні функції, властиві державі. Отож можна вважати, що лібералізм, поширивши загальні християнські принципи на соціальну сферу, водночас відокремив церкву від держави. Як ми згодом переконаємося, у цьому немає суперечності. Навпаки, саме ця ідея стала, чи не найбільшим внеском християнської політичної думки у встановлення західних свобод. Сутнісну характеристику такої ліберальній системі, яка підтримує окремішність духовної і політичної сфери дуже влучно сформулював провідний неокальвіністський теолог А. Кайпер:

«вільна Церква у вільній державі» (Kuiper, 1999, p. 107). Однак англосаксонські ліберали, підтримуючи автономію духовної та політичної сфер, не поділяли секулярного трактування цього питання, згідно з яким християнська віра повинна бути витіснена на маргінеси публічного простору. Наприклад, лорд Актон вважав відділення Церкви від держави революційною ідеєю для прогресу свободи, однак розумів, що християнська ідея має пронизувати всю політичну дійсність: «Свобода релігії чи християнська держава? – питали люди; і Актон відповідав: і те, і інше, оскільки унікальний характер християнської держави – це свобода» (Himmelfarb, 1962, pp. 42–43).

Говорячи про походження лібералізму, слід внести одну важливу поправку. Вона унеможливить помилкове сприйняття, породжене історичними особливостями появи інших ідеологій. Марксизм, анархізм, ревізіонізм, націонал-соціалізм нерозривно пов'язані з їхніми теоретиками. К. Маркс, Ф. Енгельс, М. Бакунін, П. Кропоткін, Е. Бернштейн, А. Гітлер мали на меті розробити теоретичні засади ідеологічної системи для її практичної політичної імплементації. Іншими словами, вони цілеспрямовано творили ідеологію, тобто були ідеологами. Нічого подібного не можна сказати про англосаксонську ліберальну традицію, на ґрунті якої, між іншим, проріс консервативний напрямок думки, авторства Е. Берка.

Так от, ані лібералізм, ані консерватизм не були задумані їхніми авторами як ідеології. Дж. Лок, А. Сміт, Е. Берк писали свої праці як політико-філософські рефлексії на актуальні соціально-політичні процеси як в Англії, так і за її межами. Вже потім із цих робіт були виділені ключові засади, які стали основою ідеологій лібералізму і консерватизму. Сам Берк про це пише так: «Запевняю вас: я не претендую на оригінальність. Я лише викладаю перед вами загальноприйнятні у нас думки, які від незапам'ятних часів і до цього дня тішаються незмінним схваленням і настільки нагніздилися в моєму розумові, що мені годі відрізнити те, що я перейняв від інших, від моїх власних розмірковувань» (Берк, 2008а, с. 411).

Що ж, не применшуючи ролі теоретиків ліберальної думки, слід виразно наголосити, що ідея свободи не була винаходом кмітливого розуму. Англосаксонські автори тільки підсумували панівні на Британських островах ідеї та дали їм належне філософське обґрунтування. Ось як цю думку висловив Ф. Гаєк: «Отже, тільки під час своїх спроб пояснити принципи порядку, що вже існував, але в недосконалій формі, Адам Сміт та його послідовники розвинули базові принципи лібералізму, щоб довести бажаність їхнього універсального застосування» (Гаєк, 2009b, с. 20).

Надалі ми зосередимо увагу на християнському чиннику в розвитку ліберальної теорії. Насамперед зазначимо, що авторитетний ліберальний мислитель та історик лорд Актон виділяє два ключові християнські принципи для здобуття свободи на Заході, а також для формування ідеології лібералізму Це принцип незалежного сумління та відокремлення церкви від держави (Актон, 2019, с. 426). Наразі обмежимося цим, адже детально про це йтиметься у третьому розділі нашого дослідження.

Натомість більш детально проаналізуємо політичні ідеї кальвінізму, адже саме на ґрунті його соціальної етики обґрунтовувалися протоліберальні ідеї та робилися перші політичні кроки до встановлення ліберально-демократичної системи.

Жадання волі є глибоко вкоріненим у людську природу. Проте тільки деякі народи протягом усієї історії спромоглися побудувати соціальну систему на наріжному камені свободи. Стародавні греки та римляни, відомі своїми свободами, не досягли рівня політичних, а найголовніше, індивідуальних свобод, до яких еволюційно прийшли деякі європейські народи (Констан, 2009, с. 412).

Незаперечним є той факт, що ідея індивідуальної свободи, яку Б. Констан приписує виключно європейцям, зародилася в лоні християнської цивілізації і що рушієм до індивідуальної свободи була релігійна ревність. Народження Нової Європи з її прогресивними ціннісними смислами почалося в горнілі жорстокої релігійної боротьби за часів Реформації.

Конфлікт із католицькою церквою змусив протестантів захищати свої релігійні свободи. Коли сильне релігійне почуття проривається крізь закостенілі інституційні форми релігії й засновує нове віровчення, це підживлює спрагу до більшої свободи (Raico, 2010, p. 44).

Найбільшим виразником цих прагнень став Жан Кальвін. Це твердження йде врозріз зі стереотипом, згідно з яким Кальвін був жорстоким тираном, а його послідовники — темними людьми, фанатиками, скнарми. Безумовно, Кальвін не був демократом і гуманістом у тому значенні, в якому ці поняття розуміють сьогодні. Його висловлювання та окремі дії слід розуміти в контексті жорсткого Середньовіччя, що, звісно, не є рівнозначним їх схваленню чи толеруванню.

Ми не маємо можливості розглянути всі контroversійні аспекти вчення та біографії великого реформатора. Що є важливим для нас, так це відзначення прогресивності та, в деяких аспектах, революційності вчення Кальвіна для політичної царини (Witte, 2016, p. 3). Він проторував шлях для обмеженого врядування, а саме це і є базисом, на якому зріс республіканізм та сучасна ліберально-демократична система. Ж. Кальвін заклав найбільш вагомі підвалини під майбутній анти-тиранічний дискурс, розвинутий згодом його найбільш радикальними послідовниками, насамперед гугенотами та пуританами. Про це докладно писав відомий дослідник протестантизму Алістер Макґрат: «Жан Кальвін <...> погодився, що правителі, йдучи проти Бога, переступають межі своїх повноважень: якщо вони чинять так, вирішив Кальвін, вони скасовують власну владу. Після 1572 року ці ідеї розширили та розвинули французькі послідовники Кальвіна» (Макґрат, 2017, с. 187). Така позиція Кальвіна була зумовлена його недовірою до гріховного людського ества. Реформатор був переконаним, що небезпечно довіряти одноосібну владу гріховній людині без належного контролю над нею, адже це призводить до сваволі та тиранії (Calvin, 1845, p. 1220).

З тих самих причин Ж. Кальвін не довіряв народу, як і тиранам, тому в його вченні годі шукати беззастережної підтримки народовладдя. Лорд

Актон у зв'язку з цим зауважив: «...його вчення зовсім не розраховане на те, щоб сприяти інститутам народної влади» (Актон, 2019, с. 81). Кальвін виступав за чисту аристократичну форму правління або ж аристократію, «модифіковану народним правлінням» (Calvin, 1845, p. 1220).

По суті, така позиція Кальвіна відповідає настроям недовіри, які панували серед англосаксонських лібералів до чистого народовладдя, у якому вони вбачали загрозу індивідуальним свободам та правам меншин — основі ліберального устрою. Американські ліберали саме з цієї причини створили демократичну систему, максимально захищену від сваволі більшості, у якій еліта має вирішальне слово, проте її дії, своєю чергою, обмежені механізмами стримувань і противаг, а також суспільним наглядом (Актон, 2019, с. 278).

Загалом можна ствердити, що американці, без власних аристократичних традицій, спромоглися створити форму правління, близьку до тієї, яку Кальвін називав аристократією «модифікованою народним правлінням». Американську систему називають ліберальною демократією, бо вона узгодила між собою владу більшості та інтереси індивіда.

Разом з тим, зазначимо, що поява демократії випередила ідеологію лібералізму, бо, як пише С. Гантінгтон: «перший демократичний імпульс у західному світі створила пуританська революція XVII ст.» (Huntington, 1991, pp. 74–75). Власне, у цьому й іронія, що біля витоків сучасної демократизації світу стоять учні того, хто був скептичним до демократії, як такої.

Таким чином, політична позиція кальвінізму ворожа як до тиранії, так і до необмеженого народовладдя, особливо до тих його форм, у яких воля народу не обмежена дією християнської моралі. А. Кайпер вважає, що саме таким було трактування демократії Ж.-Ж. Руссо і називає її «антитеїстичною демократією».

Кайпер загалом вказує на те, що саме теоцентричність кальвінізму сприяла формуванню сильного незалежного індивіда, здатного протистояти нечестивій владі. У свою чергу, необмежена християнськими етичними

рамками свобода «антитеїстичної демократії» схильна до поступового скочування до диктатури (Куурер, 1999, р. 80). «В кальвінізмі, як і в Декларації незалежності США, людина схиляє голову перед Богом, а перед іншою людиною високо її тримає. При народовладді (антитеїстичному. — прим. ред.), Богу погрожують кулаком, а перед іншою людиною блазнюють» (Куурер, 1999, р. 88).

Також, за Кайпером, важливе значення в кальвінізмі має вчення про «Суверенітет Бога» – необмежену владу Творця над державою та над усіма людськими сферами. Бог є джерелом політичної влади та свобод. Вони не залежать від волі тирана чи волі народу, і саме ця незалежність від людського впливу й залежність від Абсолютної влади Бога звела греблю, яка «стримує абсолютистський потік», адже вона не дозволяє маніпулювати владою і свободою в інтересах влади та всупереч одвічним постановам Бога (Куурер, 1999, р. 98).

Крім того, Бог у своїй суверенній владі наділив суверенітетом кожен окрему сферу суспільного життя та захистив її від свавільного втручання інших сфер. До слова, розділення церкви і держави — саме про це (Куурер, 1999, р. 105).

Окрім цього, релігійний світогляд, у якому Бог є повноправним господарем всесвіту, продукує логічну переконаність у політичному месіанстві християн. Сам Кальвін вчив, що примат духовного над земним зовсім не означає, що духовні особи не мають відношення до земного. Кальвін називає фанатиками тих, хто проповідує цілковите відділення християн від державних справ. Тих, котрі твердять, ніби до політичного правління християни не мають ніякого стосунку, оскільки така діяльність їх оскверняє (Calvin, 1845, р. 1215).

Наріжним каменем соціального вчення Кальвіна була справедливість. Держава, відповідно до задуму Бога, була встановлена заради стримання зла – антагоніста справедливості (Куурер, 1999, р. 83). У цій діяльності держава має керуватися природним правом, тобто її дії не мають бути свавільними, а

підпорядковуватися Божому моральному закону, в якому міститься вся справедливість. Відповідно, саме вона «повинна бути ціллю і правилом усіх земних законів» (Calvin, 1845, p. 1227).

Кальвін, таким чином, захищав справедливість як базову соціальну цінність через верховенство закону в категоріях природного права. Це, між іншим, є важливою частиною англосаксонської ліберальної теорії. Кальвін у цьому аспекті наслідує християнську традицію, що спирається на погляди Августина, згідно з якими держава існує заради справедливості, а якщо вона не виконує цієї мети, то її слід вважати не більш ніж «зграєю розбійників» (Augustine, 2015, p. 150).

Власне, Кальвін підтвердив, що він також не бачить різниці між злодієм і нечестивим володарем, до того ж відмовив такій владі в праві на легітимність (Calvin, 1845, p. 1233). При цьому Кальвін, знову ж таки, як і християнська традиція до нього, підтвердив, що політична влада не має права посягати на сумління християн, тому ніхто не вправі вимагати від них того, що забороняє Бог (Calvin, 1845, p. 1238).

Адже свобода не походить від всемогутньої держави й жодним чином не санкціонована волею народу, а дарована людині Творцем. Між іншим, саме ця ідея лежить в основі розуміння природної свободи Дж. Локом. Надалі ці ідеї з богословської царини перейшли у політико-філософську і стали основоположними для таких понять, як природні права, індивідуальна та політична свобода, спонтанний соціальний порядок, вільний ринок, обмежене врядування, стримування і протипаги гілок державної влади.

А на сучасників Ж. Кальвіна ці ідеї справили вибуховий ефект. Вони стали теологічним обґрунтуванням волелюбних прагнень народних мас. Для тогочасного релігійного світогляду це мало ключове значення. Усі дії, у тому числі й соціальні зміни, повинні були мати санкцію Бога. Через Ж. Кальвіна її було отримано. Відтоді ніщо не могло стримати свободу. Адже, як зазначає авторитетний дослідник кальвінізму А. Кайпер, «фанатик кальвінізму був фанатиком свободи, бо у моральній війні за свободу його віровчення

служувало і зброєю, і найвірнішим союзником у боротьбі» (Kuiper, 1999, p. 78). Таким чином розпочалися незворотні процеси, що сформували неповторну вільнолюбну культуру англійської нації, з якої черпав свої ідеї та натхнення родоначальник лібералізму Джон Лок (Гаєк, 2022а, с. 182).

Волелюбні прагнення виявилися в історичному розвитку французьких, голландських та окремих швейцарських політичних спільнот. Проте саме в англійському, а частково й у шотландському контексті, ідея свободи набула статусу провідної суспільної цінності, що згодом перетворилася на своєрідний культурний і політичний символ. Відповідно, саме англійські та шотландські мислителі сформували інтелектуальне підґрунтя того, що пізніше отримало назву «англосаксонська ліберальна традиція».

Однак детальний аналіз релігійно-політичних рухів Франції чи Нідерландів виходить за межі цього дослідження. Їхній внесок у становлення республіканських ідей, безумовно, вагомий, однак головну увагу доцільно зосередити на окресленні історичних передумов і ключових процесів, які зумовили виникнення ліберальної ідеології саме на англосаксонському ґрунті. Рушієм цих історичних змін були насамперед пуритани і їхні ідейні наступники — віги. Навіть Давід Г'юм, якому притаманний деякий скептицизм у ставленні до релігії, відзначав республіканізм пуритан та їхню ключову роль у завоюванні політичної свободи (Hume, 1759, pp. 371–372). Однак, для розуміння історичної логіки розвитку християнської ідеї свободи та її подальшої імплементації в основу англійської ліберальної теорії необхідно здійснити узагальнений огляд ключових історичних подій і тенденцій, що дають змогу простежити причинно-наслідковий зв'язок від Ж. Кальвіна до родоначальника лібералізму Дж. Лока. Слід підкреслити, що далі пропонується лише окреслення загальної генези ідеї свободи — від християнської політичної традиції до ліберального вчення — без її поглибленого аналізу. Розгорнутий теоретичний розгляд цього питання буде здійснено у наступних розділах дослідження.

Отже варто розпочати з того, що у 1540-х роках Жан Кальвін розпочав успішне реформування Женеви, довівши цим самим, що він не тільки теоретик, але й успішний практик. Республіканський лад цього міста надихав європейських борців із абсолютизмом. У цьому ж місті створюється Женевська академія.

Випускники Женевської академії розносили революційні ідеї кальвінізму по Франції, Голландії, Англії, Шотландії. Серед них був шотландський кальвіністський реформатор Джон Нокс, який підняв повстання проти монархічного правління католички Марії де Гіз. У 1560 році королева під час цих подій раптово померла. Протестанти перемогли, але через рік до влади прийшла ревна католичка Марія Стюарт, яка почала боротьбу з протестантським парламентом. Джон Нокс намагався перенести ідеї Кальвіна з церковної сфери в політичну. Наприклад, демократичний принцип представницького управління, притаманний реформатським церквам, він переніс у царину адміністративного політичного управління (Макрат, 2017, с. 137).

В Англії релігійні нонконформісти-пуритани, які не погоджувалися з частковими реформами англіканської церкви, очолюваної монархом, стали головною силою, що протистояла тиранії. На їхні погляди сильно вплинула Женевська Біблія, підготовлена англійськими релігійними біженцями (1560 рік). У ній містилися коментарі до священного тексту, які заперечували «божественне право королів» і обґрунтовували республіканські ідеї (Макрат, 2017, с. 191). Подальше теоретичне обґрунтування цих ідей здійснив Джордж Б'юкенен у трактаті «Про державне право шотландців» (1579 рік); видатний англійський державний діяч та юрист Едвард Кок, який відіграв ключову роль у розробці, просуванні й прийнятті англійським парламентом «Петиції про право» (1628 р.), що обмежувала свавілля монарха й розширювала громадянські права та свободи підданих.

Семюель Рутерфорд у 1644 році написав працю «Lex Rex», що значить «закон – король». Це був виклик абсолютизму, заснованому на переконанні,

що єдиний закон – це воля короля. Цього ж року було видано полемічний трактат пуританина Джона Мілтона «Ареопагітика: Промова п. Джона Мілтона до парламенту Англії про свободу друку», який захищав свободу слова.

Та найбільше значення для політичної думки Британії, а згодом і колоніальної Америки, мав Олджернон Сідней своїми «Міркуваннями про уряд». Сідней боровся не тільки на папері, але й був впливовою політичною фігурою в пуританському таборі О. Кромвеля під час громадянської війни, яка завершилася проголошенням республіки в 1649 році. Хоча республіка проіснувала недовго, монархія була реставрована, та процеси стали незворотними: внаслідок Славної революції (1688) Англія перейшла від абсолютизму до конституційної монархії, коли влада короля обмежувалася парламентом. Це відбулося завдяки вігам – партії, що успадкувала від пуритан-радикалів ненависть до абсолютизму та любов до свобод. Д. Г'юм зауважував тісний історичний зв'язок між англійськими нонконформістами та вігізмом (Raico, 2010, р. 43). До політичної партії вігів належав Джон Лок, який у 1690 році опублікував працю «Два трактати про правління», що традиційно вважається відправною точкою формування лібералізму як самостійної політико-філософської доктрини. Водночас сама праця була написана ще до Славної революції та відображала вігівське бачення бажаного ліберального соціального порядку, який, зрештою, був реалізований унаслідок революційних подій. Тому не випадково Дж. Лока називають «апостолом» революції 1688 року (Лок, 2020, с. 9).

Існує більш ніж достатньо аргументів, аби поставити між вігізмом і лібералізмом знак рівності. Фрідріх Гаєк, заглиблюючись в історичне коріння сповідуваних ліберальних ідеалів, зазначав: «Це були ідеали англійських вігів, які надихали рух, котрий пізніше у всій Європі дістав назву ліберального» (Гаєк, 2008, с. 72).

Взаємозв'язок між соціальним вченням кальвінізму та лібералізмом очевидний для всіх видатних політичних філософів англосаксонської

ліберальної традиції, особливо для лорда Актона. Втім, при детальнішому розгляді цього питання, Актон не вважає політичну думку пуританізму — найвпливовішого виразу соціальної доктрини кальвінізму — чимось оригінальним, вказуючи на її давніші витoki в теологічній думці католицького середньовіччя. Отож лібералізм з'явився в християнському контексті, зазнавши впливу протестантизму, а його концептуальну складову визначив Лок.

Детальний розгляд християнської традиції політичної думки та її ролі у формуванні лібералізму буде здійснено у другому, третьому та четвертому розділах цього дослідження.

Висновки до першого розділу

Теоретико-методологічні засади дослідження ґрунтуються на класифікації ліберальних традицій, запропонованій Ф. Гаєком, який розмежував континентальний та англосаксонський типи лібералізму. Застосування цього підходу забезпечує можливість аналізувати лібералізм не як унітарну ідеологію, а як складну багаторівневу систему ідей. Відповідно, англосаксонський лібералізм розглядається як взаємопов'язаний із християнською політичною теорією. Такий підхід визначає методологічну рамку подальшого аналізу релігійних засад лібералізму.

Сам Ф. Гаєк називає себе лібералом англосаксонської традиції, поділяючи погляди таких видатних постатей, як Дж. Лок, А. Сміт, Е. Берк, лорд Актон, Б. Маколей, В. Гладстон, Алексіс де Токвіль, Б. Констан. Ідеї зазначених мислителів сформували концепцію бажаного соціального порядку, яка ґрунтується на еволюційній інтерпретації всіх феноменів культури, свідомості та меж можливостей людського розуму. Через це англосаксонські ліберали роблять особливий наголос на індивідуальній свободі в межах закону та спонтанному ринковому порядку, а не на основі свавільного диктату держави. При цьому визнається визначна роль традиції, релігії та морального імперативу в збереженні громадянських свобод.

Ф. Гаєк вважає англосаксонську традицію істинною, протиставляючи їй континентальну, яка сформувалася внаслідок калькування британського лібералізму представниками французького Просвітництва, насамперед, Вольтером і Руссо. Французькі мислителі заперечили ключові ліберальні концепти або надали їм значення, відмінне від первісного. Смирненне визнання обмеженості людського розуму було замінено безпідставною вірою в його безмежну силу. Замість поваги до релігії та традиції відбулося їх руйнування. Місце соціально відповідального індивіда зайняла людина, необтяжена моральними зобов'язаннями. Обмежений уряд був замінений ідеалом необмежених повноважень більшості. Свобода більше не могла бути в межах закону, бо народ став вищий за закон. Власність була проголошена одним із факторів експлуатації людини людиною, а не однією з найважливіших складових індивідуальних свобод, як вважали англосаксонські ліберали.

Такий радикальний відхід континентального лібералізму від англосаксонської ліберальної традиції відбувся, насамперед, через те, що французи заклали в основу свого трактування лібералізму конструктивістський раціоналізм, який розвиває механістичний підхід до суспільства. Саме звідси почалися розбіжності між двома ліберальними традиціями. На переконання Ф. Гаєка, конструктивістський раціоналізм французьких просвітників і наступних поколінь прогресистів став головним філософським підґрунтям для необмеженого державного втручання – головної загрози для вільного суспільства, зрощеного на цінностях англосаксонського лібералізму.

Що найголовніше, континентальна європейська традиція лібералізму змінила саму природу сучасного лібералізму. Він перетворився на різновид соціалістичної ідеї, для якої англосаксонський лібералізм є запеклим ворогом. Сучасний соціал-лібералізм заперечує багато в чому класичне ліберальне вчення. Ф. Гаєк переймається цим через виродження суті та

значення термінів, які у другій половині ХХ століття перестали виражати первісну суть ліберального вчення.

Завдяки неоконсервативній революції 1980-х років ідеї класичного англосаксонського лібералізму знову вийшли на політичну авансцену. Теоретична боротьба Ф. Гаєка знайшла своє практичне вираження в політиці М. Тетчер та Р. Рейгана. Відтоді давнє протистояння двох ліберальних традицій вийшло на новий рівень. Американська політика фактично стала полем бою англосаксонського лібералізму, представленого неоконсервативним табором, та нащадками континентальної традиції, лівими лібералами, яких у США чомусь називають просто лібералами. Ф. Гаєк, у свою чергу, небезпідставно вважав, що соціал-ліберали мають небагато спільного з первісним лібералізмом.

Підсумовуючи другий підрозділ, слід виокремити три головні думки:

- По-перше, непрості стосунки з християнством склалися лише в одному з напрямків ліберального вчення, а саме в континентальній ліберальній традиції та похідній від неї соціал-ліберальній ідеології. Тому є грубою помилкою вважати секуляризм компонентою всього лібералізму.

- По-друге, саме через домінування лівих в академічному та політичному дискурсі лібералізм континентальної традиції з притаманним йому антиклерикалізмом і секуляризмом набув найбільшого впливу як у політичній філософії, так і в практичній політиці. Це призвело до поширення тієї самої грубої помилки, коли секуляризм став сприйматися як невіддільний від ліберального вчення.

- По-третє, існує англосаксонська ліберальна традиція, яка виключає навіть натяк на конфлікт із християнством. Більше того, ця традиція виникає з християнської світоглядної парадигми. Оскільки лібералізм бере свій початок із англосаксонської традиції, то в цілому ця ідеологія є похідною від християнської соціальної доктрини, точніше, від її протестантського різновиду.

Англосаксонська ліберальна традиція та її осьо́ва і́дея свободи безпосередньо пов'язані з протестантським етосом. Жан Кальвін та головним чином його послідовники (гугеноти та пуритани) стали фундаторами антиавторитарної політичної думки.

Фактично теологи-кальвіністи започаткували антитиранічний дискурс проти доктрини божественного права королів, який продовжив і розвинув засновник лібералізму Джон Лок у своїй дискусії з Робертом Філмером.

РОЗДІЛ 2

ГЕРМЕНЕВТИЧНИЙ АНАЛІЗ ХРИСТИЯНСЬКИХ ІДЕЙ У ТВОРАХ КЛАСИЧНИХ АВТОРІВ АНГЛОСАКСОНСЬКОЇ ЛІБЕРАЛЬНОЇ ТРАДИЦІЇ

2.1. Релігійно-філософські основи концепції свободи у творчості фундаторів англосаксонського лібералізму (Дж. Лок, Е. Берк, А. Сміт)

У попередньому розділі було визначено, що англосаксонська ліберальна традиція є сумісною з християнством, а також окреслено в загальних рисах її християнську генеалогічну лінію. Наступним кроком нашого дослідження є здійснення герменевтичного аналізу християнських ідей у творах класичних представників англосаксонської традиції лібералізму від XVII до XX століття. Це надзвичайно важливий етап, який дозволить сформулювати цілісне уявлення про християнську ідейну складову безпосередньо в межах ліберальної теорії.

Подальший виклад здійснюватиметься в хронологічному порядку, зосереджуючись лише на найвпливовіших авторах. Розпочнімо з видатних фундаторів ліберальної теорії — Джона Лока, Едмунда Берка та Адама Сміта.

У цьому дослідженні, по-перше, нас цікавлять взаємини зазначених мислителів із християнством, а по-друге — спроба, не розпорошуючи увагу на другорядні аспекти, визначити головну християнську складову в їхніх ліберальних ученнях. Це надзвичайно важливо, адже саме ці філософи визначили ідейну сутність лібералізму та спрямували вектор його подальшого розвитку, зокрема у взаємозв'язку з християнською традицією. Насамперед дослідимо теорію родоначальника лібералізму — Дж. Лока.

Ніл Фергюсон в книзі «Цивілізація. Як Захід став успішним», розповідає про те, як полеміка двох англійців Дж. Гобса і Дж. Лока визначила два кардинально різні шляхи розвитку Північної та Південної Америки. Спираючись на офіційну статистику Ніл Фергюсон демонструє, що Південна Америка мала кращі стартові умови для розвитку, ніж Північна. Та це не

допомогло, адже в основі латиноамериканського цивілізаційного проєкту було гобсівське розуміння соціальної реальності. Натомість успіх США завдячує філософським настановам Дж. Лока (Фергюсон, 2017, с. 139). Це твердження повторює І. Крістол, аналізуючи зміст базової (для розуміння ідеологічних підвалин американської політичної традиції) праці Л. Гарца «Ліберальна традиція в Америці». Як зазначає І. Крістол: «Американська ліберально-демократична ідея, на думку Гарца, складається з кількох локівських догм. А історія американської думки складається в основному із різноманітних трансформацій та варіацій цієї ідеї» (Kristol, 1973, p. 64).

Секрет впливовості ідей Дж. Лока полягає в кількох ключових ідеях, які підривали основи старої системи та відкривали шлях до нової суспільно-політичної реальності, збудованої на принципах свободи. Обсяг та тематика нашого дослідження не дають змогу детально й поглиблено проаналізувати політико-філософські ідеї Дж. Лока, тому наша увага буде приділена лише їх релігійному аспекту.

Спочатку деякі зауваги щодо стилістики головної праці Дж. Лока. «Два трактати про правління», у сприйнятті секулярного сьогодення, радше теологічним, ніж філософським трактатом. На сторінках першої частини Дж. Лок полемізує з прихильником абсолютної монархії Робертом Філмером щодо біблійного підґрунтя принципу «божественного права королів». Під кожне ключове твердження автор знаходить посилання на Святе Письмо як на найбільш авторитетне джерело. Це праця репрезентує, не спекуляцію релігійними ідеалами, а віру в них. Тому можна ствердити, що такий спосіб міркування та аргументації не має нічого спільного з тим, що роблять деякі мислителі, для яких Біблійний текст лише набір вдалих метафоричних істин. Достатньо порівняти Дж. Лока хоча б з неомарксистським автором середини ХХ століття Е. Фроммом чи його консервативним візаві, нашим сучасником Дж. Пітерсоном. Обидва мислителі глибокі знавці Біблійного тексту, в якому вони знаходять метафоричну цінність, однак є всі підстави твердити, що у Дж.

Лока Біблійні істини знаходяться на рівні його переконань. Він людина своєї епохи, носій християнської світоглядної парадигми.

Однак не можна ігнорувати й протилежну позицію щодо християнських переконань Дж. Лока, тим більше з огляду на те, що її обстоює видатний мислитель Лео Штраус. Його позиція підриває погляд на Лока як на християнського політичного філософа. Це питання надзвичайно важливе, адже в інтерпретації Штрауса Лок представлений як релігійний скептик та проповідник гедонізму. Така характеристика вказує на світські джерела лібералізму всупереч ідеї про християнську генезу лібералізму.

Лео Штраус бачить невідповідність між декларативною вірою Лока в природне право і його фактичним вченням. Класичне християнське вчення про природний закон стверджує, що це Закон Бога, який відкривається людині через сумління і через Священний текст (Strauss, 1965, pp. 202–203). Саме Новий Заповіт, сутність якого відкриває не розум, а одкровення, є вичерпним поясненням природного закону. Лео Штраус стверджує, що Лок не дотримується цього базового розуміння природного права. Адже багато положень локівського вчення не спираються безпосередньо на авторитет Нового Заповіту, а місцями суперечать йому. Штраус каже, що ця непослідовність не випадкова, адже така прониклива людина, як Лок, просто не могла не помітити цих невідповідностей, які лежать на поверхні. Тому Штраус стверджує, що Лок навмисно пішов на це, аби заплутати сліди свого справжнього раціоналістичного підходу до природного права, сутність якого полягала в тому, що головне веління природного закону – це збереження життя та досягнення щастя, і кожен індивід самостійно вирішує шляхи їх досягнення. Така думка була надто єретичною для того часу, і він не бажав зазнавати остракізму, як Гобс чи Спіноза.

Штраус, тим більше, знаходить підтвердження своєї гіпотези, коли аналізує роздуми Лока про те, що Ісус Христос навмисно завуальював своє послання для сучасників, аби його критика не призвела до передчасної негативної реакції, здатної завадити повному виконанню місії Христа на землі

(Strauss, 1965, pp. 208–209). На цій підставі він стверджує, що Лок у цьому наслідує Христа. Також Штраус чомусь впевнений, що якби Лок дійсно вірив у те, що природне право дорівнює Євангелії, то він неодмінно написав би не «Два трактати про правління», а *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, що можна перекласти як «політика, взята з власних слів Священного Писання» (Strauss, 1965, pp. 209–210).

Тим не менше, штраусіанський розбір латентних локівських мотивів та смислів жодним чином не спростовує того факту, що Лок – це християнський мислитель, який творив свою ліберальну теорію в межах християнського наративу. Дж. Данн не приймає штраусіанське прочитання Лока. Ось що він на рахунок цього пише: «Лок був теоцентричним мислителем, для якого істина християнської релігії, як він її розумів, була невід’ємною головною передумовою схеми практичного розуму, в рамках котрої більшість людей мали достатню мотиваційну основу для того, аби поводитися так, як, на його думку, вони мали» (Dunn, 1996, p. 105).

Навіть його деякі неортодоксальні уявлення не спростовують цього, як-от погляд на шлюб, відповідно до якого він припускав, що це не обов’язково союз на все життя (Strauss, 1965, pp. 216–218). Відомий пуританський письменник Дж. Мілтон також, як відомо, відійшов від усталеного християнського погляду на шлюб, але ніхто не відмовляє йому в праві називатися християнським. Так само і християнство Дж. Лока не може бути оскаржене на основі відходу від деяких усталених істин, тим більше, що Дж. Лок ніколи сам не зрікався своєї віри і не відкидав фундаментальних основ християнства, як, наприклад, божественність Ісуса Христа чи Його покутувальну жертву.

Лео Штраус також закидає Локу байдужість до морального аспекту своєї теорії. Відповідно до цієї точки зору, засновник лібералізму сам поклав початок моральним девіаціям капіталізму. Штраус не заперечує, що Лок не ігнорує питання справедливості та милосердя, однак він вважає це нещирим, бо в одному місці немилосердність багатого до бідного Лок називає гріхом, «але в предметному обговоренні власності» він про це мовчить (Strauss, 1965, pp. 249–

250). Хай навіть так, та викликає сумнів, чи можна тільки на підставі обмеженої уваги до предмету стверджувати про повну відсутність інтересу до цього самого предмету.

Як бачимо, штраусіанська критика християнської віри Дж. Лока не є цілком узгодженою та послідовною, а ґрунтується переважно на припущеннях щодо його латентних мотивів. До того ж це жодним чином не спростовує ключового факту, що ліберальна ідеологія постала значною мірою завдяки біблійній інтерпретації, здійсненій Локом у руслі ідейних наративів, сформованих пуританізмом та вігізмом. Лок був голосом найвпливовішої релігійно-політичної групи і докладно виразив її світоглядні переконання. Ідеологія свободи, як можемо переконатися на основі першого трактату, бере свій початок з дискусії між двома християнами про владу Адама. Дж. Лок критикує ідею апологета необмеженої монархічної влади Роберта Філмера, який стверджує, що Адам за велінням Бога був наділений абсолютною владою, яка правомірно перейшла в розпорядження патріархів, а потім її успадкували монархи (Лок, 2020, с. 28). З цього випливає, що кожен правитель успадковує від Адама владу «абсолютну, деспотичну, необмежену, а також таку, що не підлягає обмеженню над життям, свободою та статками його дітей та підлеглих» (Лок, 2020, с. 30). Тобто людина від свого народження раб володаря, у володіннях якого їй не пощастило народитися. Її життя і смерть повністю залежали від милості правителя, який діяв по своїй сваволі, адже сам був уособленням закону. Джон Лок після ретельного вивчення праці свого опонента констатує: «...я заледве йому віру самому собі, що бачу таку громіздку структуру, вибудовану не на твердих підставах, а на самому лиш припущенні. Аж не віриться, що автор, намагаючись у своїй праці спростувати хибні начала природної свободи людини, покладається на припущення щодо Адамової влади, не пропонуючи жодного доказу цієї влади» (Лок, 2020, с. 31). І надалі на сторінках першого трактату, користуючись «мечем духовним», Лок у найменших деталях доводить неспроможність ідеї «божественного права королів». Оскільки детальний розгляд аргументації Лока виходить за межі

дослідження, обмежимося тільки стислими підсумками самого автора: «По-перше, Адам ні від природи батьківства, ні за безпосереднім даром Бога не посідав ані влади над власними дітьми, ані правом панування над світом, що автор прагнув довести. По-друге, якщо він посідав, то його нащадки – ні. По-третє, якщо його нащадки й посідали щось таке, все ж не існувало ні закону природи, ні безпосередньо Божого закону, який визначив би, хто є істинним спадкоємцем в усіх можливих випадках, оскільки ні право успадкування, ані право керування не могли бути точно визначені. По-четверте, навіть якщо це право було визначене, неможливо довідатися, яка саме лінія Адамових нащадків старша, адже знання втрачені. Тому немає ані жодного роду, ані племені серед людей усього світу, які могли б претендувати на старшинство у більшій мірі, ніж інші, щоб дозволити їм мати право на спадок» (Лок, 2020, с. 155).

Таким чином, Дж. Лок здійснює систематичну деконструкцію біблійно-патріархальної моделі влади, яку розвивав Р. Філмер. Немає потреби заглиблюватися в детальний аналіз аргументації Лока в зазначеній цитаті; достатньо звернути увагу на її богословський компонент, який засвідчує християнське підґрунтя трактату, що став засадничим для ліберальної теорії.

Джон Лок втягнув себе в суперечку з Р. Філмером не через бажання позмагатися в мистецтві красномовства. Ним рухав релігійний та політичний мотив, який виразно присутній на сторінках першого трактату. Справа в тому, що полеміка Лока з Філмером була частиною ширшого суспільного дискурсу про захист свободи від тиранічної влади, який охопив передреволюційну Англію. Лок репрезентував ідеї тієї політичної сили, у світоглядно-ціннісній парадигмі якої свобода мала абсолютну й беззаперечну цінність. У зв'язку з цим Лок зазначає: «Рабство – такий огидний і мізерний вияв людини, такий прямо протилежний до гордого духу і відваги нашої нації, що важко повірити в те, що англієць, а до того ж дворянин, міг би його обстоювати» (Лок, 2020, с. 23). У словах Дж. Лока, звісно, проглядається лукавство, адже чималий прошарок англійського дворянства, подібно до сера Роберта Філмера, захищав

огидне рабство. Ці слова радше слід сприймати, як те, що Дж.Лок відмовляє всім ворогам свободи в праві бути англійцями. Його хвилює, що супротивники «задля прокладання шляху для цієї доктрини повністю заперечили загальнолюдське право на природну свободу...» (Лок, 2020, с. 24). Власне природну свободу Дж. Лок протиставляє доктрині «божественного права монархів». Зокрема він пише таке: «У якому стані природно перебувають люди, а саме: у стані досконалої свободи на впорядкування власних дій, на розпорядження самих собою так, як це вважають за потрібне, у рамках закону природи, не питаючи ні в кого дозволу, не залежачи від волі якоїсь іншої людини» (Лок, 2020, с. 157). Далі він стверджує, що ця природна свобода має тенденцію переходити в цивілізовану стадію «свободи в суспільстві», де вона охороняється верховенством прийнятого для всіх членів спільноти справедливого закону. Але в ракурсі цього дослідження опис цивілізованої стадії розвитку свободи є другорядним, куди важливіше звернути увагу на той факт, що для Дж. Лока феномен свободи санкціонований Богом. Він пише, що всі ми діти одного Отця Небесного: «люди як витвір всемогутнього і безмежно мудрого Творця є слугами єдиного верховного Господа, послані у світ за його вказівкою», від Якого в нашу природу закарбовано природне право, яке включає свободу і що на кожную людину покладений обов'язок оберігати свою свободу та свободу ближнього (Лок, 2020, с. 158–159). Це надзвичайно важливо, адже саме завдяки Дж. Локу свобода стала ключовим концептом ліберальної теорії, оскільки він проголосив: «Свобода — ось основа всього» (Лок, 2020, с. 166). Таким чином, свобода розумілася родоначальником лібералізму як «дар Божий».

Загалом, крім свободи, у вченні Дж. Лока існує чимало тем, які мають виразну християнську генезу. До слова, це стосується природної рівності й прав людей, верховенства закону, священності приватної власності, представницького правління, системи стримування й противаг. На ці ліберальні феномени буде звернена увага в наступних розділах дослідження.

У ХХІ столітті аргументація Дж. Лока для частини сучасних інтелектуалів може видаватися проявом релігійного архаїзму чи марновірства. Проте ті, хто з подібною самовпевненістю схильні оцінювати погляди видатного ліберала, часто забувають, що сам прогрес, яким вони так пишаються, значною мірою зумовлений ліберальною ідеєю, витoki якої сягають саме цього, на їхню думку, «антинаукового» дискурсу.

Надалі звернемося до Едмунда Берка, аби глибше зрозуміти християнську складову в англосаксонській ліберальній теорії. Проте насамперед варто пояснити, чому визнаного консерватора ми називаємо лібералом. Справа в тому, що родоначальником консерватизму Берк став радше випадково. Він не мав на меті створити теоретичну основу нової політичної ідеології. Його роздуми були реакцією на актуальні виклики епохи — передусім на феномен Французької революції та її деструктивний вплив на англійську ліберальну систему, яку він прагнув захистити. У результаті саме ця спроба захисту ліберальних засад породила консервативну теорію, в основі якої лежали ліберальні цінності. Отже, за своїми політичними переконаннями Берк був насамперед лібералом: він належав до партії вігів, як і Дж. Лок. Консерватором же він став мимоволі — захищаючи англійський ліберальний порядок від революційного радикалізму. З цього приводу С. Гантінгтон зазначає: «...він був лібералом, вігом і прихильником вільної торгівлі» (Huntington, 1957, p. 461). Ф. Гаєк, у свою чергу, зараховує Е. Берка до трійки найвидатніших лібералів (Гаєк, 2008, с. 71).

Едмунд Берк є надзвичайно важливою постаттю для нашого дослідження, адже він виступає загальноновизнаним захисником християнської позиції перед обличчям секулярних інтелектуальних тенденцій, породжених впливом французького Просвітництва. Як уже зазначалося в першому розділі, Ф. Гаєк зараховує головних представників французького Просвітництва — насамперед Вольтера й Руссо — до лібералів континентальної традиції. Для французьких лібералів християнство та свобода постають як малосумісні явища. Натомість,

за переконанням Берка, саме релігія є засадничим елементом ліберальної системи, а свобода — похідною від християнства.

Варто звернути увагу на суттєву відмінність між Дж. Локом та Е. Берком. Як ми вже з'ясували, у Дж. Лока наявна виразна богословська апологія свободи, тоді як Берк не спирався безпосередньо на біблійну аргументацію, а розвивав свої ідеї переважно в політико-філософській площині. З огляду на це може видатися певним парадоксом, що саме Е. Берк, а не Дж. Лок, вважається мислителем, ближчим за духом до християнства. Це пояснюється насамперед тим, що ніхто з англосаксонських авторів до Берка не надавав такого значення соціальній користі християнської релігії і не вибудовував настільки послідовної системи аргументів на її захист.

Можна припустити, що Берк із холодним розрахунком підтримував релігію задля збереження давнього державного устрою, який англійський народ вибудовував протягом багатьох поколінь. Тим більше, він був активним учасником політичного процесу та зацікавленою стороною: успіх його самого як політика, а також партії вігів, до якої він належав, безпосередньо залежав від стабільності британського ліберального ладу. Звісно, політичний мотив був очевидно присутній у Берка як мислителя, однак лише цим не можна пояснити його прихильність до свободи та християнства. У його текстах відчувається релігійний запал, що свідчить про його особисту віру. Сам Берк щодо своїх релігійних переконань писав: «Мене приваблює християнство загалом, значною мірою через переконання, але ще більше — через любов» (Burke, 1967, p. 22). В іншому місці він зазначав: «Ми — протестанти не від байдужості, а від ревності» (Берк, 2008а, с. 407).

Тепер перейдемо до головних аргументів Берка щодо соціальної користі християнської релігії. Насамперед варто зазначити, що феномен релігії Берк пояснює вірою, вкоріненою в саму людську природу: «Ми знаємо й пишаємося тим знанням, що людина в основі своїй є релігійною твариною, що безвір'я супротивне не тільки нашому розумові, а й нашим інстинктам...» (Берк, 2008а, с. 407). Через це, на його думку, тільки в релігії є важелі впливу на людську

душу, а тому вона спроможна корегувати або ж лікувати соціальний організм на фундаментальному рівні. Політична влада, у свою чергу, спроможна тільки на зовнішній вплив, оскільки не в її можливостях виховати чесноту та сформувати в людині ціннісну основу. Тому для Берка християнська релігія є тим, на що опиралася англійська політична спільнота, а в більш широкому значенні — вся цивілізація. З цього приводу він зазначає: «Ми знаємо, навіть більше, внутрішньо відчуваємо, що релігія є основою громадянського суспільства і джерелом усього доброго і втішного» (Берк, 2008а, с. 407). Таким чином, церква є першою інституцією, яка оберігає державу через вплив на свідомість англійської нації. Е. Берк пише: «Свідомість ця подібно до мудрого будівничого, не лише вивершила величну державну споруду, а ще й ніби обачний господар оберігає цю споруду від руйнувань і осквернення, немов то святий храм, очищуваний від усілякої скверни: і від обману, й від насильства, й від несправедливості, і від тиранії...» (Берк, 2008а, с. 408). Надалі в цьому пасажі Е. Берк розкриває важливість релігійного виховання політичної еліти. Кожен, хто причетний до керування державою, повинен мати «високі й достойні поняття про свої обов'язки та призначення» (Берк, 2008а, с. 408). У ці високі поняття Берк включає не тільки чесноти, а й необхідність усвідомлення того, що кожен державний діяч діє за дорученням Господа, а тому його земні діяння повинні бути мотивовані нетлінною винагородою, звернені в безсмертя.

Зазначимо, що Е. Берк з недовірою ставився до людської природи, адже, крім релігійного інстинкту, що виражений у тяжінні до добра, в людині є темна частина сутності. Така «чорно-біла» інтерпретація людської природи породжена християнським вченням про гріх як вроджену людську ваду та звичайним реалістичним поглядом на дійсність. Власне всі послідовники Е. Берка поділяли цей погляд, навіть Ф. Гаєк, який втратив віру, однак зберіг тверезий погляд на людську недосконалість. Берк усвідомлював нестійкість представницької системи влади, оскільки її ефективність прямо залежить від морального стану суспільства — співвідношення в ньому гріха та чесноти. Тому, на його переконання, не тільки правителі зобов'язані підпорядковуватися

високим релігійним стандартам, але й народ. Берк вірив у спроможність релігії «вилікувати» народні маси від себелюбних примх. Адже, на його переконання тільки там, де порок приборканий, народ спроможний делегувати до влади гідних представників. І народ має усвідомити «що здійснює владу..., яка, щоб бути законною, має узгоджуватися з вічним непорушним законом, де воля й розум є одне ціле, він не раз обачливо подумає, перш ніж віддати владу в ниці незугарні руки» (Берк, 2008а, с. 410). Таким чином, ефективність делегування влади й громадського контролю залежить від морального стану народу. У народу має бути чітке розрізнення добра і зла, аби він був спроможний «викорінювати з умів усіх місцевих носіїв влади, цивільної, церковної чи військової, все, що має бодай найменшу подібність до пихатого та беззаконного панування» (Берк, 2008а, с. 410). Е. Берк пророче застеріг від небезпеки, коли народ у демократичній системі виходить з-під порядкування «вічного непорушного закону» й сам стає «мірилом добра і зла» (Берк, 2008а, с. 409). Фактично в сучасних демократіях дедалі помітніше утверджується закономірність, за якої політичні рішення ухвалюються переважно на догоду громадській думці. Таких політиків Е.Берк називає «шанобливими народними блюдолизами» чи «придворними юрби». Сам народ у такій системі перетворюється на тирана, який вбиває у своїх слугах народу «усі моральні принципи, усяке почуття гідності» (Берк, 2008а, с. 409]. Через це Берк доходить висновку, що лише релігійна мотивація здатна вберегти державного діяча від спокуси слави, яка часто проявляється в догоджанні людям і потуранні їхнім порокам: «Аби він не ганявся за мінливою та минущою похвалою юрби, а спрямовував нетлінну частину своєї натури на постійні, непроминальні звершення — до нев'янущої слави...» (Берк, 2008а, с. 408). Фактично Е. Берк переносить євангельський принцип, згідно з яким слід шукати насамперед слави Божої, а не людської, у політичну сферу. Цю ідею виразно сформулював апостол Павло: «Ми говоримо не так, щоб догоджати людям, а Богові, Який випробовує наші серця...Ми не шукаємо слави від людей – ні від вас, ні від інших». (1 Солунян 2:4,6) (Біблія, 2003, с. 1102). Застосований до політичної

сфери, такий підхід формує політику цінностей, ідей та принципів на протипагу популізму, який, як відомо, становить одну з головних загроз для сучасних західних демократій. Популізм багатьох сучасних консерваторів свідчить про те, наскільки далеко вони відійшли від сутності берківської теорії, водночас демонструючи показову прихильність до християнських ідеалів, зумовлену радше прагненням здобути підтримку традиціоналістського електорату, а не релігійними переконаннями.

Власне Е. Берк бачить у християнській релігії, й тільки в ній одній, фундамент всієї політичної системи. Він передбачив, до чого призведе антирелігійна спрямованість французької революції. Тому був занепокоєний, аби ніхто не зазіхнув на те, аби зрушити наріжний камінь, на якому тримається велична державна споруда. Берк стверджує, що релігія легітимізує державну владу через освячення її монополії на силу, без якої людське суспільство приречене на хаос, у якому свобода не може вижити. Сам мислитель формулює цю думку так: «Освячення держави через державне релігійне усталення необхідне також для того, щоб вселити здоровий трепет шанобливості її вільним громадянам, адже їм для забезпечення власної свободи треба мати над собою певну визначену частку влади» (Берк, 2008а, с. 409). Е. Берк додає, що це освячення має на меті застерегти, аби ніхто не ставився до вад держави без належної обачливості, а сприймав недоліки як недуги матері «з трепетною і шанобливою турботою» (Берк, 2008а, с. 411). Е. Берк пов'язує християнський вплив на суспільство з пануванням державної церкви. Це, мабуть, один із небагатьох аспектів, у якому його однодумці з ним не погодилися б, адже, на переконання А. де Токвіля та лорда Актона, державна релігія радше шкодила свободі, ніж сприяла їй.

Відвертий стиль письма Е. Берка з публічним декларуванням власних релігійних переконань контрастує зі стриманістю його друга Адама Сміта. Тому немає вірогідних даних про особисту віру основоположника економічного лібералізму. Однак деякі дослідники відзначали, що християнська теологія справила глибокий вплив на формування А. Сміта. Зокрема австралійський

вчений Пол Ослінгтон, дослідивши біографію та тексти А. Сміта на предмет релігійної складової, робить висновок про кальвіністські та природно-теологічні основи поглядів шотландського мислителя (Oslington, 2012, p. 432). Пол Ослінгтон звертає увагу на недостатньо досліджений теологічний аспект вчення А. Сміта. Таке ігнорування призводить до викривлених інтерпретацій ключових ідей смітівської економічної теорії, зокрема «невидимої руки ринку», значення якої мало зрозуміле для сучасних учених. Розуміння цієї метафори тільки в якості механізму ціноутворення та конкуренції надто спрощує більш глибокий сенс закладений в ній самим Смітом.

Пол Ослінгтон, спираючись на авторитетного дослідника творчості А. Сміта Джейкоба Вайнера, наполягає на тому, що неможливо вірно зрозуміти батька економічної теорії без аналізу історичного контексту, де панували релігійні ідеї. П. Ослінгтон звертає увагу на те, що мати Адама Сміта була ревною кальвіністкою, сам він протягом життя відвідував пресвітеріанську церкву. Крім того, під час вступу на посаду професора Університету Глазго, Сміт підписав Вестмінстерське сповідання віри і присягнув йому на вірність. Цю останню обставину можна інтерпретувати як звичайну формальність. От тільки за час роботи в університеті А. Сміт читав своїм слухачам курс моральної філософії, яка починалася з природної теології, в якій розглядалися докази буття Бога і Його опис (Oslington, 2012, p. 431). А. Сміт був типовим інтелектуалом епохи шотландського Просвітництва, він бачив світ таким, в якому існують явні ознаки присутності Бога, який все створив таким чином, що всі моральні й наукові закони сприяють людському добробуту. Цей провіденційний погляд на соціальні процеси є важливою складовою кальвіністської доктрини божественного промислу (Oslington, 2012, pp. 431–432).

Другим джерелом богословського впливу на А. Сміта є традиція англійської природної теології представлена Ісааком Ньютоном. А. Сміт, як кожна освічена людина того часу, був добре знайомий з ідеями видатного фізика. У всесвіті Ньютона все, що відбувається, є діянням Бога. Пол Ослінгтон

переконаний, що текстуальний аналіз дає підстави розуміти А. Сміта як типового представника природної теології. Тому метафора «невидимої руки» – це перенесення на економічну сферу доктрини Божого провидіння. Ослінгтон підтверджує свої висновки цитатою Алека Макфі, одного з редакторів праць Адама Сміта, де він під «невидимою рукою» вбачає одне з імен Бога (Oslington, 2012, р. 430). Ослінгтон впевнений, що саме так і сприймали сучасники Сміта дану метафору. Таким чином, відповідно до цієї інтерпретації для Адама Сміта був самоочевидним факт втручання Божої руки для спрямування й підтримки стабільності ринкової системи (Oslington, 2012, р. 434).

Підсумовуючи, слід окреслити найсуттєвіші аспекти для дослідження взаємозв'язку християнства та лібералізму в теоріях Дж. Лока, Е. Берка та А. Сміта. У вченні Дж. Лока необхідно виокремити дві ключові особливості. По-перше, ліберальна ідеологія формується в межах богословського дискурсу, у якому Дж. Лок продовжує християнську політичну традицію тираноборства та водночас довершує її теоретико-філософське осмислення. По-друге, індивідуальна свобода як базовий концепт ліберальної теорії, за переконанням її засновника, санкціонована юдео-християнським Богом і становить невід'ємну частину природних прав людини.

Е. Берк є важливою постаттю у контексті дослідження взаємозв'язку лібералізму та християнства насамперед тому, що здійснив комплексну апологію соціальної користі християнської релігії для ліберальної системи. Передусім слід наголосити, що Берк поділяв реалістичний християнський підхід до антропології. На його думку, людське зло — це сила, яку необхідно враховувати для успішного функціонування соціального організму та політичної системи. Розбещена, аморальна влада так само небезпечна для ліберального устрою, як і розбещене, морально деградоване суспільство, адже обидва чинники підривають засадничу цінність свободи. Людське зло, за Берком, детермінує руйнівні соціально-політичні процеси, що ведуть або до тиранії, або до хаосу — станів, які несумісні зі свободою індивіда. Цю деструктивну силу, на переконання Берка, здатна опанувати лише християнська

релігія, адже вона конструктивно впливає на людську душу — тобто на саму основу гріховної природи людини.

Берк наголошував, що для збереження ліберальної системи необхідно, аби християнство формувало моральність як широких народних мас, так і політичної еліти. Обидва ці рівні суспільства повинні здійснювати взаємний контроль, керуючись християнськими моральними принципами. Це своєрідна моральна система стримувань і противаг. Без неї політична система неминуче вироджується або в охлократію з виразним популістичним елементом, або в тиранію. У першому випадку розбещений, неконтрольований натовп керує безпринципною владою; у другому — розбещена, неконтрольована влада панує над морально зіпсованим суспільством.

Завдяки А. Сміту англосаксонський лібералізм отримав ґрунтовне теоретико-філософське обґрунтування вільноринкової системи. У контексті нашого дослідження важливо з'ясувати, яким чином християнство вплинуло на формування ідеї економічної свободи та становлення капіталістичної моделі. Виявлено, що серед низки дослідників поширене переконання: ключова для Сміта метафора «невидимої руки» є трансформацією християнського провіденціалізму в економічну площину. На метарівні це означає, що ринкова економіка постає як прояв Божого провидіння. Отже, спонтанні процеси й взаємодія вільних індивідів — як серцевина ринкової системи — постають залежними від Вищої сили, яка визначила природні потреби людини, потенціал для їх задоволення, а також взаємозалежність людей один від одного, що у своїй сукупності формують приховані механізми ринку, до кінця незбагненні для людського розуму.

Якщо узагальнити найсуттєвішу релігійну складову вчень трьох мислителів англосаксонської ліберальної традиції, можна дійти такого висновку: у Лока свобода отримує божественну санкцію; у Берка — юдео-християнський Бог через Церкву та мораль охороняє свободу у ворожому до неї гріховному світі; а «невидима рука» ринку Сміта поширює цю логіку божественної протекції свободи на економічну сферу.

Також важливо наголосити, що саме Е. Берк із-поміж трьох мислителів цілеспрямовано захищав християнські засади індивідуальної свободи та ліберальної системи. Для Дж. Лока та А. Сміта християнство було радше світоглядним контекстом, на який вони за замовчуванням спиралися, однак не вважали за потрібне доводити його значущість. Тому в їхніх працях відсутнє акцентоване вчення про важливість релігійного чинника у ліберальній системі. Парадоксальним є те, що Дж. Лок, написавши свій трактат у стилі, близькому до богословського, і виводячи індивідуальну свободу з Божественної санкції, водночас, як зазначав лорд Актон, пов'язував своє уявлення про свободу «не з чим духовнішим, як із безпекою власності» (Актон, 2019, с. 246). У подальшому таке нехтування акцентованим ученням про важливість чесноти, на переконання І. Крістола, позбавило лібералізм здатності ефективно протистояти натиску нігілізму. Така критика, ймовірно, була зумовлена не відсутністю моральної складової як такої, а радше її другорядним статусом у загальній теоретичній побудові. Адже концепція індивідуальної свободи Дж. Лока не виходить за межі християнських моральних обмежень природного закону. Щодо цього він писав: «Це стан свободи, однак не всездозволеності» (Лок, 2020, с. 158). А в іншому місці уточнював, що свобода — це стан, у якому людина «не перебуває під жодними обмеженнями, окрім природного закону» (Лок, 2020, с. 169).

2.2. Посилення апології християнських засад лібералізму в англосаксонській думці XIX століття: Бенджамін Констан, Алексіс де Токвіль, лорд Актон, Джеймс Медісон

Ліберальна теорія у XIX столітті зіткнулася з новими викликами — точніше, з тими самими, проте у значно масштабнішій формі. Якщо Е. Берк боровся з ними на стадії локальних загроз, то ліберали XIX століття мали справу вже з їх перетворенням на потужний інтелектуальний тренд, що охопив увесь західний цивілізований світ. Конструктивістський раціоналізм і секуляризм континентальної традиції набули такої ваги та авторитету, що стали

світоглядною основою лівого політичного руху й визначили напрям наукового дискурсу. Це становило серйозний виклик як для ліберального світопорядку, так і для ліберальної ідеології як його теоретичної основи. Ба більше, окремі англійські ліберальні теоретики почали переймати засадничі світоглядні орієнтири континентальної традиції, що згодом спричинило появу соціал-лібералізму. Таким чином, те, чого так остерігався Берк, стало дійсністю, ще більше загостривши виклики перед лібералами, які успадкували від нього естафету захисту фундаментальних принципів ліберальної теорії та ліберального ладу загалом. Одним із головних аспектів цього інтелектуального протистояння стала апологія християнських ціннісних основ лібералізму. Якщо за часів Берка інтелектуальний клімат у Британії залишався переважно християнським, то в другій половині XIX століття науковий дискурс значно змістився у бік конструктивістського раціоналізму, поступово витісняючи християнство на периферію інтелектуального життя. Відповідно, зросли і виклики, і ставки: секулярні тенденції вимагали від лібералів більш чіткої, цілісної позиції на захист основоположних засад ліберальної ідеї. Ліберальна відповідь виявилася надзвичайно потужною і виразно прохристиянською. Її найяскравіше втілили Бенджамен Констан, Алексіс де Токвіль і лорд Актон. Тому завданням цієї частини дослідження є здійснення герменевтичного аналізу праць зазначених мислителів. Окрему увагу також буде приділено науковим джерелам, що висвітлюють їхню творчість, з метою з'ясування ступеня наповнення ліберальних теорій християнськими ідеями.

Показово, що серед видатних захисників англосаксонського лібералізму XIX століття лише один був англієць — лорд Актон; інші двоє — французи. Тут доречно нагадати, що Ф. Гаєк до англосаксонської ліберальної традиції зараховував не лише англосаксонських мислителів, а й тих, хто поділяв її дух і принципи. Крім того, варто згадати про те, як християнська складова англосаксонського лібералізму вплинула на американську політичну систему через постать Дж. Медісона.

Почнемо з короткої характеристики лорда Актона. Зауважимо лише, що він був, мабуть, найрелігійнішим серед ліберальних авторів XIX століття й посідає особливе місце в інтерпретації Ф. Гаєка. Його історико-філософській концепції лібералізму ми присвятимо окремий розділ. Як історик ліберальної ідеї, Актон розглядав індивідуальну свободу як феномен, похідний від вчення Ісуса Христа; отже, лібералізм, за його переконанням, має християнське підґрунтя — це твердження має ключове значення для нашого дослідження.

Французький філософ Бенджамен Констан, подібно до Актона, доводив, що індивідуальна свобода є феноменом виключно християнської цивілізації. Тому, для логічного переходу від Актона, варто розпочати з аналізу його теорії. Не вдаючись до біографічних деталей, зауважимо лише, що Б. Констан був відомим як у Франції, так і поза її межами мислителем і політичним діячем, продуктивний період якого охоплює кінець XVIII — першу половину XIX століття

Отже, яким чином Б. Констан розумів індивідуальну свободу? Для нього вона мала пріоритет над політичною, адже, на його переконання, зміна цієї пріоритетності неминуче веде до тиранії колективного над індивідуальним (Констан, 2009, с. 420). Така ситуація, зокрема, була властива античним демократіям (див. про це, наприклад, Ковтун, 2024, 20-25), а також повторилася під час Французької революції, коли абсолютизація політичної свободи призвела до насильства проти індивіда й, зрештою, до встановлення політичної тиранії, що поховала під собою ту саму оспівану революціонерами свободу.

Подібними поглядами Б. Констан постав у опозицію до ідеї Ж.-Ж. Руссо про перевагу громадянської свободи над індивідуальною, тим самим наблизившись до переконань англо-шотландських мислителів. До такої позиції він прийшов не одразу: у ранній період творчості Констан залишався людиною свого часу й перебував під впливом ідей французького Просвітництва. Однак із плином часу він поступово звільнився від просвітницьких упереджень щодо релігії, етики та місця людини в суспільстві (Raico, 2010, p. 4).

З одного боку, Б. Констан розумів індивідуальну свободу виключно в межах моральних зобов'язань, тобто вважав, що мораль сприяє свободі. З іншого боку, він наголошував, що саме свобода є умовою моралі: лише там, де індивід має можливість вільного морального вибору, можливі справжня чеснота й моральна досконалість. Мислитель пояснював це тим, що лише шляхом власних спроб і помилок людина здатна «викувати» із себе добродієсну особистість. Чеснота не може бути насаджена зовні, у формі диктату, без участі людської свідомості й волі. Тоталітарна система може нав'язати певний моральний кодекс покірній масі, проте така «моральність» не має нічого спільного зі справжньою добродієсністю.

У підході Констан є щось глибоко шляхетне, адже йдеться про самовладання, яке високо підносить суб'єктність індивіда, а не принижує її до рівня простого елемента складного соціального механізму, де кожен лише виконує відведену роль — у тому числі в підтриманні усталених моральних норм. Констан не бажає, щоб індивід ставав рабом тиранічної моралі, яку можуть насаджувати, часто з утилітарних міркувань, як духовна, так і світська влада. Для нього має значення лише свідоме й добровільне досягнення чесноти, а не сліпе дотримання моральних приписів під тиском авторитарного диктату. Тому релігія, як головний чинник морального впливу, не повинна примушувати до чесноти, а лише надихати на її досягнення. У цьому контексті Констан убачає небезпеку в жорсткій ієрархічній вертикалі католицизму та надає перевагу демократичнішим формам церковного устрою, зокрема протестантизму.

Найцікавіше, що Констан, попри свою глибоку прихильність до принципу індивідуальної свободи, не вважав її остаточною метою. Для нього свобода була лише умовою, найсприятливішим середовищем для морального вдосконалення людини (Raico, 2010, p. 5).

Саме походження та значення релігії Б. Констан пояснює вродженим людським прагненням (Raico, 2010, p. 31). Його міркування ґрунтуються на переконанні, що людина за своєю природою є глибоко релігійною істотою.

Тому неможливо будувати соціальну організацію, ігноруючи або забороняючи цю базову людську потребу. Людина все одно шукатиме об'єкт поклоніння, і краще, щоб це були боги потойбічного світу, ніж усесильна держава на чолі зі смертними, але порочними «богами». Один із висновків, до яких дійшов Констан у власному дослідженні релігії, полягає в неможливості тривалого існування атеїстичного суспільства (Raico, 2010, р. 429). У зв'язку з цим варто звернутися до критики Б. Констаном утилітаризму. Б. Констан вважав, що коли критерієм моралі стає отримана насолода, тоді зникають альтруїстичні мотиви, необхідні для мирного співіснування людини в суспільстві. Етика егоїстичного інтересу спонукає людину зводити власне буття до прагнення задоволення, уникаючи розтрати власного запасу корисності на інших і цікавлячись людьми лише тією мірою, якою контакт із ними може максимізувати власне задоволення (Raico, 2010, р. 26). Для Констана це рівнозначно смерті соціального механізму, а отже — і всіх форм свободи.

Історичний досвід, на який він спирався, свідчив, що свобода можлива лише тоді, коли за неї люди готові жертвувати собою. Доречно навести цитату, яка вичерпно пояснює позицію французького мислителя: «Таким чином, за Б. Констаном, свобода потребує релігії передусім тому, що найморальніший тип особистості — це людина, яка самовіддано бореться з тиранією, коли вона спрямована проти інших, і з твердою рішучістю — коли вона спрямована проти неї самої» (Raico, 2010, р. 47). Таке неможливо в гедоністичній культурі, натомість природно для суспільств із панівною релігійною свідомістю (Raico, 2010, р. 41). Зокрема, у християнстві вершиною моральної досконалості є жертвна любов до ближнього: «Немає більшої любові за ту, коли хто душу свою кладе за друзів своїх...» (Біблія, 2003, с. 1009).

Як бачимо, для утилітаристів метою ліберального порядку є досягнення максимально можливого щастя для максимальної кількості людей. Натомість для Б. Констана ліберальний лад покликаний передусім забезпечити індивідуальну свободу для морального вдосконалення індивіда, адже справжній моральний вибір нерідко вимагає жертви та страждань.

Полемика Б. Констана з утилітаризмом заслуговує на особливу увагу в межах цього дослідження, адже вона відображає безпосереднє зіткнення двох напрямів ліберальної думки. Як уже зазначалося, Б. Констана, попри його французьке походження, зараховують до англосаксонської ліберальної традиції (Гаєк, 2009с, с. 504). У свою чергу, Джеремі Бентам і Дж. С. Мілль, хоч і були англійськими авторами, мали значно більше спільного з французьким Просвітництвом та похідною від нього континентальною ліберальною традицією (Гаєк, 2009b, с. 19). Саме позиція утилітаристів у значній мірі визначила подальший розвиток лібералізму у ХХ столітті, адже від англійського утилітаризму бере початок сучасний соціал-лібералізм. Етика утилітаризму, за підтримки ліволіберальних політичних течій початку минулого століття, поступово інтегрувалася у західну культуру після 1960-х років і стала її ідейним осердям. Тож застереження Б. Констана щодо небезпеки гедоністичної моралі залишаються актуальними й сьогодні, адже, якщо «пророцтва» мислителя справдилися, індивідуальна та політична свобода й справді перебувають під загрозою.

Надалі звернемося до Алексіса де Токвіля — ще одного французького автора, якого Ф. Гаєк зараховує до англосаксонської ліберальної традиції. Однією з найважливіших справ свого життя видатний мислитель вважав донесення до своїх сучасників — насамперед європейців — думки про те, що релігія не є ворогом свободи, а, навпаки, становить її основу (Raico, 2010, p. 73).

Повернувшись зі своєї мандрівки Сполученими Штатами, Алексіс де Токвіль створює глибокі рефлексії про американський соціальний і політичний устрій. Він дійшов висновку, що американська революція змогла сформувати демократичний лад завдяки цінностям, які походять із християнської релігії. Натомість Французька революція зазнала краху, так і не здобувши бажаної свободи, саме через свій секуляризм і антиклерикалізм. Ця позиція мислителя суперечила панівним настроям у французьких інтелектуальних колах, адже його співвітчизники, попри пів століття, що минуло від революції, так і не

з змогли усвідомити фундаментальну світоглядну помилку, яка привела націю до катастрофи наполеонівської диктатури, війн і перманентної політичної нестабільності. Вони й далі залишалися переконаними, що свобода та релігія — антагоністичні поняття.

Саме тому А. де Токвіль у праці «Демократія в Америці» звертається до європейського читача, прагнучи переконати його у протилежному. Він пише: «Філософи XVIII століття дуже просто пояснювали послаблення релігійних вірувань. Релігійна ревність, стверджували вони, неодмінно згасає в міру того, як зростають свобода й знання. Прикро, але факти не підтверджують цю теорію. В Європі існують народи, невірство яких можна порівняти лише з їх відсталістю та невіглаством. В Америці ж — найбільш вільний і просвітлений народ, який сумлінно виконує всі релігійні обряди. Приїхавши до Сполучених Штатів, я понад усе був вражений релігійністю цієї країни. Чим довше я там перебував, тим краще розумів, який глибокий вплив має ця обставина на політику. Я знав, що у нас релігійність і свободолюбство завжди відділяються одне від одного. А тут я побачив їхню тісну єдність: у цій країні вони панують разом» (Tocqueville, 1841, p. 337).

Звісно, не кожна релігія й не всяка релігійність сприяють свободі. Централізовані релігійні системи схильні підтримувати тиранію, тоді як американські протестанти сповідували демократичне й республіканське християнство. Згідно з А. де Токвілем, «якщо дух людини розвивається вільно, він прагне привести у відповідність політичне суспільство та релігійні інститути, прагне, якщо можна так висловитися, узгодити земне життя з небесним» (Tocqueville, 2012, pp. 282–283). Таким чином, філософ переконаний, що вільнолюбний релігійний дух не здатен залишатися замкненим у межах церковних стін — він проникає у соціальний простір і наповнює його собою. Саме тому безпрецедентне зростання вільнодумства нонконформістів у лоні Англіканської церкви призвело до революції та зміни політичного ладу. Інакше кажучи, тирані не можуть правити там, де панує ревний і вільнолюбний релігійний дух.

Важливою обставиною, яка вразила А. де Токвіля своєю парадоксальністю, було те, що відділення церкви від держави сприяло потужному впливу релігії на американські політичні інститути. Цей вплив він називає опосередкованим, оскільки американські священнослужителі тримаються якомога далі від політики, не втручаються у міжпартійну боротьбу, впливаючи на державу через виховання чеснот і моральності, а також через опіку над сімейним життям (Tocqueville, 1841, pp. 331–332). Іншими словами, церква має бути відділена від держави, але через виховання моралі, формування чеснот громадян і ціннісних орієнтирів вона залишається наймогутнішим сенсотвірним інститутом, незалежним від примх мінливої політичної влади. Попри велику кількість протестантських деномінацій у США, кожна з них поділяє ті самі моральні засади. Таким чином, релігійна свобода не стоїть на заваді формуванню спільних для всієї нації ціннісних основ (Tocqueville, 1841, p. 332). Висновки, які робить французький мислитель підтверджують і більш ґрунтовні сучасні дослідження ролі протестантського чинника у формуванні політичної культури та традицій США (див. наприклад, Кралюк & Григоращ, 2025).

На думку А. де Токвіля, один із найважливіших політичних аспектів релігії полягає в тому, що віра привчає людину стримувати свої щоденні пристрасті та пожадливі за ради вищої мети. Ця навичка не лише корисна для людської душі, а й надзвичайно практична у повсякденних справах. Людина, здатна панувати над собою й відкладати задоволення заради досягнення мети, є ефективною та відповідальною в усіх сферах діяльності. У суспільствах, де панує така етика — насамперед в американському, — спостерігається безпрецедентний рівень матеріального добробуту. З іншого боку, релігія стримує надмірне захоплення земними благами, спрямовуючи людський погляд до небесних цінностей. Таким чином, у американському контексті їй вдалося збалансувати, здавалося б, несумісні речі: прагнення до матеріального добробуту та релігійне благочестя. Релігія досягла тієї крихкої рівноваги між крайнощами релігійного аскетизму й гедонізму. Водночас із

послабленням впливу релігійних вірувань на народні маси зростає споживацтво як закономірний наслідок матеріалістичного світогляду. У такій парадигмі мислення немає місця вищим сенсам — таким, як відданість високим ідеалам, серед яких найважливішою є свобода. Адже свобода не завжди гарантує матеріальні вигоди, і тому в часи кризи матеріаліст радше пожертвує нею заради власного комфорту.

Будучи європейцем, А. де Токвіль добре розумів згубність союзу політичної влади та релігії. Він убачав у цьому одну з головних причин занепаду християнства на континенті. Католики й лютерани спиралися на політичну владу, що дозволяло їм гарантовано та швидко досягати бажаних результатів. Однак у довгостроковій перспективі вони програли, утративши незалежність і заплямувавши власну репутацію союзом із земною владою.

Як зазначав сам А. де Токвіль: «Коли релігія прагне знайти опору в інтересах цього світу, вона стає майже такою ж уразливою, як і всі земні сили. Якщо вона лишається осторонь цього, то не тільки може сподіватися на безсмертя. Якщо ж вона пов'язана з недовговічною владою, то поділяє її долю й часто гине разом із пристрастями, на які спирається. Отже, союз із політичними силами надто обтяжливий для релігії. Вона не потребує їхньої допомоги, щоб вижити, а служіння їм може призвести до її загибелі» (Tocqueville, 1841, p. 339). Тому дистанціювання американських християн від політичної влади А. де Токвіль розцінював як прояв мудрості, що сприяє зміцненню як релігії, так і демократичної системи. Ба більше, релігія у США сформувала певні правила публічного дискурсу, встановивши жорсткі межі допустимих висловлювань. Йдеться не про цензуру, а про суспільне несприйняття радикальних ідей, які підривають основи американських цінностей і віри (Tocqueville, 1841, pp. 333–334). Так, А. де Токвіль із подивом зазначав, що американці можуть без проблем обговорювати хибність того чи іншого напрямку християнства, однак ніхто не толеруватиме зухвальця, який поставить під сумнів саме християнство (Tocqueville, 1841, p. 334). Це вберегло американське суспільство від антихристиянських настроїв європейського Просвітництва — від тих згубних

революційних ідей, які, прикриваючись гаслом свободи, насправді знищили її у Франції. Таким чином, для А. де Токвіля релігія безумовно постає чинником соціальної та політичної стабільності.

Релігія має всепроникну властивість, адже є невіддільною від людської природи. Релігійність людини — вроджена, тоді як безвір'я суперечить її природі (Tocqueville, 1841, p. 338). Воно паралізує людський дух, позбавляє його всього високого та шляхетного, зводячи людську сутність до тваринного рівня. А. де Токвіль був переконаний, що все найвеличніше в історії людства своїм виникненням завдячує релігії. Це стосується й демократії, яка постала як породження вільнолюбного релігійного світогляду людей, здатних приборкувати власні пристрасті заради вищих — небесних і земних — цілей.

Для А. де Токвіля втрата віри є прямим наслідком втрати демократичних свобод, а відтак, задля порятунку свободи необхідне відродження віри.

Можна припустити, що А. де Токвіль певною мірою переоцінив значення релігії для демократії, адже після століття панування матеріалістичного світогляду демократія все ще залишається домінантною формою політичного устрою на Заході. Водночас, можливо, не варто поспішати з критикою його категоричних тверджень, оскільки сучасна демократична система демонструє ознаки глибокої кризи. Достатньо згадати: пандемію коронавірусу, побічним наслідком якої стали утиски індивідуальної свободи; російське втручання у виборчі процеси західних демократій і маніпулювання електоратом задля приведення до влади проросійських сил; засилля популістичного дискурсу, що призводить до остаточної ерозії морально-ціннісних основ політики; заклики технократичної еліти США до згортання демократії — позицію, яку, зокрема, висловлює П. Тіль; а також ліву політику мультикультуралізму, що створює передумови для культурних, релігійних і національних конфліктів усередині демократичних суспільств. І головне питання полягає в тому, чи зможуть західні демократії, перебуваючи у стані системної кризи, протистояти натиску авторитарних сил — як внутрішніх, так і зовнішніх, об'єднаних навколо геополітичної осі на чолі з Китаєм.

Наступним кроком нашого аналізу буде інтерпретація християнських поглядів видатного американського ліберала Джеймса Медісона (Гаек, 2008, с. 73). Дослідники розійшлися в оцінках релігійних поглядів «батька» Конституції США. Для одних він був деїстом, що прагнув створити світську республіку, а інші сприймають його як християнина, який через захист релігійної свободи допоміг сформувати американську християнську націю. Сам Джеймс Медісон давав підстави для такого різночитання його біографії та інтелектуальної спадщини, адже за життя всіляко приховував свою віру.

Звернімо увагу на те, що в інавгураційній промові після обрання на перший президентський термін Джеймс Медісон проголосив, що віра у Всевишнього його надихає, а також подякував божественному провидінню за збереження американської нації: «Але джерело наснаги, до якого я звертаюся, і допомога, без якої я не зможу компенсувати свої вади, знаходяться в досвідченому інтелекті та здібностях моїх співгромадян, а також у порадах тих, хто їх представляє в інших департаментах, відповідальних за турботу про національні інтереси. Моя віра в них залишиться непохитною за найтяжчих обставин, як і віра, в якій ми зміцнювалися й зміцнюємося щоденно, — в наставництво і керівництво Всевишнього, чия влада вершить долю націй, чие благословення так промовисто обдарувало нашу молоду республіку і до кого ми мусимо звертатися зі своєю шанобливою вдячністю за минуле, а також із нашими палкими благаннями та найсміливішими надіями на майбутнє» (Inaugural Address). Якщо інтерпретувати ці слова зі скептичної позиції, то вони можуть сприйматися як своєрідна церемоніальна формальність, адже кожен президент США згадував Бога у своїй інавгураційній промові. Навіть якщо так, то все одно це свідчення того, що президент схиляється перед священною для американської нації ідеєю божественного провидіння і що він визнає релігійний вплив на політичний процес, незважаючи на світський характер держави.

Немає сенсу заглиблюватися в особисту віру Дж. Медісона, краще натомість сконцентрувати увагу на більш очевидних речах, одна з яких полягає в тому, що він, захищаючи релігійну свободу, допоміг сформувати

американську християнську націю. Цей парадокс описав Алексіс де Токвіль, про якого згадувалося раніше. Токвіль був переконаний, що американські свободи проросли з релігійної свободи, а релігійна свобода утвердилася завдяки принципу розділення церкви й держави.

Джеймс Медісон був саме таким поборником релігійної свободи й противником державної релігії. Саме завдяки йому принцип розділення церкви та держави був закріплений Конституцією США. Це відображає зміст Першої поправки до Конституції США: «Конгрес не видає законів, які стосуються впровадження релігії чи забороняють вільно сповідувати її; або які обмежують свободу слова, друку чи права народу на мирні зібрання й звернення до уряду з проханням задовольнити скарги» (Hamilton & Madison & Jay, 1961, p. 542).

Враховуючи європейський досвід релігійної нетерпимості, Дж. Медісон припускав, що у якоїсь релігійної секти може виникнути спокуса нав'язати свої переконання, користуючись політичною владою. Проте він був упевнений, що така узурпація неможлива через велику кількість інших релігійних спільнот, які не дозволять здійснитися подібному свавіллю. З цього приводу він писав: «Релігійна секта може переродитися в політичну партію в одній частині Конфедерації, але різноманітність релігійних сект, розкиданих по всій країні, є запорукою того, що загальнонаціональний уряд не буде цим зачеплено» (Hamilton & Madison & Jay, 1961, p. 84).

Можна сказати, що американська свобода вижила і володарювала завдяки розділенню й конкуренції великої кількості протестантських деномінацій. Ось як сам Дж. Медісон сформулював цю ідею: «Громадянські права передбачають множинність інтересів, право на віросповідання передбачає множинність сект. Ступінь захищеності в обох випадках залежить від кількості інтересів і сект, а це залежить, як можна собі уявити, від обширності території та величини населення, охоплених цим урядом» (Hamilton & Madison & Jay, 1961, p. 324). Окрім того, Медісон якось зауважив, що релігійній свободі настане кінець тоді, коли пресвітеріани та єпископали порозуміються (Shaw, 2015, p. 94).

Медісон переймався долею релігійної свободи з прагматичних міркувань, бажаючи забезпечити стабільність політичній системі молодій державі. Однак насамперед він був переконаний, що релігійна свобода є невід'ємним правом, дарованим людям природою або Богом (Shaw, 2015, p. 64). Існує обґрунтоване твердження, що це переконання було обумовлено вченням про природні права Джона Лока, адже саме цей філософ найбільше за всіх вплинув на Дж. Медісона (Shaw, 2015, p. 64).

Крім цього, Адам Сміт та Б. Констан були тими, хто формував переконаність Дж. Медісона в користі релігійного плюралізму (Shaw, 2015, pp. 48–49).

Та найбільший вплив на Медісона мала християнська ідея первородного гріха та похідна від неї недовіра до людської природи. Власне, всі ліберали англосаксонської традиції поділяли це переконання. Ця віра дещо парадоксальна. Адже вона розбиває вщент весь гуманістичний пафос французького Просвітництва з вірою у всемогутність людського розуму та прагненням створити досконалий суспільний лад. Але цей похмурий погляд на людину з акцентом на пороки став більш корисним для практичного державотворення. Саме англосаксонські країни, де переважав цей реалістичний погляд, змогли створити найбільш досконалі політичні системи.

Недовіра до людських слабкостей примусила політичних діячів шукати способи убезпечити державу від цих недоліків. У результаті була винайдена система стримувань і противаг гілок державної влади. Джеймс Медісон був одним із тих, завдяки кому цей механізм був закріплений конституційно. Ось що він про це писав: «Чи не говорить нам дещо про властивості людської природи ця необхідність вдаватися до таких хитрощів, щоб уникнути зловживання владою? І чи не є сам уряд найважливішим показником людської природи? Адже якби люди були ангелами, можна було б обійтися і без уряду. А якби представники влади були ангелами, не потрібно було б обмежувати уряд ні ззовні, ні зсередини» (Hamilton & Madison & Jay, 1961, p. 322).

Деякі дослідники вказують, що погляди Медісона на людську природу проросли з кальвіністського коріння в період його навчання в коледжі, ректором якого був відомий релігійний діяч Джон Візерспун. Саме після навчання він почав розглядати віру не як свободу, даровану державою, а як природне право (Rakove, 2012, p. 7).

Переходячи до загальних висновків цієї частини дослідження, слід зазначити, що ліберали англосаксонської традиції у XIX столітті посилили християнську апологію ліберальної теорії у відповідь на зростання секулярних тенденцій. Б. Констан та А. де Токвіля непокоїло майбутнє індивідуальної свободи в умовах поширення антирелігійного дискурсу, адже, на їхню думку, без моральних засад, які забезпечує релігія, неможливо узгодити егоїстичні інтереси членів суспільства. Аналіз ліберальних концепцій цих мислителів дає підстави стверджувати, що вони наголошують на значенні морально-етичного кодексу, адже саме він гарантує повагу індивіда не лише до власної свободи, а й до свободи ближнього відповідно до «золотого правила моралі»: «Тож усе, чого тільки бажаєте, щоб чинили вам люди, те саме чиніть їм і ви» (Мт. 7:12) (Біблія, 2003, с. 896). У контексті свободи це означає — ставитися до свободи інших так, як ти хотів би, щоб ставилися до твоєї. У цьому й полягає сутність ліберального суспільства — у повазі до свободи всіх без винятку осіб і груп, зокрема слабких та меншин. Тому Актон вказує, що «критерій свободи — становище і безпека меншин» (Актон, 2019, с. 295). Адже в тоталітарній системі правляча еліта також цінує свободу, проте лише власну — у безмежному вимірі, без моральних обмежень і коштом свобод інших людей.

З огляду на те, яке значення мала мораль для свободи, ліберали намагалися захистити християнство від секулярних атак, адже саме від цієї релігії, на їхнє переконання, залежить майбутнє ліберально-демократичної системи. Б. Констан, зокрема, вказував, що індивідуальна свобода є виключно феноменом християнської цивілізації. Ту саму ідею розвивав лорд Актон, про що йтиметься в наступному розділі. Тому занепад християнства, як вони вважали, неминуче призведе до втрати індивідуальної свободи.

Держава, на переконання лібералів, не покликана виховувати чесноту — це функція виключно релігії. Усе, що має зробити держава для моралі, — це забезпечити свободу, аби за цих умов релігія могла безперешкодно впливати на індивіда, а той, своєю чергою, на основі християнського вчення вчився робити моральний вибір без зовнішнього тиску. Констан і Токвіль одностайні в тому, що мораль несумісна з примусом — як релігійним, так і державним. Моральність має походити із сумління людини, як результат її добровільного вибору. У цьому зв'язку А. де Токвіль переконаний, що американська демократія є плодом саме такого морального вибору, коли критична маса людей, перебуваючи під релігійним впливом, навчилася опанувати власні пристрасті заради як земних, так і небесних благ і, найголовніше, — досягати правильного балансу між земним та небесним інтересом на користь останнього. Без цього балансу ліберальне суспільство деградує до матеріалістичної ідеї, вираженої в гедоністичній моралі, де найвищою цінністю є егоїстичний інтерес окремої людини. У такій етиці немає місця для жертвності та альтруїзму, які необхідні для збереження свободи, особливо у кризові періоди історії. Б. Констан у цьому контексті критикував утилітаризм і вбачав у ньому загрозу для свободи, адже в такій системі немає місця високим ідеалам, до яких, власне, належить і сама свобода. У ситуації вибору між власним щастям і свободою індивід, керований утилітарною етикою, зрікається саме свободи. Так само Токвіль бачив небезпеку в різних ідеологічних підходах, заснованих на матеріалістичній світоглядній основі, адже вони підривали моральний фундамент свободи й, відповідно, становили загрозу для всієї ліберальної системи.

Окрім цього, ліберали звертали увагу на важливість реалістичного розуміння людської природи відповідно до християнської антропології, адже це є запорукою створення такої політичної системи, у якій заохочуватиметься чеснота й стримуватиметься людський порок. У зв'язку з цим Дж. Медісон, як один із творців американської політичної системи, розробляв теоретичні основи

механізму стримувань і протигаг саме відповідно до цього антропологічного розуміння.

В аспекті християнської антропології також слід наголосити, що ліберали XIX століття, так само як і їхній попередник Е. Берк, розуміли релігійність як вроджену людську потребу. Якщо людина не поклонятиметься істинному Богові, який дарував їй свободу, тоді вона поклонятиметься земним, тиранічним «богам», котрі відберуть у неї цей дар.

Загалом Б. Констан і А. де Токвіль лише посилили аргументи на користь соціальної ролі релігії, які ще раніше висловлював Е. Берк. Просто ті занепокоєння й застереження, що їх формулював Берк, у часи Констан та Токвіля вже стали реальністю. Фундаментальні принципи французького Просвітництва здобули інтелектуальний тріумф, який, на переконання англосаксонських лібералів, становив загрозу свободі. Тому теорії лібералів були, по суті, поглибленням і розширенням берківської аргументації — з однією важливою відмінністю. Берк, захищаючи індивідуальну свободу, водночас підтримував державну англіканську церкву з її ієрархічною системою. Натомість Б. Констан убачав загрозу саме в союзі церкви й політики, тобто в існуванні державної релігії як потенційної небезпеки для свободи. Це збігається з позицією лорда Актона, яку ми розглянемо далі. Будучи ревним католиком і захисником Церкви, Актон водночас критикував її за будь-які авторитарні схильності та насильницькі прецеденти нав'язування віри, тому висловлював підтримку незалежним від держави церковним громадам. Власне, католик А. де Токвіль так само визнавав, що релігійний плюралізм американського протестантизму значною мірою запобігав формалізму та сприяв утвердженню американських свобод. Дж. Медісон, своєю чергою, доводив користь конкурентного релігійного середовища у США, яке, на його переконання, є головною запорукою захисту від авторитаризму.

2.3. Ліберальна реакція на виклики нігілізму та соціалізму у ХХ столітті:

І.Крістол, Ф. Гаєк, М. Тетчер

Як випливає з праць Ф. Гаєка, англосаксонський лібералізм у ХХ столітті переживає період занепаду — як у теоретичному вимірі, так і за рівнем впливу на інституції та культуру ліберально-демократичної системи. У цей період різні варіації соціалізму набули широкого поширення й відчутного впливу, що позначилося на еволюції та трансформації самої суті ліберальної ідеології. У підсумку ліволіберальна доктрина поступово стала провідною формою лібералізму на Заході. Важливо підкреслити, що соціалізм як політичну ідею Гаєк безпосередньо пов'язує з ідеями Французької революції (Гаєк, 2008, с. 72). Показово, що ще наприкінці ХVІІІ століття Е. Берк передбачив згубні наслідки французького просвітницького раціоналізму для ліберальної системи. Надалі представники англосаксонської ліберальної традиції фактично продовжили інтелектуальну полеміку з цими наслідками. У попередній частині дослідження було проаналізовано апологію християнських засад лібералізму в контексті протистояння секулярним тенденціям у працях теоретиків англосаксонської традиції ХІХ століття. У цій частині увага зосереджується на тому, як ліберали, спираючись на інтелектуальний спадок попередників, продовжили апологетику християнських основ, відповідаючи на виклики ХХ століття. Виділено трьох мислителів, чиї погляди найбільшою мірою узгоджуються зі змістом англосаксонської ліберальної традиції: Ф. Гаєка, І. Крістола та М. Тетчер.

Ми розглянемо ставлення до християнства в ліберальній теорії Ф. Гаєка та роль релігійного чинника в його відповіді на виклики соціалізму й нігілізму. Цей автор важливий тим, що серед мислителів ХХ століття найглибше дослідив генеалогію англосаксонського лібералізму і прямо ідентифікував себе як послідовника цієї традиції.

Дві інші постаті — І. Крістол і М. Тетчер — не ототожнювали себе безпосередньо з англосаксонським лібералізмом, зараховуючи себе до консервативного табору. Проте в тому сенсі, який надавав цьому поняттю С. Гантінгтон, їхній консерватизм був радше реакцією на загрози ліберальній

системі. Подібно до Е. Берка, вони вдалися до консервативної реакції, аби захистити принципи свободи. Якщо Берк не називав свою позицію консерватизмом (це зробили інші), то Крістол і Тетчер свідомо використали консерватизм, аби відмежувати свій лібералізм від спотвореної соціалістичної панівної версії лібералізму свого часу. Отже, І. Крістол — в американському контексті та в теоретичній площині, а М. Тетчер — у британській політичній практиці — спиралися на принципи англосаксонської ліберальної традиції, які послідовно відстоювали у своїй неоконсервативній реакції. Саме неоконсерватизм зміг актуалізувати фундаментальні засади англосаксонського лібералізму у 1980-х роках і тимчасово відтіснити соціал-лібералізм із провідних позицій у політичному дискурсі США та Великої Британії.

Зосередження саме на постатях І. Крістола та М. Тетчер пояснюється тим, що перший є засновником американського неоконсерватизму, а друга — політичним лідером, чії публічні позиції найпослідовніше втілювали дух англосаксонського лібералізму в британському контексті. Крім того, в той період жоден із британських консервативних інтелектуалів не мав порівнянної з Тетчер інтелектуальної та політичної впливовості.

Отже, далі розглядатиметься змістова складова праць І. Крістола та Ф. Гаєка, а також публічних виступів М. Тетчер — передусім у контексті християнських засад їхнього розуміння лібералізму. Розпочнімо з Ірвіна Крістола — теоретика, який артикулював християнські принципи в ліберальній теорії у відповідь на виклики ХХ століття.

І. Крістол у 1987 році написав статтю «Дух 87-го», присвячену 200-річному ювілею Конституції США. У ній він опосередковано згадує Дж. Медісона як одного з інтелектуальних батьків основного закону. Значна частина статті І. Крістола присвячена релігійним джерелам основного закону США. Він стверджує, що протестантська традиція стала духом Конституції. Далі пряма цитата, яка підсумовує короткий огляд релігійного підґрунтя поглядів Дж. Медісона, представленого в праці І. Крістола: «Американська Конституція має багато інтелектуальних батьків, але лише одну духовну матір.

Ця мати – протестантська релігія. Мабуть, навіть краще сказати — «протестантський імпульс» у його різноманітних американських проявах. Ідея і, що ще важливіше, самовідчуття американського народу як «ковенантної (заповітної) спільноти» йде від кальвінізму. А ідея того, що така спільнота має керуватися виборними представниками, походить не від спогадів про феодальний парламент (як це було в Європі), а від пуританізму та пресвітеріанства» (Kristol, 1987, pp. 5-6). Ми розпочали з цієї цитати І. Крістола, аби продемонструвати його бачення ідейних витоків американської ліберально-демократичної системи, які він убачав у християнстві. Це має ключове значення для подальшого аналізу його теорії, оскільки Крістол послідовно пов’язує занепад ліберального суспільства зі зменшенням релігійного впливу.

Тепер перейдемо до короткого представлення та огляду його ліберальної концепції. Про І. Крістола вже згадувалося як про родоначальника неоконсерватизму — ідейного спадкоємця англосаксонської ліберальної традиції в США з кінця ХХ — початку ХХІ століття. Це єдиний представник юдаїзму серед ліберальних мислителів, і це не завадило йому бути апологетом християнської цивілізації.

І. Крістол, як мислитель кінця ХХ століття, мав привілеї озирнутися назад і критично осмислити шлях, пройдений лібералами з кінця ХVІІ століття. Його непокоїли причини занепаду капіталістичного суспільства. Він підтвердив, що побоювання лорда Актона справдилися: хитка морально-етична основа в теорії Дж. Лока та А. Сміта обернулася катастрофічними наслідками для ліберального порядку.

Крістол критикує своїх попередників, які були надто сконцентровані на свободі та індивідуальних правах і занадто мало уваги, на його думку, приділяли важливості чеснот: «Серед цих чеснот — почуття розподільчої справедливості, запас спільних моральних цінностей, загальне розуміння гідного життя досить сильне та привабливе, щоб подолати свідомість того, що кожне індивідуальне життя неминуче закінчується смертю. Капіталістичне суспільство — саме по собі, яким воно постає в роботах Джона Лока та Адама

Сміта, — не цікавилось цими чеснотами» (Kristol, 1976, p. 6). Слід зауважити, що І. Крістол зазвичай послуговується поняттям «капіталістичне суспільство», ніж «ліберальне суспільство», тим самим підкреслюючи визначальну роль економічної складової у функціонуванні сучасного ліберального порядку.

І. Крістол зауважує, що «патріархи лібералізму» легковажили питанням моралі не через байдужість до християнства, а через надмірну переконаність у тому, що «моральна та духовна спадщина юдаїзму та християнства невразлива і що новий індивідуалізм буржуазного суспільства не зможе «звільнити» індивідуума від цієї традиції» (Kristol, 1976, p. 6).

Надалі І. Крістол констатує, що це був прорахунок. Запас міцності християнської традиції не був настільки потужним, аби встояти перед натиском секулярних сил, міць яких не могли передбачити ні Сміт, ні тим паче Лок: «Іншими словами, протягом багатьох поколінь капіталізм жив коштом накопиченого в минулому морального та духовного капіталу. Але з кожним наступним поколінням запас цього капіталу помітно танув і ставав менш спроможним відповідати насущним життєвим потребам. Банкрутство було неминучим, і ми стали свідками того, як у наш час дух нігілізму скасував не тільки відповіді, що даються нам традицією, але й важливість питань, на які давала відповіді ця традиція» (Kristol, 1976, p. 6).

І. Крістол на власні очі спостерігав, як справджуються пророчі застереги А. де Токвіля, що матеріалізм, споживацтво та корисливість можуть підірвати засади ліберально-демократичного ладу США: «Закид щодо того, що «чеснота позбавляється всієї своєї привабливості через корисливі цілі», з кожним десятиліттям ставав усе більш вагомим. Замість початкового капіталістичного, республіканського співтовариства зі спільними цінностями й абсолютно однозначною претензією на звання справедливого ладу, Сполучені Штати стали вільним демократичним суспільством, де жага успіху й привілеїв виявилася відірваною від своїх моральних основ» (Kristol, 1973, p. 97).

Неоконсервативний курс І. Крістола не передбачав відмови від капіталізму. Він продовжував бути поборником вільноринкової економіки А.

Сміта, лише намагався виправити хиби теорій минулого, які обернулися катастрофою сьогодення. І. Крістол переосмислював інтелектуальну спадщину лібералізму в час, коли сексуальна революція надихнула лівих на безкомпромісну культурну війну проти християнської традиції та похідного від неї ліберального світопорядку в США. Саме цим пояснюється занепокоєння І. Крістола, а потім і всього неоконсервативного крила Республіканської партії, станом морально-етичної сфери.

І. Крістол перейняв естафету від Е. Берка, Б. Констана, А. де Токвіля та лорда Актона. Мислителі минулого захищали ліберальні ідеали від секуляризму французького просвітництва, а І. Крістол — від соціалізму, який став сучасною інтерпретацією просвітницьких ідей. Як і Е. Берк, І. Крістол викриває надмірний оптимізм просвітницького проєкту в можливості вдосконалення людини та запереченні класичного християнського поняття первородного гріха. Це, на переконання Крістола, є висхідною позицією, з якої розростається соціалістична утопія з надмірною вірою в людський прогрес.

Він наголошує, що такий підхід кардинально протилежний до християнського. Соціалісти стверджують, що можуть «створити хороше суспільство, яке потім створить хороших людей. Я не знаю політичної доктрини, яка б у такій мірі йшла врозріз із юдаїзмом і християнством, для яких хороше суспільство неможливе без хороших людей» (Kristol, 1983, pp. 324–325).

Крістол з прикрістю констатував, що цей соціалістичний оптимізм настільки глибоко вкорінився в американське суспільство, що навіть для консервативного діяча складно вголос «визнати, як це зробив Медісон, наявність у людині «частки пороку», яку має брати до уваги державний діяч (Kristol, 1983, p. 82).

Саме цей недооцінений сучасниками людський порок, на переконання Крістола, становить одну з головних загроз для цивілізованого суспільства. На прикладі порнографії американський мислитель показує, якими руйнівними наслідками може обернутися легковажне ставлення до проблеми.

Поверхові моралісти засуджують відвертий сексуальний акт за хтивість, яку він породжує у глядача. Розкутий ліберал натомість ставиться до цього як до безневинного прояву людської природи. У І. Крістола порнографія — це набагато глибша проблема, ніж може здаватися. На перший погляд, він розглядає її в ракурсі радикальної переоцінки людської сутності: «По суті, йдеться про етику та метафізику» (Kristol, 1983, p. 46).

Головна небезпека порнографії полягає в позбавленні людини її «специфічно людського виміру» (Kristol, 1983, pp. 45–46). Людина тим і відрізняється від тварини, що наділена унікальним почуттям сорому від втручання в її інтимну сферу. Це вкарбовано в людську природу, бо навіть у первісних суспільствах зазвичай статеві органи ховали, а публічний статевий акт був неприйнятним (Kristol, 1983, p. 46).

Подальша еволюція людства до цивілізованих спільнот супроводжувалася виробленням моральних кордонів, покликаних оберігати інтимну сферу індивіда. І. Крістол відзначає свого опонента Нормана О. Брауна, одного із дослідників культури і сексуальності, за сміливість у судженнях, коли той максимально відверто констатує, що для того, аби людство повернулося до необмеженої сексуальності й свого тваринного начала, необхідно зруйнувати цивілізацію.

Таким чином, І. Крістол виступає за необхідність ліберальної цензури, яка зробить порнографічний матеріал недоступним для широкого загалу і доступним лише для тих, хто готовий докласти значних зусиль, аби його дістати.

Він відповідає критикам, які стверджують, що лібералізм і цензура несумісні, доводячи, що цензура в ліберальному суспільстві завжди існувала й продовжує існувати, хоч і має розширені рамки дозволеного. Заборона наркотичних речовин, обмеження в рекламі тютюну й алкоголю — це все ще залишки ліберальної цензури. Так само суспільство й держава цензурують театральні вистави із зображенням вбивств, навіть за згодою жертви, або реаліті-шоу з повільним вмиранням важкохворої людини. Досі

неприпустимими залишаються ідеї відродження гладіаторських боїв чи легалізації собачих боїв.

Це не повний перелік аргументів І. Крістола, у які, на жаль, за браком обсягу неможливо детально вдаватися. Однак не можна оминати пояснення причин подібної цензури: вона дегуманізує людину, примітивізує її, позбавляючи питомо людських якостей любові та емпатії, а також збуджує жорстокість і огрубіння свідків цих видовищ. Філософ також доводить безпідставність побоювань, що така цензура стане початком згортання індивідуальних свобод або викликом для плюралізму думок. Зокрема, він зазначає: «Адже у нас протягом 150 років, буквально до вчорашнього дня, існувала цензура порнографії та непристойності, але я не чув про жодні обмеження свободи думок, спричинені цим» (Kristol, 1983, p. 53).

Цим самим І. Крістол підтверджує, що в ліберальному порядку, заснованому на постулатах англосаксонської традиції, індивідуальна свобода співіснувала з цензурою. Це була свобода в рамках християнського морального вчення, і саме завдяки їй еволюційно сформувався спонтанний ліберальний порядок. Мислитель переконаний, що цей порядок тримався на сильних індивідах, які розуміли під високими стандартами життя не лише матеріальний аспект, а й чесотне, праведне життя. І. Крістол підкреслює, що сьогодні друге значення пішло в небуття, хоча раніше воно становило серцевину демократії. Тоді як раніше вважалося, що лише моральна спільнота людей має право керувати собою. Адже соціальний осуд вимагав від кожного індивіда дотримання високих стандартів цінностей та поведінки, і лише ті, хто їм відповідав, мали право бути повноцінними членами політичної спільноти. Ось як цю ідею висловив безпосередньо сам Крістол: «Це розуміння виходить із того, що демократія — форма самоврядування, переваги якої залежать від переваг тих, хто бере участь у цьому самоврядуванні. Окрім того, тут питання ставиться ще жорсткіше: якщо ви хочете самоврядування, то маєте на це право лише тоді, коли самі гідні правити» (Kristol, 1983, p. 51). Подібне розуміння

зустрічається фактично в усіх представників англосаксонської ліберальної традиції, особливо виразно в Е. Берка, лорда Актона та Алексіса де Токвіля.

I. Крістол констатує, що сьогодні чеснота втратила значущість, і демократія сама собою стала найвищою цінністю. Якщо раніше демократія була лише механізмом, через який високоморальні люди керували собою, то сьогодні цей механізм став самоціллю. Демократія стала подібна до вищого божества в пантеоні політичної релігії. І тепер немає жодних перепон, аби держава перетворилася на заручника нищих бажань деморалізованого натовпу. Цензура непристойності блокується не лише політичними елітами, але й насамперед суспільством. Більшість у сучасній демократії стала мірилом добра і зла, вона визначає через диктат громадської думки межі прийняттого, які обов'язково враховуються елітою, зацікавленою у збереженні влади, через догодження політичного курсу з примхами свого електорату.

Подібне годі було уявити за «старої демократії», яка не мала проблем із самоцензурою, у тому числі й щодо порнографії: «Дозволити людям свавільно розбещувати самих себе — про це не могло бути й мови. Або, точніше кажучи, при такому варіанті демократії люди вживали заходів, щоб їхні власні інфантильні та ірраціональні імпульси не могли керувати ними» (Kristol, 1983, p. 51).

Схоже занепокоєння занепадом моралі висловлював Ф. Гаєк. Цей учений, захищаючи ліберальні ідеали англосаксонської традиції, у тому числі й християнські засади лібералізму (попри те, що був агностиком), зробив більше, аніж будь-хто у ХХ столітті. Важливо навести повну цитату, у якій сам Гаєк пояснює своє розуміння Бога, визначає себе як агностика, водночас поділяє християнські цінності та публічно декларує підтримку християнства: «Щодо мене, то правильно було б заявити, що я не відчуваю за собою права ні стверджувати, ні заперечувати існування того, що називається Богом, оскільки, зізнаюся: не знаю, що мало б означати це слово. Я, безперечно, відкидаю будь-які антропоморфні, персоніфікуючі або анімістичні інтерпретації даного поняття, за допомогою яких багато хто примудряється надати йому сенсу. <...>

Я довго вагався, але врешті-решт вирішив зробити це визнання особистого характеру, оскільки підтримка відвертого агностика може допомогти віруючим з більшою твердістю дотримуватися висновків, які виявляються для нас загальними» (Науек, 1988, pp. 139–140).

Перед тим, як безпосередньо розглянути погляд Ф. Гаєка на соціальне значення християнської релігії та морально-етичні засади свободи, потрібно все ж зазначити, що особиста віра мислителя змусила його відхилитися від дуже важливого ціннісного аспекту «ортодоксального» англосаксонського лібералізму.

І. Крістол помітив, що погляди Ф. Гаєка на справедливість не відповідають традиційним уявленням лібералів: «Але, по суті, що робить Гаєк: він протиставляє вільне суспільство справедливому суспільству, оскільки, за його словами, хоч ми знаємо, що таке свобода, у нас немає загальноприйнятого поняття про справедливість» (Kristol, 1973, p. 95). І. Крістол підмічає, що така дихотомія підриває аргументи самого Гаєка, адже фактично підкріплює позицію його опонентів із лівого табору в критиці «несправедливої» капіталістичної системи. І, що найважливіше, це показує, наскільки далеко Ф. Гаєк відійшов від традиційного уявлення англосаксонських лібералів про справедливість, адже як зауважує Крістол: «Між іншим, капіталізм у період свого апогею сприймав себе як найсправедливіший соціальний порядок в історії світу» (Kristol, 1973, p. 96). Наприклад, лорд Актона переконував, що без справедливості свобода неможлива, причому під справедливістю він розумів саме те значення, яке сформувала християнська релігія. Отже, як бачимо, Гаєкові було складно узгодити власний агностицизм з апологією християнських основ англосаксонського лібералізму.

І. Крістол використовує кейс Ф. Гаєка, аби продемонструвати, як складно бути водночас секулярним мислителем та захисником традиційного лібералізму. Адже раніше англосаксонські ліберали в християнстві знаходили опору для власних суджень про добро і зло, правду і брехню, справедливе і

несправедливе. Це було апріорне знання, безпомилковість якого доведена історичним досвідом та традицією.

Попри те, що погляди Ф. Гаєка на справедливість виразно відрізнялися від позицій Е. Берка, Б. Констана, Л. Актона та А. де Токвіля, саме йому в найповнішій мірі вдалося зберегти основні ціннісні засади класичного лібералізму та адаптувати їх до інтелектуального контексту доби раціоналістичного скептицизму.

Ф. Гаєк був переконливим у дискусії «з примітивною теорією раціональності та примітивною теорією науки, заохочуваними конструктивізмом, сцієнтизмом, позитивізмом, гедонізмом та соціалізмом» (Науек, 1988, р. 68). Він доводив політизованість сучасної науки й ставив знак рівності між теорією раціональності та соціалізмом. Тому нову мораль він називав «соціалістичною» й застерігав про її небезпеку. Як він зазначає: «Наслідування соціалістичної моралі призвело б до знищення більшої частини сучасного людства й зубожіння тієї решти, яка лишиться» (Науек, 1988, рр. 7–8).

Така категоричність у судженнях, як правило, не притаманна серйозним мислителям, до яких належить Ф. Гаєк. Стверджуючи подібне, він ризикував бути звинуваченим у популізмі, однак його супротивники змушені рахуватися з аргументами, підведеними під це твердження.

Одним із ключових понять у теорії Гаєка, яким він характеризує протилежний табір, є «конструктивізм». Цей термін означає раціоналістичну самовпевнену віру у всемогутність людського розуму. Першими її почали сповідувати діячі французького Просвітництва. Вони відсунули Бога й зайняли Його місце. Їхнім благородним наміром було піднести людину, звільнити її від кайданів релігійного марновірства, розкрити весь потенціал розуму й спрямувати його на прогрес усього людства. Відтоді сенс буття визначали інтелектуали, які «розчакловували світ», доводячи, що немає нічого, окрім матерії, котру можна емпірично дослідити й раціонально збагнути. Вони стверджували, що вся нематеріальна частина культури — істина, правила

поведінки, моральні норми, традиції — є витвором людського розуму. Тому все дозволено змінювати й по-новому конструювати відповідно до нових завдань і викликів. Як пояснює Гаєк вони оголосили моральним все, що раціональне, а все, що нераціональне, ставало аморальним. Оскільки мораль, чесноти й традиції не завжди логічні, а їх корисність експериментально не доведена, стара християнська етика скасовувалася (Науек, 1988, р. 7). На місці витісненої християнської етики конструктивістська думка почала штучно формувати нову, «прогресивну» моральну систему. Це, зокрема, проявилось в діяльності авторів «Гуманістичного маніфесту» 1933 року, серед підписантів якого, ймовірно, найвпливовішою постаттю був Джон Дьюї. Нова мораль гнучко підлаштовувалася під потреби людини, фактично діючи за утилітаристською формулою: максимальне щастя для максимальної кількості людей. Ф. Гаєк гостро критикував інтелектуалів, які деградацію позиціонують як прогрес, а дикунське потурання інстинктам — як чесноту (Науек, 1988, р. 49).

Для Гаєка було очевидним, що інтелектуали сильно недооцінили роль релігійних вірувань (Науек, 1988, р. 135). Він доводив, що мораль є невід'ємною від релігії й саме цьому тандему Захід завдячує своїм процвітанням: «...Подобається нам чи ні, збереженню певних практик та розвитку цивілізації, що виросла на їх основі, ми значною мірою завдячуємо віруванням, які не назвеш ні істинними, ні такими, що верифікуються, ні такими, що витікають із раціональних доказів» (Науек, 1988, рр. 136–137). Для самого Ф. Гаєка, як агностика, це був не зовсім зручний факт, але він не міг його ігнорувати. Зокрема, в його текстах ми знаходимо таке твердження: «...І навіть агностик змушений визнати, що своїми моральними нормами й традиціями, які забезпечили не тільки розвиток нашої цивілізації, а й саму можливість нашого життя, ми зобов'язані прийняти такі неприйнятні з наукової точки зору судження про факти» (Науек, 1988, р. 137). Феномен позитивного впливу християнських моральних норм на розвиток західної цивілізації, на переконання Ф. Гаєка, не піддається повному раціональному поясненню, а спроби такого пояснення є недоречними. На його думку, слід просто прийняти

факт, що з покоління в покоління європеєць, дотримуючись релігійно обґрунтованих моральних приписів, створював найвеличнішу цивілізацію в історії людства (Науек, 1988, р. 138). Цей еволюційний характер розвитку західної цивілізації, заснований на моральному виборі вільних індивідів, є складовою англосаксонського ліберального концепту спонтанного соціального порядку, якому Ф. Гаєк надавав особливого значення у своїй ліберальній теорії. Сутність цього порядку полягає в тому, що рушійною силою соціального прогресу на Заході були спонтанні дії вільних індивідів, а не урядові програми чи інтелектуально сконструйовані плани реформ. Відповідно, з теорії Ф. Гаєка випливає, що для збереження цього порядку людина має відмовитися від спокуси узурпувати роль Бога й у покорі дотримуватися моральних самообмежень, які добровільно приймали на себе попередні покоління.

Ф. Гаєк визнавав свою обмеженість у наданні раціонального пояснення того, як релігія формує мораль і як із цих моральних норм виникли цивілізаційні феномени. Він обмежується доведенням цього взаємозв'язку: «Існує незаперечний історичний зв'язок між релігією та цінностями, що сформували і просунули нашу цивілізацію, скажімо, такими, як інститути сім'ї та індивідуалізованої власності...» (Науек, 1988, р. 137).

На переконання Ф. Гаєка, неможливо пояснити виникнення моралі лише еволюційним відбором. Так, дійсно, людство в процесі розвитку поступово селекціонувало найкращі норми моралі, дотримання яких дозволяло досягати більшого матеріального успіху. Однак ця теорія не дає відповіді на запитання, яким чином моральним нормам вдалося зберегти силу попри потужний опір людських інстинктів і, у новітній час, раціоналістичну критику. Ф. Гаєк робить висновок, що релігія легітимізувала мораль, надавши їй метафізичної ваги, та вселила в людину відповідальність за дотримання моральних приписів перед вищими силами (Науек, 1988, pp. 136–137).

Релігія також пояснила людині світ і її місце в ньому, послугувала своєрідною мапою, яка дозволяла маленьким людям не губитися у великому й надто складному світі: «Пропонуючи свого роду мапу або путівник, що

допомагає окремій частині успішно орієнтуватися всередині цілого, не знаходячись поза межами фізичного світу...» (Науек, 1988, р. 140). Релігія давала людському сумлінню здатність розрізняти добро і зло, а також силу сповідувати добро навіть наперекір інстинктам.

Кінець цивілізації Ф. Гаєк вбачав у варварському знищенні інтелектуалами моральної християнської традиції та вільноринкової економіки. Він, як і ціла низка ліберально-консервативних мислителів англосаксонської традиції, шукав порятунку у поверненні до релігійності: «Сучасні соціалістичні тенденції означають радикальний відрив не тільки від ідей, які з'явилися в недавньому минулому, але й від усього процесу розвитку західної цивілізації. Це стає абсолютно зрозумілим, якщо розглядати нинішню ситуацію в більш масштабній історичній перспективі. Ми демонструємо дивовижну готовність попрощатися не тільки з поглядами Кобдена і Брайта, Адама Сміта і Г'юма або навіть Локка і Мільтона, але й з фундаментальними цінностями нашої цивілізації, що сягають античності й християнства. Разом із лібералізмом XVIII–XIX століть ми скасовуємо принципи індивідуалізму, успадковані від Еразма і Монтеня, Цицерона і Тацита, Перікла і Фукідіда» (Гаєк, 2022а, с. 24–25).

Ф. Гаєк своїми ідеями вплинув не лише на розвиток ліберальної теорії, а й на практичну політику. Зокрема, саме він справив помітний інтелектуальний вплив на М. Тетчер, яка вважала його своїм наставником. Британська прем'єр-міністр Маргарет Тетчер (1979–1990) не потребує окремого представлення, з огляду на її виняткову роль в історії Великої Британії та визначальний геополітичний вплив у завершальний період протистояння Заходу з Радянським Союзом. Хоча М. Тетчер ідентифікувала себе як консерватора, вона визначала свій консерватизм у ліберальному сенсі (Тетчер, 2008b, с. 725). Її постать є важливою для нашого дослідження з двох причин: по-перше, Тетчер була одним із найяскравіших представників англосаксонської ліберальної традиції в її консервативному варіанті; по-друге, вона відкрито декларувала власну

християнську віру, вважаючи її моральним і світоглядним фундаментом своєї політичної діяльності.

Щодо своєї християнської віри М. Тетчер була відвертою з широким загальом, як і більшість англосаксонських лібералів. Розповідаючи про те, як релігія вплинула на її політичну кар'єру, вона акцентує на суворому релігійному вихованні, яке отримала від батьків. Це був не тиранічний батьківський примус, а постійна та дисциплінована віра, що виключала релігійний формалізм. М. Тетчер наголошує, що в цей період життя вона засвоїла, що земні справи є другорядними: «Фундаментальне значення мали тільки відносини людини з Богом...» (Тетчер, 2008с, с. 422).

У її текстах можна доволі часто зустріти словосполучення «як християнка я...», яким вона декларує світоглядну основу своїх політичних переконань (Тетчер, 2008с, с. 425).

У поглядах на людину М. Тетчер була одностайною з християнською антропологією та англосаксонською ліберальною традицією. Для неї очевидним був факт, що кожна людина вражена злом, з яким може впоратися лише релігійний вплив, а політичні інструменти здатні контролювати лише зовнішній прояв зла, без викорінення його причин. Тому виключно на політичному примусі неможливо збудувати здоровий соціальний організм. М. Тетчер зазначає, що християнство навчає нас розуміти: «у кожній людині присутнє зло, і його неможливо вилікувати за допомогою вдалої політики чи інституційних реформ; ми не можемо усунути зло, просто зробивши людей заможними, так само як не можемо утвердити співчуття в суспільстві лише шляхом ухвалення нових законів і призначення більшої кількості чиновників для нагляду за їх виконанням» (Тетчер, 2008с, с. 423–424).

Індивідуальна свобода, за переконанням М. Тетчер, безпосередньо залежать від здатності кожного члена суспільства долати власні моральні вади й розвивати чесноти. Держава, на її думку, не може взяти на себе функцію виховання людської душі, адже це належить до компетенції Церкви — інституту, від якого зрештою залежить моральне здоров'я політичного

суспільства. Тетчер підкреслює, що правопорядок сам по собі не є достатньою умовою для збереження свободи: формальна слухняність закону не гарантує соціальної стабільності, якщо вона не підкріплена внутрішньою моральною дисципліною. Вільне суспільство можливе лише тоді, коли громадяни володіють чеснотами, які роблять самоврядування реальною практикою, — коли вони поведуться так, щоб держава не потребувала надмірного втручання в їхнє життя (Тетчер, 2008с, с. 426).

З цього випливає, що М. Тетчер подібно до лібералів XIX століття прослідковується виразний акцент на свободі, як необхідній умові морального вибору, так як в примусі не може бути справжньої моральності. Окрім цього «залізна леді», як і Констант, Берк, Токвіль, Актон, розуміла: свобода може бути збережена тільки за умови релігійного впливу на розум і серця народних мас. Адже без моральних основ суспільство не здатне до самоврядування, а анархічний безлад приречений бути опанованим «сильною рукою». Таким чином, важливий для лібералів концепт «мінімальної держави» в інтерпретації Тетчер також міцно зав'язаний на релігійному чиннику: «Народ потребує мети й певної етики. Держава забезпечити їх не здатна — вони можуть впливати тільки з навчання релігії. Інструментом такої роботи має бути Церква» (Тетчер, 2008с, с. 426). Як бачимо, для М. Тетчер значущим є не формальне дотримання правил і законів, а внутрішня переконаність у важливості праведного способу життя критичної маси людей, здатної забезпечити виживання відкритого суспільства.

М. Тетчер усвідомлювала, що ліберально-демократична система приречена на занепад у разі панування утилітарної етики, позбавленої вищих моральних орієнтирів. Така етика, заснована на егоїстичних мотивах, руйнує духовні засади суспільства, без яких демократія втрачає свій сенс. На її переконання, демократія може існувати лише тоді, коли громадяни здатні відгукуватися на заклик до вищих цінностей — до ідеалів, що виходять за межі власного інтересу й апелюють до совісті, відповідальності та жертвності (Тетчер, 2008с, с. 430). На думку М. Тетчер, демократія занепадає, коли люди

замикаються на власних інтересах і втрачають здатність відгукуватися на вищі моральні ідеали. Як наголошувала політик, «для демократії є дуже мало перспектив, якщо серця людей, що живуть у демократичних суспільствах, не можна зворушити закликом до чогось вищого, ніж вони самі» (Тетчер, 2008с, с. 430). У цьому М. Тетчер одна з А. де Токвілем, який попереджав, що позитивне в цілому бажання морального добробуту без християнської помірності перероджується в егоїзм, матеріалізм і споживацтво, а з цими пороками демократія приречена на занепад.

М. Тетчер приділяє особливу увагу моральним підвалинам капіталістичної системи — питанню, яке, як ми вже зазначали, залишилося недостатньо розробленим у працях Дж. Лока та А. Сміта. У ХХ столітті капіталізм дедалі більше віддалявся від веберівської «протестантської етики та духу капіталізму» і почав сприйматися як такий, що несумісний із християнською моральною традицією. Його дедалі частіше розуміли як систему, у якій панують інстинкти хижої наживи та споживацька етика. Тому англосаксонським лібералам доводилося враховувати реалії трансформації самої капіталістичної системи та зміни її суспільного сприйняття. У цьому контексті М. Тетчер наголошує, що саме християнська етика надає процесу збагачення морального виміру, адже «нагромадження багатства — процес сам собою морально нейтральний. Щоправда, як стверджується у християнському віровченні, багатство несе із собою спокуси. Так це саме робить і бідність. У будь-якому разі навряд чи занепокоєння совістю багатих є причиною критики збагачення при капіталізмі. Як ми розпоряджаємося цим багатством — ось що має хвилювати і критиків, і нас — на благо чи на зло. Джон Веслі сказав: “Не приписуйте грошам людські вади”. А я б до “грошей” додала ще: “і капіталізму”» (Тетчер, 2008с, с. 462). У своїй промові «Я вірю» Тетчер це саме висловила так: «Але ж Христос засуджував не багатство як таке, а тільки спосіб його використання і тих, хто на нього покладав свої надії. Одне з завдань церкви якраз і полягає в тому, щоб навчити нас користуватися багатствами цього світу» (Тетчер, 2008с, с. 425).

Важливою складовою ліберального світогляду М. Тетчер був індивідуалізм — принцип, який визначав не лише її політичні переконання, а й життєву позицію, що дозволила їй піднятися на вершину політичної кар'єри в середовищі, яке того часу майже цілковито належало чоловікам. У контексті нашого дослідження особливий інтерес становить те, що індивідуалізм Маргарет Тетчер має християнське моральне підґрунтя, що на перший погляд дисонує з поширеним егоїстичним трактуванням цього поняття. М. Тетчер переконливо доводить, що її розуміння індивідуалізму несумісне з утилітарною етикою егоїзму. Однак у межах цієї частини дослідження ми не зосереджуватимемось детально на цьому питанні, оскільки погляди М. Тетчер на індивідуалізм буде розглянуто ґрунтовніше в четвертому розділі нашої роботи.

Для ширшого розуміння взаємозв'язку християнства та лібералізму в поглядах М. Тетчер слід зауважити, що релігія для неї була невід'ємною складовою всіх суспільно-політичних процесів. На її переконання, вся західна цивілізація є продуктом юдео-християнського світогляду. Ось як Тетчер висловлює цю позицію: «Тільки західна цивілізація розкрила таємницю неперервного поступу. І це завдяки тому, що лише західна цивілізація сформувала культуру, в якій індивід має значення, суспільство, в якому приватна власність у безпеці, і політичну систему, яка забезпечує мирне співіснування широкого розмаїття суперечливих поглядів та інтересів. Моральна основа цієї системи – юдео-християнський світогляд» (Тетчер, 2008b, с. 728).

Найбільш показовим у християнській позиції М. Тетчер є те, що, будучи практикуючим політиком, вона сприймала істину як засадничий принцип своєї діяльності. Подібно до лорда Актона, Тетчер вважала правду найвищим сенсом політики, а праведність — найважливішою чеснотою політика: «У політиці чесність, по суті, полягає в переконаності, що владу можна здобути тільки спираючись на правду, — тільки тоді вона варта того, щоб її здобувати. Чесність полягає в несхитній вірі, що ви маєте бути праведним» (Тетчер, 2008b,

с. 725). Такий підхід набуває особливої ваги, якщо врахувати, що йдеться не про теоретика-ідеаліста, а про державного діяча, який діяв у реальній політичній практиці — сфері, що традиційно має репутацію позбавленої моральних принципів. У цьому сенсі позиція М. Тетчер різко контрастує з сучасним «консервативним» популізмом, виразником якого є Д. Трамп, риторика якого істотно змінила політичний дискурс, усунувши з нього поняття правди та підмінивши його кон'юнктурною риторикою.

Отож, підсумовуючи християнську складову англосаксонської ліберальної теорії ХХ століття, слід насамперед зазначити, що, на думку самих лібералів, лібералізм та ліберально-демократична система перебували у кризовому становищі. Це діагностували й намагалися ідейно протистояти цьому Ф. Гаєк та І. Крістол, а М. Тетчер прагнула змінити ситуацію на політичному рівні, проводячи консервативний курс, спрямований на відновлення ліберальних ідеалів у британській політиці. Фактично всі троє тримали оборону з двох флангів — економічного та культурного. Соціалізм у різних своїх ідеологічних варіаціях і проявах розпочав активний наступ на християнські моральні основи культури та сутність капіталістичної системи. У своїй апології християнських засад індивідуальної свободи — а ширше, ліберальної системи — ці автори відстоювали ті самі принципи, що й ліберали ХІХ століття. Тобто індивідуальна свобода неможлива без моралі, а мораль — без християнської релігії, тому соціальна користь християнства є беззаперечною. Відтак для збереження ліберальної системи необхідний сильний релігійний вплив.

Однак саме в цьому пункті ліберальна теорія наштовкується на глухий кут: лібералізм залежить від релігії, тоді як релігія є незалежною від лібералізму. Якщо релігія як культуротворчий чинник занепадає, як це сталося у ХХ столітті (і триває дотепер), то лібералізм, згідно з власними постулатами, не може реанімувати її політичними засобами. Жоден із ліберальних теоретиків ХХ століття не мав переконливої відповіді на цей виклик.

Ф. Гаск убачав розв'язання проблеми у поширенні раціональних аргументів на користь християнської моралі, які б схилили мислячих людей до старого розуміння свободи — у межах моральних зобов'язань. І. Крістол наполягав, що ліберальне суспільство завжди спиралося на внутрішню самоцензуру, тобто механізми самозахисту від морального розкладу, який загрожує втраті свободи, і закликав повернутися до цієї практики. М. Тетчер була живим втіленням англосаксонських ліберальних принципів у великій політиці та спрямувала свою енергію на їх відродження в рідному для них британському контексті.

Однак ні раціональні аргументи, ні ліберальна самоцензура, ні політичні реформи, як показав час, не мали довготривалого ефекту. Вони виявилися безсилими перед секуляризацією західних суспільств і похідними від неї явищами — матеріалістичним світоглядом, утилітарною етикою, соціалістичною мораллю та загальним нігілізмом, тобто всім тим, що, згідно з англосаксонською ліберальною традицією, знищує ліберально-демократичну систему зсередини. Адже, як самі ліберали зазначали, ніщо, окрім релігії, не здатне протистояти деструктивним імпульсам людської природи.

Та попри цей фаталізм, спричинений нездатністю ліберальної теорії відродити релігію, від якої залежить сама ліберальна система, це не знецінює значущості самого дискурсу. Поки ідея жива хоча б у теоретичному вимірі — доти зберігається надія на її відродження. Тож коротко підсумуємо інші найважливіші аспекти християнської апології, представлені у творчості провідних лібералів ХХ століття.

І. Крістол переосмислює ліберальну теорію минулого, звертаючи увагу на доктринальні хиби класиків. Він убачав їх у тому, що Дж. Лок і А. Сміт не надали належного значення моральним підвалинам капіталізму. Його консервативна реакція та акцент на впливі християнства на культуру були спробою заповнити ці прогалини. Крім того, надзвичайно важливим є те, що Крістол наголошував на згубному впливі нігілізму не лише на культуру, а й на економічну складову ліберально-демократичної системи, тобто на капіталізм,

який, на його переконання, уже не можна було назвати найсправедливішим економічним ладом, як це робили класичні ліберали.

У ліберальній теорії Ф. Гаєка, в аспекті її християнської складової, увага зосереджена на феномені конструктивістського раціоналізму, через призму якого мислитель пояснює занепад християнської моралі. Під цим терміном Гаєк розумів домінуючу інтелектуальну тенденцію, яка породила штучну моральну систему — так звану соціалістичну мораль, створену на заміну християнській. На противагу цьому Гаєк захищає традиційну християнську мораль, у якій убачає фундамент ліберально-демократичної системи. Він наголошує, що хоча неможливо повністю раціонально пояснити, як саме дотримання християнських моральних приписів протягом віків сприяло прогресу, однак це історичний факт: саме спонтанні дії вільних людей, які робили свідомий моральний вибір, сформували ліберальний світопорядок з усіма його благами.

У консервативних поглядах М. Тетчер відображено ліберальні принципи, що спиралися на її глибоку особисту віру. Ми вже звертали увагу на її апологію соціальної користі християнської релігії, тож зазначимо інші важливі аспекти її позиції: захист капіталізму та індивідуалізму як християнських феноменів — на противагу спотвореному нігілізмом тлумаченню цих понять. Крім того, важливо, що Тетчер, як політик і людина віри, вважала життя відповідно до Євангелія єдиною правильним, а правду — наріжним принципом політичної діяльності.

Висновки до другого розділу

Проведений герменевтичний аналіз християнських ідей у творах класичних представників англосаксонської традиції лібералізму від XVII до XX століття дозволив сформувати цілісне уявлення про головну християнську ідейну складову безпосередньо в ліберальній теорії.

Насамперед ліберальна ідеологія формується в межах богословського дискурсу, у якому Дж. Лок продовжує християнську політичну традицію тираноборства та водночас довершує її теоретико-філософське осмислення.

Центральний концепт лібералізму — індивідуальна свобода, як доводить сам Лок, є невід’ємною частиною природних прав, тобто такою, що санкціонована юдео-християнським Богом і становить основу природного права людини.

Однак при цьому Дж. Лок не акцентує уваги на важливості християнських моральних засад ліберальної системи — як, власне, і ще один видатний ліберал, теоретик вільноринкової системи, А. Сміт. Така позиція зумовлена цілковито християнським контекстом епохи, у якому перебували ці мислителі, що не вимагав від них доведення очевидних для їхніх сучасників істин. Згодом саме за це Лока та Сміта критикуватимуть їхні послідовники, зокрема лорд Актон та І. Крістол.

Щодо А. Сміта слід зауважити, що деякі дослідники його творчості відзначають виразний вплив кальвіністської соціальної етики на його теорію. Зокрема, метафора «невидимої руки» трактується як перенесення провіденціалістського християнського підходу на економічну сферу. Відповідно до цього підходу, Сміт доповнює Лока в тому сенсі, що якщо родоначальник лібералізму виводив індивідуальну свободу з божественної санкції, то засновник теорії капіталізму поширює цю санкцію на економічну свободу.

Першим, хто розпочав свідому апологію християнських засад англосаксонського лібералізму, був Е. Берк. Його дискурс і прозорливі передбачення головних загроз для ліберальної системи визначили подальший розвиток усієї ліберальної традиції в наступні століття. По-перше, Берк сформулював ідейну аргументацію соціальної користі християнської релігії в аспекті формування морального фундаменту ліберальної системи. По-друге, він визначив головного світоглядного опонента — французьких просвітників, тобто тих, кого Ф. Гаєк пізніше окреслив як представників континентальної традиції лібералізму. Саме їхні ідеї, на думку Берка, становили загрозу для релігійно-морального підґрунтя індивідуальної свободи. Отже, Е. Берк є наріжною постаттю англосаксонської ліберальної традиції. Усі подальші інтерпретації християнської ідеї в лібералізмі становлять різні варіації його

думок, адаптовані до нових історичних викликів, що надходили від лівих політичних і філософських течій, які беруть свій початок у континентальному лібералізмі французьких просвітників. Іншими словами, Б. Констан, А. де Токвіль і лорд Актон у ХІХ столітті, а Ф. Гаєк, М. Тетчер та І. Крістол у ХХ столітті розвивали й актуалізували берківські ідеї про важливість моральних основ у лібералізмі, протиставляючи їх тим самим загрозам, які ще у ХVІІІ столітті окреслив Берк. Тому доцільно коротко окреслити основні принципи, на яких ґрунтувалася його апологія християнських засад лібералізму:

- Реальність людського зла — це фактор, який необхідно враховувати для стабільного функціонування ліберальної системи. Водночас у вродженій релігійності виражається добра частина людської природи, що тяжіє до Бога.
- Гріхозна складова людської сутності, яка проявляється у формах аморальної поведінки, є руйнівною для свободи.
- Ефективно протистояти деструктивним проявам людської природи неможливо директивними засобами чи зовнішнім примусом. Державна монополія на силу здатна боротися лише з наслідками зла, тоді як усунення його джерела — гріха людського серця — можливе лише завдяки християнській релігії.
- Отже, ліберальна система потребує релігії як моральної основи та гаранта свободи.

У ХІХ столітті Б. Констан і А. де Токвіль лише посилили аргументи на користь соціальної ролі релігії, висловлені раніше Е. Берком. Занепокоєння й застереження, які формулював Берк, за їхнього часу вже стали історичною реальністю: секуляризм французького Просвітництва перетворився на панівну інтелектуальну концепцію, що, на переконання англосаксонських лібералів, становила загрозу свободі, підриваючи християнський моральний вплив.

Б. Констан, подібно до Берка, наголошує на соціальній користі християнства, адже саме з нього він виводить головний принцип лібералізму — індивідуальну свободу. Водночас він застерігає від утилітарної етики,

заснованої на вузькому егоїстичному інтересі, який несумісний із високим ідеалом свободи, що вимагає альтруїстичної любові. Констан також підкреслює, що релігійність є невід'ємною властивістю людської природи: якщо людина не поклоняється істинному Богові, вона неминуче вклонятиметься земним «богам» — уособленим у свавільних тиранах.

А. де Токвіль ще виразніше довершив берківські принципи, доводячи, що релігія, особливо протестантизм, є моральною опорою ліберальної демократії. Він поділяв християнський погляд на людину, визнаючи водночас її релігійність і гріховність. Особливу увагу Токвіль приділяв ролі свободи у формуванні моралі, наголошуючи, що справжня доброчесність можлива лише за відсутності зовнішнього примусу. У цьому контексті він стверджував, що американська демократія постала як результат морального вибору вільних людей, які під впливом релігійного чинника навчилися опановувати власні пристрасті, прагнучи передусім духовних, а вже потім матеріальних благ.

Водночас Токвіль застерігав, що якщо у ліберальній системі відбудеться зсув на користь матеріального, тобто коли земні інтереси переважатимуть над чеснотою, тоді демократичні свободи опиняться під загрозою, оскільки невгамовна гріховність людини призведе до дезорганізації соціального порядку.

У теорії Дж. Медісона, який розвивав англосаксонську ліберальну традицію в американському контексті, ключовими є дві християнські ідеї:

- визнання реальності людського зла, яке потребує системи стримувань і противаг для збереження ефективності демократичного устрою;
- підтримка релігійного плюралізму як запобіжника авторитаризму й гарантії духовної свободи.

Отже, ліберальна теорія XIX століття була переважно доповненням берківської аргументації, але мала одну суттєву відмінність. Якщо Е. Берк, захищаючи індивідуальну свободу, спирався на державну англіканську церкву, то інші ліберали вважали, що така модель породжує формалізм і номіналізм, що зрештою веде до втрати живої віри — сутнісної основи справжньої

моральності. Крім того, союз церкви й держави та відсутність релігійного плюралізму, на їхню думку, могли стати підґрунтям для авторитаризму.

У ХХ столітті англосаксонський лібералізм зазнав занепаду під тиском секуляризму та соціалізму. Його поступово витіснив соціал-лібералізм, який, за спостереженням Ф. Гаєка, походив із континентальної ліберальної традиції французького Просвітництва — тієї самої, проти якої виступав ще Е. Берк. Відтак ліберали ХХ століття продовжували справу Берка в апології християнських засад лібералізму, протистоячи тому самому світоглядному супротивникові, який тепер уже мав майже повний вплив на філософію, політику й культуру. Подібно до своїх попередників, вони відстоювали переконання, що індивідуальна свобода неможлива без моралі, а мораль — без християнської релігії, отже, соціальна користь християнства є беззаперечною. Саме тому збереження ліберальної системи потребує сильного релігійного впливу. У цьому контексті Ф. Гаєк критикував самовпевнений раціоналізм соціалістів, які прагнули замінити християнський моральний фундамент цивілізації штучно сконструйованими моральними системами.

Водночас більш переконливою — не стільки з погляду аргументації, скільки з позиції віри — стала апологетика юдео-християнських засад лібералізму та ліберальної демократії в працях І. Крістола та в політичній діяльності М. Тетчер. Обидві ці постаті належали до консервативного табору, який, відповідно до англосаксонської традиції, започаткованої ще Е. Берком, стоїть на сторожі ліберальних цінностей.

І. Крістол, спостерігаючи виснаження християнського морального капіталу, закликав до морального відродження як необхідної умови збереження ліберальної демократії. Маргарет Тетчер, у свою чергу, втілила ліберально-консервативні ідеали у практичній політиці, наголошуючи, що моральні чесноти, виховані релігією, становлять основу свободи. Значна частина їхньої аргументації була спрямована на повернення справжнього змісту девальвованим поняттям — таким як капіталізм та індивідуалізм, які в секуляризованому контексті втратили свій християнський сенс. Вони рішуче

протистояли нігілістичній формі капіталістичного суспільства, яка, на їхнє переконання, не мала нічого спільного зі справжнім капіталізмом — тим, що в епоху свого розквіту був невіддільний від християнського уявлення про справедливість і чесноту.

Та найбільшим поборником християнства серед усіх ліберальних мислителів слід вважати лорда Актона. У його теорії саме християнська ідея сумління постає головним чинником формування феномену індивідуальної свободи — центрального концепту лібералізму. Таким чином, у історико-філософській системі Актона лібералізм безпосередньо постає як ідейний продукт християнства. Саме тому лорд Актон є ключовою постаттю для нашого дослідження, адже його праці дають змогу найповніше простежити взаємозв'язок між християнством і лібералізмом. Відповідно, наступним кроком буде докладний аналіз його ідейної спадщини.

РОЗДІЛ 3

ПРАВДА ЯК РЕЛІГІЙНА ДЕТЕРМІНАНТА СВОБОДИ В ЛІБЕРАЛЬНІЙ ТЕОРІЇ ЛОРДА АКТОНА

3.1 Правда і політика

У попередньому розділі було здійснений загальний аналіз християнських ідей в англосаксонській ліберальній теорії. Як з'ясувалося, більшість теоретиків цієї ліберальної традиції мали християнську парадигму мислення, що зрештою і зумовило глибоку інкорпорацію релігійних засад в ключові концепти лібералізму.

Однак розкрити проблематику взаємозв'язку християнства та лібералізму не можливо без звернення до ще одного видатного англосаксонського мислителя для якого релігійний мотив був не побічним, а наріжним в ліберальній теорії. Йдеться про лорда Актона – британського історика та одного з основоположних мислителів англосаксонської ліберальної традиції. Це той, кого Тойнбі назвав «найвеличнішим розумом серед західних істориків Нового часу» (Актон, 2019, с. 29). Для Ф. Гаєка лорд Актон – один із чільних представників істинного лібералізму (Гаєк, 2009b, с. 19). Ба більше, він є «найвизначнішим істориком і політичним філософом доби», нарівні з А. де Токвілем (Гаєк, 2008a, с. 311). А в опрацюванні філософії шотландських авторів, англійських вігів та спадщини Е. Берка, власне того, на що спирається англосаксонський лібералізм, «ці двоє [А. де Токвіль та лорд Актон – М.Х.] досягли найбільшого успіху» (Гаєк, 2008a, с. 311). Тому лорд Актон — це не просто ліберальний мислитель, а історик ліберальної ідеї, тобто той, хто не лише глибоко розумів її суть, а й досліджував генезу цієї політичної ідеології і, що найважливіше для цього дослідження, обґрунтовував її походження з християнства. Масштаб і велич постаті Актона дозволяють спиратися на нього як на беззаперечного авторитета й знавця історії лібералізму та дають надійну опору в дослідженні християнських засад ідеології свободи.

Стрижнева ідея історико-філософської парадигми Актона — сумління, яке спонукало окремих індивідів та цілі спільноти дотримуватися християнської правди навіть ціною власного життя. Саме цей релігійний феномен відданості правді всупереч зовнішньому примусу, як переконував Актон, був визначальним чинником, що протистояв тиранії та закладав підґрунтя для релігійної, індивідуальної й політичної свободи на Заході. Тому, згідно з Актоном, лібералізм як ідеологія свободи не лише невід'ємно пов'язаний із цією релігійною традицією, а й становить її вершину в плані теоретико-методологічного осмислення та практичної реалізації. Таким чином, у теорії лорда Актона чітко простежується причинно-наслідковий зв'язок: від сумління та правди — до свободи й лібералізму. Для нього це була аксіоматична істина. Актон звертався до правди та, ширше, до морального аспекту як до визначальних політичних чинників. Відомо, що такий підхід виразно протиставлявся макіавеллізму, проте саме макіавеллізм поступово почав домінувати в політичній теорії та практиці. У ХХ столітті ця парадигма настільки утвердилася як безальтернативна аксіома, що з нею рахувалася навіть Ганна Арендт — авторитетна дослідниця та критик тоталітаризму, тобто того соціального явища, яке, власне, стало результатом макіавеллістичної моралі.

Такими словами починається есе Ганни Арендт «Правда і політика»: «Ніхто ніколи не сумнівався в тому, що правда і політика знаходяться в досить поганих відносинах, і ніхто, наскільки мені відомо, ніколи не зараховував правдивість до політичних чеснот» (Arendt, 2006, р. 227). Цим самим Ганна Арендт незаслужено оминула лорда Актона, який не просто сумнівався в твердженні, що правда і політика знаходяться в поганих відносинах, а й наполягав, що правда має бути наріжним каменем політики і що саме це є запорукою свободи, втрата якої у ХХ столітті так непокоїла видатну дослідницю авторитаризму.

Г. Арендт, здійснюючи критичну оцінку політичної сфери, виходила з емпіричної реальності, зазначаючи, що «правда і політика перебувають у поганих відносинах» (Arendt, 2006, р. 227). Цей факт фіксує деякий стандарт,

від якого відштовхуються всі критично мислячі суб'єкти в політичній практиці та теорії: «ніхто... ніколи не зараховував правдивість до політичних чеснот» (Arendt, 2006, p. 227). Іншими словами, якщо політичне середовище аморальне, то годі очікувати моральної поведінки від інших і, тим більше, вимагати її від себе. З першим твердженням позиція Актона цілком узгоджується. Проте, щодо другого у Актона була власна точка зору. Як ніхто інший із професійних істориків, він звертав увагу на моральний аспект історії. Його підхід, на перший погляд, може здатися надмірно гіперболізованим, зокрема через акцент на таких аспектах, як «щирість». Він серйозно критикував за відсутність цієї чесноти навіть своїх однодумців із попередніх епох. Таким чином, те, що з точки зору макіавеллістських і сучасних політичних норм вважається проявом політичної мудрості, для Актона було серйозним пороком. Не буде перебільшенням сказати, що для Актона історія – це хронологія людського гріха. В той самий час така похмура реальність не була здатна кинути тінь на його ідеал, який, навпаки, був тим «променем», до якого зобов'язана тягнутися кожна людська істота, особливо та, яка наділена владою, від рішень якої залежить доля мільйонів і хід світової історії. Царина політики дійсно аморальна, та це ніяким чином не спростовує важливості правди, навпаки – саме там, де спокуса владою найвища, необхідний непорушний моральний стандарт для обмеження зловживань. Бо інакше – це необмежена влада, яка розбещує абсолютно (Acton, 1949, p. xi). Саме за цією цитатою про абсолютну владу широкий загал знає про Актона. Однак мало хто звертає увагу на те, що філософ вважав саме християнство запобіжником від розбещення владою. Зрештою, перша частина цього афоризму якраз доводить тверезий реалізм Актона, коли він визнає, що «всяка влада розбещує» (Acton, 1949, p. xi). Водночас «ідеал-правда» саме і є для того, аби розбещення не стало абсолютним. Тому політичний ідеал «правди» важливий, у першу чергу, як взірєць, невпинне прагнення до якого запобігає деградації. Актон з цього приводу зазначає таке: «Ідеали в політиці ніколи не бувають реалізованими, але досягнення їх визначає історію» (Актон, 2019, с. 540). Ця ідея нагадує

концепцію, згідно з якою: якщо суб'єкт не прогресує, він регресує, тобто не існує статичності, а те, що вважається нею, є насправді від'ємною динамікою. Тобто навіть за умови повної недосяжності ідеал не слід автоматично відносити до розряду утопій.

При уважному вивченні спадщини лорда Актона стає очевидним нетипове поєднання похмурого погляду на дійсність, у якій превалює людська ницість, із беззастережною відданістю ідеалу. Цей підхід значною мірою перегукується з характером біблійного тексту, який був фундаментом його філософських міркувань.

Видається очевидним, що Біблія як релігійний твір є виразно реалістичною. Вона не прикрашає характер своїх головних героїв і загалом зміст своїх оповідань. Гріховність біблійних персонажів жодним чином не ставить під сумнів ідеал, оскільки він незалежний від волі людини. Навіть у часи повної деградації й занепаду, як у дні Ноя, ідеал незмінний, і саме він судить людство, яке знехтувало ним. Подібний ідеалістичний мотив на тлі переважно похмурої дійсності простежується й у творчості Актона. Такі переконання в наш час часто класифікують як наївні або утопічні. Однак, погодьтеся, абсурдно підозрювати в наївності одного з найвидатніших інтелектуалів свого часу. Так само недоречно припускати, що особа, яка протистояла лівій соціалістичній утопії через її очевидний конфлікт із реальністю, могла б стати творцем альтернативної утопії. Тим більше, він належав до старої англійської ліберальної школи, непримиренної до всякого роду соціальної інженерії.

Про погляди лорда Актона доцільніше говорити як про такі, що належать іншій епосі, ніж оцінювати їх у категоріях сучасності. Він був людиною часу, коли слово «істина» ще зберігало свій сенс і цінність (Himmelfarb, 1962, с. 40). Хоча ще за життя Актона Ф. Ніцше проголосив «смерть істини» через «смерть Бога», однак це було лише початком світоглядного зсуву, який охопив обмежене коло інтелектуалів, тоді як широкі маси все ще мислили у категоріях християнської традиції. В той час Бог слугував універсальним стандартом

істинності. Людина знала, що щось істинне, тільки тому, що так вважає Бог. Християнство виступало в якості метанаративу, який пояснював усе, і лорд Актон, як ревний католик, не мислив поза ним (Актон, 2019, с. 33). Він був вихований у католицькій релігійній традиції і залишався їй вірним до кінця свого життя (Актон, 2019, с. 33).

Важливо зазначити, що віра Актона не завадила інтелектуальній чесності мислителя. Загострене почуття справедливості та безоглядна відданість християнській, а не деномінаційній істині, підштовхували його до сміливого осуду католицької доктрини, коли та сходила на манівці; так, під час I Ватиканського собору Актон став справжнім бунтарем проти понтифіка, виступивши з критикою догмату про непомильність папи (Актон, 2019, с. 42). Актон не терпів нічого з того, що руйнувало об'єкт його любові. Він любив церкву, тому гостро реагував на її зловживання владою. Він любив лібералізм, тому не міг терпіти доктринальних хиб родоначальника ідеології свободи Дж. Лока та сумнівної політичної практики «партії свободи» вігів (Актон, 2019, с. 333). Власне, ось як про це висловився сам Актон: «Партія навчає нас, що опозиція священна. Вона навчає, що людина, якщо вона чесна, має бути готова чинити опір своїй країні, своїй Церкві, своєму роду і, на підставі того самого принципу, своїй партії... Вона зберігає вірність партії, тільки постійно чинячи опір їй. Вона дуже гостро відчуває її вади» (Актон, 2019, с. 342–343).

Така принциповість Актона пояснюється тим, що він не був номінальним християнином. Для нього віра була не просто маркером його ідентичності, а насамперед, світоглядом та сенсом життя. Він вірив, що християнство володіє єдиним і непомильним стандартом абсолютної істини, який знаходить своє відображення не лише в релігійному тексті, але й викарбуваний у людських серцях. Можна ствердити, що для лорда Актона це «голос Господа» всередині людського ества, який є джерелом істини, що провадить людину до свободи (Актон, 2019, с. 346). Концепт «сумління і свободи» займає центральне місце не лише в теорії Актона, але й у всій ліберальній теорії загалом. Для Актона це був безсумнівний науковий факт, який підкреслює ключову роль цього аспекту у

формуванні ліберальної думки (Актон, 2019, с. 346). Відправною точкою історичного прогресу до свободи Актон вважав не античність, а слова Христа: «Тож віддайте кесареви кесарю, а Богові – Боже» (Матвія 22:21) (Біблія, 2003, с. 916). Актон інтерпретує їх наступним чином: «Ці слова, вимовлені під час його останнього перебування в Храмі, за три дні до смерті, надали світській владі – під захистом сумління – священності, якої вона ніколи не мала, й меж, яких вона ніколи не визнавала; крім того, ці слова були запереченням абсолютизму та ознаменуванням свободи» (Актон, 2019, с. 223). На переконання Актона, саме захищена Богом царина сумління звільнила людину від тиранії, адже Ісус окреслив чіткі межі компетенції світської влади, які їй не дозволено перетинати. Істина, на яку вказує людське сумління, стоїть вище людських законів, звичаїв та директив влади, тобто ніщо з перерахованого, якщо воно суперечить істині, не потребує виконання.

Приклад такої відданості сумлінню, яку відстоював Актон, був показаний ще першими учнями Ісуса Христа: апостоли Петро та Іван, почувши заборону проповідувати Христа з боку релігійної юдейської еліти, відповіли такими словами: «...Розсудіть, чи це справедливе було б перед Богом, щоб слухатись вас більше, як Бога? Бо не можемо ми не казати про те, що ми бачили і чули» (Дії 4:19–20) (Біблія, 2003, с. 1020). Сміливість апостолів дивувала обвинувачувачів, оскільки це була позиція вільних людей. Ця свобода була дарована Ісусом Христом, який пообіцяв свободу всім, хто пізнає його істину. «Пізнаєте правду, – а правда вас вільними зробить» (Івана 8:32) (Біблія, 2003, с. 1000). Лорд Актон серйозно ставився до цих слів Христа і присвятив своє життя їх підтвердженню. Він доводив, що сенс історії зводиться до Провидіння, яке дарує людству свободу (Актон, 2019, с. 308).

Цей стислий опис Актової теорії викликає щонайменше подив і нерозуміння того, як подібне може претендувати на роль наукового. Однак детальне вивчення текстів Актона не позбавляє цього відчуття. Ба більше, подив зростатиме з кожним наступним зануренням у його ідеї, а з ним зростатиме й нерозуміння сенсу багатьох ключових концептів, які в сучасному

світі, особливо в наукових колах, втратили будь-яке значення. Наприклад, Актон не особливо вдається до пояснення того, як він розуміє поняття сумління, як воно пов'язане з правдою і, що найголовніше, як те й інше звільняє людину і соціальні структури від тиранії. Його пояснення, на перший погляд, є побіжним і читається між рядків. Можна припустити, що неухважність лорда Актона до деяких дефініцій, які складають основу його вчення, зумовлена його християнським світоглядом, для якого вони були самоочевидними. Він був невіддільний від християнського та ліберального духу вікторіанської епохи. Його промови й тексти були адресовані представникам культури, для яких ключові християнські концепти не потребували додаткових пояснень. Але для нас, представників секулярної доби, його ідеї не завжди зрозумілі, вони можуть здатися занадто релігійно ангажованими з видимими прогалинами в інтерпретації ключових концептів. Тому, аби краще зрозуміти Актона, необхідно зануритися в контекст християнських ідей. Слід зрозуміти, що таке сумління, як воно пов'язане з правдою і як, врешті-решт, правда дарує свободу. Це спроба заповнити уявні, для людей ХХІ століття, прогалини в теорії лорда Актона.

Але перед цим слід зауважити, що найкращим натяком на те, що Актон мав рацію, є те, що в наш час означено «епохою постправди». Існуючі дослідження на цю тему, зокрема Пітера Померанцева, доводять пряму кореляцію між постмодерним запереченням істини та зростанням авторитарних тенденцій. Брехня виступає одним із ключових інструментів автократичних режимів, спрямованих на поневолення народів (Pomerantsev & Weiss, 2014, pp. 34–35). Особливо показовим є приклад сучасної Російської Федерації, де апологетика брехні становить ідейну основу політичного режиму, що використовує розгалужений пропагандистський апарат для підриву свободи та незалежності інших народів (Померанцев, 2020, с. 161). Для українського суспільства, яке перебуває в активній фазі боротьби за власну державність, ця обставина набуває особливої ваги: національний досвід виразно демонструє небезпеку брехні, коли вона стає визначальним чинником політичних практик.

Тому важливо знаходити засоби для формування екзистенційної цінності, яка буде долати парадигму постправди і формувати світогляд, який базуватиметься на справжніх цінностях (див. Петрушкевич, 2023) Окрім цього, теорія Актона має сенсотворчий потенціал для української національно-визвольної боротьби. Тим більше, що в схожому контексті Ф. Гаск у повоєнній Європі бачив саме лорда Актона тією масштабною фігурою, довкола цінностей та ідей якої мали б об'єднатися інтелектуали для відновлення зруйнованих цивілізаційних підвалин (Науек, 1992, pp. 255–254).

3.2 Сумління і правда

Концепцію лорда Актона складно інтерпретувати поза християнським смисловим контекстом. Цей аспект уже був окреслений у попередньому підрозділі, однак він потребує повторного наголосу, оскільки саме він зумовлює необхідність поглибленого аналізу традиційного богословського вчення. Актон мислив у межах християнської світоглядної парадигми, не виходячи за рамки ортодоксії. Як інтелектуал, він користувався звичними християнськими категоріями, які для релігійної свідомості були самоочевидними й не вимагали додаткових пояснень. Для секулярної доби, однак, понятійно-категоріальний апарат його концепції постає значною мірою незрозумілим. Тому для адекватного розуміння теорії Актона необхідно звернутися до ширшої християнської традиції, щоб з'ясувати зміст таких понять, як «сумління» та «правда», а також простежити взаємозв'язок між ними.

Насамперед ми апелюватимемо до постаті Святого Августина — видатного мислителя, авторитетного для всіх основних напрямів християнства, який не потребує окремого представлення чи додаткового пояснення причин нашого звернення до нього.

Доцільно пояснити вибір К. С. Льюїса, Г. К. Честертона та Ф. Шеффера для розгляду теологічних аспектів концепції лорда Актона, оскільки ці мислителі належали до пізнішої епохи. Причина полягає в їхній світоглядній

близькості до того різновиду лібералізму, який репрезентував лорд Актон. Погляди К. С. Льюїса та Г. К. Честертон значною мірою формувалися в контексті британської ліберальної культури; вони ще застали період, коли, за словами Ф. Гаєка, «майже всі англійці були лібералами» (Гаєк, 2022а, с.182).

Відомо, що Г. К. Честертон відкрито ідентифікував себе з ліберальною традицією. У К. С. Льюїса подібних декларацій не зафіксовано, однак у його богословських працях простежується вплив ідей англосаксонського лібералізму. Це дозволяє розглядати Льюїса й Честертон як християнських мислителів, чії богословські позиції конкретизують ті аспекти вчення, яким лорд Актон як політичний мислитель приділяв обмежену увагу.

Ф. Шеффер менш відомий у сучасному інтелектуальному просторі, проте у 1970–1980-х роках був впливовим у середовищі американських протестантів. Його праці суттєво вплинули на консервативні кола та сприяли активізації політичної участі євангельських християн. Він був частиною широкого консервативного руху, що здійснив неоконсервативний поворот в американській політиці. Як зазначалося у другому розділі, саме неоконсерватори найбільш послідовно репрезентували ідеї англосаксонського лібералізму в ХХ столітті. У цьому сенсі можна констатувати ідейну спорідненість між лордом Актоном та Ф. Шеффером, що дає підстави враховувати богословські підходи останнього як доповнення до концепції Актона.

Святий Августин розумів сумління як божественне знання про добро і зло всередині людського ества, яке судить хибні й заохочує хороші вчинки (Augustine, 2015, р. 706). Ж. Кальвін дає тотожне формулювання: «Совість відрізняє добро від зла і тим самим відповідає божественному судженню...» (Calvin, 1845, с. 164). Така інтерпретація спирається на такий біблійний текст: «Бо коли погани, що не мають Закону, з природи чинять законне, вони, не мавши Закону, самі собі Закон, що виявляють діло Закону, написане в серцях своїх, як свідчить їм сумління та їхні думки, що то осуджують, то виправдовують одна одну, дня, коли Бог, згідно з моїм благовістям, буде судити

таємні речі людей через Ісуса Христа» (До Римлян 2:14–16) (Біблія, 2003, с. 1053).

Тож християнська традиція тлумачить це внутрішнє розрізнення не як накопичене знання й досвід, а радше в значенні довільного, прямого судження, незалежного від ставлення чи позиції самої людини. До слова, часто особистий інтерес підштовхує до певної прагматичної, раціональної, вигідної дії, проте на заваді стає відчуття того, що ти рухаєшся в хибному напрямку. Тобто це універсальний верховний арбітр людської моралі. Хоч ці судження незалежні від волі та інтелекту, це не означає пасивної ролі людини. Навпаки, саме їй належить здійснити активний вибір — у цьому, власне, і полягає сутність християнського розуміння свободи волі. Біблія дає людині можливість обрати зло, власне право на гріх, але з конкретними застереженнями щодо такого вибору: «Сьогодні взяв я за свідків проти вас небо й землю, життя та смерть дав я перед вами, благословення та прокляття. І ти вибери життя, щоб жив ти та насіння твоє...» (Повторення Закону 30:19) (Біблія, 2003, с. 206). Бог, даючи через Мойсея Закон для свого народу, запропонував дві альтернативи з їх детальним описом. У зв'язку з цим К. С. Льюїс слушно зауважує, що з усіх законів, які діють на людину, тільки внутрішній моральний закон людина має право порушувати за своїм вибором (Lewis, 1960, p. 4).

В англійській мові слово «сумління» (*conscience*) має значення усвідомленого морального вибору, що передбачає те, що людина розуміє значення і цінність чеснот. «Совість (*conscience*) і усвідомлений (*conscious*) походять від одного й того ж латинського кореня — префікса *com* (“з”, “разом”, “спільно”) та дієслова *scire* (“знати”), а поєднання *conscire* означає “усвідомлювати провину” — і обидва ставляться до стану усвідомленості: перше — моральної усвідомленості, а друге — фізичної чи розумової...» (Merriam-Webster). Таке тлумачення совісті більшою мірою відповідає духу християнського вчення, адже внутрішній моральний голос вказує лише напрямок без конкретних пояснень. Якщо для язичницької культури цього було достатньо, то християнство висуває набагато серйозніші вимоги. У цитаті

апостола Павла (До Римлян 2:14–16), яка вже наводилася вище, йдеться про язичників, які розумом не були знайомі з євангельською істиною, але внутрішній імпульс совісті спрямовував їхні вчинки відповідно до Вищого Закону. Проте християнство наполягає на тому, щоб цей внутрішній імпульс був декодований. Апостол Павло, наставляючи молодого учня Тимофія, говорить, щоб його внутрішня людина жила в згоді з вченням Христовим: «Уважай на самого себе та на науку, тримайся цього. Бо чинячи так, ти спасеш і самого себе, і тих, хто тебе слухає!» (1 Тимофію 4:16) (Біблія, 2003, с. 1108). Християнин повинен співставляти моральне веління совісті з євангельським вченням, справжнє значення якого може бути відкрите лише через Духа Святого.

Актон, як і вся християнська традиція, розумів совість як «голос Господа», який відкриває людині моральний закон, що відповідає християнській етичній системі (Актон, 2019, с. 346). Це безсторонній суддя індивідуальних вчинків і непорушний стандарт історії та політики. «У судженнях про людей, події і факти етика повинна йти попереду догми, політики і національності» (Актон, 2019, с. 99).

«Голос Господа» у Актона еквівалентний християнському поняттю істини як сутнісної характеристики Бога. «Християнська істина – це істина, яка властива буттю, тобто тому, що існує, і, в кінцевому рахунку, відноситься до Бога...» (Schaeffer, 1982, р. 157). Лорд Актон називає цю істину вищою, вічною формою закону, що зійшов з небес, тому вона знаходиться над національним правом і традиціями окремих держав (Актон, 2019, с. 338).

Оскільки сумління невіддільне від істини як у християнській традиції, так і в концепції лорда Актона, вкрай необхідно зробити коротке лексикологічне зауваження щодо біблійного розуміння істини: «Поняття істини виражається в давньоєврейській мові головно за допомогою слова *amen*, яке в одних контекстах має значення “істина” — те, що протилежне брехні або неправді; в інших контекстах означає “надійність”, “довіра”, “вірність”. У давньогрецькій основні слова для позначення поняття істини — це іменники *aletheia*, *aletheious*,

alethinos. Їх значення варіюються у досить широких межах: істинне — на відміну від помилкового; правдиве і чесне — на відміну від нечесного і прихованого; відкритість і чесність — на відміну від обману і лицемірства; справжнє — на відміну від підробки; реальне — на відміну від ілюзорного; незмінна цінність — на відміну від тимчасової, минущої; дійсна реальність — на відміну від символу цієї реальності; реальний предмет — на відміну від звичайної копії або моделі реального предмета» (Гудінг & Леннокс, 2006, с. 286–287).

Після лексикологічного пояснення біблійного поняття істини знову повернемося до взаємозв'язку вчення Актона з ширшою християнською традицією. І головним чином зупинимося на тому факті, що Актонове розуміння істини як вищого морального закону Божого поділяли ортодоксальні християнські мислителі ХХ століття. У К.С. Льюїса вища істина виражається через «закон людської природи», під яким він розуміє існування певного стандарту, до якого постійно апелюють люди в процесі соціальної взаємодії (Lewis, 1960, р. 4). Ось як цю ідею висловив інший християнський мислитель, Ф. Шеффер: «...Людина є моральним творінням, створеним за образом Творця; у всесвіті діє закон, і коли він порушується, це вказує на те, що людина винна... Володіти справжньою “моральністю” без морального абсолюту ще нікому не вдавалося. При відсутності морального абсолюту людина або віддається гедонізму (роблячи те, що подобається лише їй), або покладається на суспільний договір у тій чи іншій формі (що корисно для суспільства в цілому, те і є правильним)... Без абсолюту моральність перестає існувати, і гуманістично мисляча людина, яка взяла за відправну точку саму себе, не знаходить необхідного абсолюту. Але є біблійний Бог, і, відповідно, існує справжня моральність. У рамках цієї моральності я можу цілком осмислено стверджувати, що таке діяння – добро, а таке – зло» (Schaeffer, 1982, pp. 115–117). А ось як сам Актон висловлювався про вищий моральний закон, який він розглядав як сутнісну характеристику Бога: «це те, чому ми повинні коритися, підпорядковуючи йому всю державну владу і пожертвувавши всіма земними

інтересами, – це незмінний закон, досконалий і вічний, як сам Господь, закон, що походить від його природи і панує на небесах, на землі й над усіма народами» (Актон, 2019, с. 153–154). Таким чином, Актон розумів, що сумління всіх людей підпорядковується силі одного морального закону, який «є заданою нормою, однаковою та незмінною, визнаною всіма» (Brinton, 1919, р. 92).

Іншими словами, Вищий Закон походить від «особистісного Бога». На цьому слід особливо наголосити. Справа в тому, що в юдаїзмі та християнстві Бог не є абстрактною ідеєю чи безособовою силою — Він постає як особистість, яка вступає у стосунок із людиною. Зустрівшись із Мойсеєм, Бог називає Себе Сущим, тобто, іншими словами, «Існуючим Богом». Це підкреслює виокремлення Реального Бога серед язичницької культури уявних богів. Тобто Бог Авраама, Ісака і Якова — реальний Бог, як і вся створена Ним реальність. Тому, на переконання Шеффера, вся істина, яка походить від Нього, — не ефемерна інтелектуальна фантазія, а вираження сутності, характеру, інтелекту Бога Сущого: «Довкола нас багато “духовності”, яка пов’язує себе зі словом “бог” або ідеєю бога; однак не про такий вид духовності йдеться. Біблійна істина і духовність ніяк не пов’язані зі словом “бог” чи ідеєю бога. Ця істина і ця духовність мають стосунок до Того, Чие ім’я Сущий, а це, визнайте, зовсім інше вчення» (Schaeffer, 1982, р. 158).

Цього Бога можна любити і пізнавати: «Виходить, природа Бога Сущого така, що Його можна любити, а моя природа така, що я здатен любити. Ось чому перша заповідь Христа, або, якщо хочете, основна ціль людського життя, не має нічого спільного з абсурдом» (Schaeffer, 1982, pp. 159–160).

Пізнання істини – найголовніша християнська заповідь. Коли в Ісуса запитали, котра заповідь найважливіша, Він відповів: «Люби Господа Бога свого всім серцем своїм, і всією душею своєю, і всією своєю думкою» (Матвія 22:37) (Біблія, 2003, с. 916). Тут йдеться не лише про сентимент, хоч він, безумовно, важливий, але в більшій мірі про активний процес пізнання об’єкта любові. Доречно згадати, що Е. Фромм розглядає любов як форму знання, пояснюючи це тим, що коли ми когось любимо, то прагнемо подолати власне

відчуження через пізнання цієї людини та єднання з нею (Фромм, 2017, с. 59). Інтерпретація цього світського інтелектуала цілком узгоджується з новозавітним текстом, у якому можна знайти численні згадки про те, що центральним аспектом християнської релігії є саме пізнання Ісуса Христа. Перелічимо деякі з них, оскільки докладний аналіз їхнього змісту відволік би від предмета дослідження: 2 Петра 1:2– 8; 2 Петра 2:3; 2 Петра 3:8; До Тита 1:1; До Римлян 1:28; До Єфесян 3:17– 18; 1 Івана 2:5. Як бачимо, у християнстві любов до Бога значною мірою ототожнюється з пізнанням. Це пізнання охоплює не лише самого особистісного Бога, але й усю реальність, як матеріальну, так і нематеріальну, створену Ним. Усе це об'єднується в понятті правди, оскільки сам Бог називає себе правдою. Ісус промовив: «Я дорога, і правда, і життя. До Отця не приходять ніхто, якщо не через Мене» (Івана 14:6) (Біблія, 2003, с. 1007). В іншому місці Ісус закликає своїх послідовників понад усе шукати правди, що, як ми бачимо, є синонімом богошукування: «Шукайте ж найперш Царства Божого й правди Його, а все це вам додасться» (Матвія 6:33) (Біблія, 2003, с. 895).

Отож, головна християнська заповідь любові до Бога невіддільна від пізнання та покори істині, яка є сутнісним виявом Божої природи. Служіння Богові рівнозначне служінню істині, але водночас це означає, що істині неможливо служити без любові, адже «Бог є любов». Іншими словами, оскільки істина і любов становлять невід'ємні характеристики Бога, вони не можуть існувати одна без одної. Цей аспект є надзвичайно важливим для розуміння концепції лорда Актона. Адже безкомпромісне слідування істині через «Голос сумління» становить осердя Актонової ліберальної теорії, тоді як для більшості сучасних людей це видається релігійним фанатизмом, що асоціюється з насильством, а не з любов'ю. Водночас для самого Актона християнська принциповість і самозречення ні в якому разі не були тотожні фанатизму, оскільки істина як сутнісна характеристика святого Бога не може спонукати людину до беззаконня, насильства чи жорстокості. Той, хто нібито в ім'я Бога порушував закони справедливості та милосердя, для Актона був злочинцем

(Актон, 2019, с. 530). Як історик, він ретельно фіксував подібні прецеденти та давав їм моральну оцінку. Прикметно, що під його критику потрапляли як католики, так і протестанти — дві основні західнохристиянські традиції. Водночас Актон високо оцінював тих християн, які, захищаючись — навіть зі зброєю в руках — від беззаконного свавілля, не переступали меж справедливості й милосердя та не вдавалися до безрозсудної жорстокості. Йшлося про тих, кому вдавалося зберігати складний баланс між істиною та любов'ю, якого грішна людська природа могла досягти лише з великими труднощами й виключно завдяки Божій благодаті. Саме на цій проблематиці доцільно наголосити детальніше у ширшому богословському контексті.

Тож слід зауважити, що любов — це не лише те, завдяки чому людина пізнає Бога, але й обов'язковий і основний елемент взаємодії з іншими людьми. Тому правда, джерелом якої є Бог, повинна, на рівні людських взаємин, проголошуватися в атмосфері любові.

Цю думку можна також донести через взаємозалежність чеснот. Річ у тому, що в християнстві кожна чеснота залежить від інших. Правда не є винятком. Вона, як уже неодноразово зазначалося, є характеристикою Бога, а тому невід'ємна від інших складових Його сутності, насамперед основної — любові. Без любові правда має потенціал стати тиранічною, жорстокою, зверхньою, а з любов'ю — доброю, милосердною, лагідною, терпеливою, стриманою.

Тому в Євангелії чесноти правдивості й любові нерозлучні; бути правдомовними в любові — до цього спонукає християн апостол Павло (Біблія, 2003, с. 1093). Позбавте правду любові — і вона одразу стає стрижневою ідеєю релігійного фундаменталізму, інквізиції, самоправедної зверхності. Зрештою, така правда стає тим, чим людина догоджає не Богові, а власній гордині та дияволу.

Як бачимо, християнська ортодоксія та підхід лорда Актона до розуміння вірності істині жодним чином не сумісні з релігійним фанатизмом. Тим не менше, це вчення є радикальним у моральному сенсі, адже воно вимагає від

послідовників цілковитої відданості істині та безкорисності. Саме на безкорисності та відданості необхідно окремо зупинитися як на вкрай важливих аспектах у розумінні сумління та істини. До слова, лорд Актон наголошував, що сумління провадить людину передусім до свободи, а не до щастя. Свобода часто несумісна з щастям, оскільки передбачає боротьбу, жертву та страждання. Ось як сам Актон висловив цю ідею: «Якщо щастя — мета суспільства, тоді свобода зайва. Вона не робить людей щасливими. Свобода належить до іншого світу. Це сфера обов'язку, а не прав. Страждання й жертви заради мети, яка перебуває за межами цього життя. Якщо немає мети, то немає задля чого жертвувати» (Актон, 2019, с. 303).

Щоб краще зрозуміти, що саме мав на увазі Актон, нам, представникам секулярної доби, варто співвіднести нині панівні ідеологічні тренди з традиційним християнським поглядом, який він репрезентував. Для цього бажано звернутися до мислителя, який, з одного боку, поділяв «старомодну» християнську позицію Актона, а з іншого — жив у атмосфері секулярного світу й розумів її глибинну суть. Такою фігурою безперечно був видатний християнський мислитель першої половини ХХ століття К. С. Льюїс. Його логіка мислення органічно доповнює лорда Актона — вже в час, коли те, чого остерігався Актон, стало історичною дійсністю.

Як відомо, секулярна культура з підозрою і навіть ворожістю сприймає претензії християнства на універсальну істинність, розглядаючи їх як джерело нетерпимості. На зміну християнському світогляду прийшов релятивізм, що знецінив саму ідею істини як універсальної категорії. У межах цієї парадигми нічого не існує поза людським досвідом, тобто суб'єктивним світосприйняттям, включно з істиною, що тлумачиться як те, що приносить максимальну насолоду. К. С. Льюїс відтворює логіку релятивістського підходу у словах: «Мені все одно, як влаштований світоустрій. Я хочу правильно і щасливо жити й виберу не те, що вірно, а те, що корисно» (Lewis, 1970, p. 312). К. С. Льюїс був щиро здивований тим, що його сучасники не цікавилися правдою самою по собі. Адже утилітарний підхід зводить істину до принципу корисності: якщо

вона гарантує безтурботне і щасливе життя, тоді заслуговує на увагу; якщо ж ні — то втрачає значення. Далі Льюїс розвиває думку так: «Чесно кажучи, мені такий погляд зрозуміти складно. Людина саме цим і відрізняється від тварини, що їй хочеться знати не заради користі, а просто заради знання. Коли ж їй цього не хочеться, вона, по суті, нижча за людину» (Lewis, 1970, p. 108). Ту ж саму логіку Льюїс переносить у християнський контекст: «Мабуть, ви надто часто чули від дурних проповідників, що християнство все владнає, і забули, що воно — не патентована таблетка. Християнське віровчення повідомляє нам деякі факти, і якщо вони невірні, жодна чесна людина не має права їм вірити, якими б корисними вони не були; а якщо вірні, кожна чесна людина зобов'язана вірити в них, навіть якщо користі від них жодної» (Lewis, 1970, p. 108). Таким чином, апологет закликає читача не бути поверховим і байдужим до пошуку істини, а зрештою з'ясувати, чи обґрунтована християнська претензія на універсальну істинність: «І кожна людина просто зобов'язана з'ясувати, як усе є насправді, а потім — або всіма силами викривати злочинну брехню, або всією душею, думками і серцем віддатися істині» (Lewis, 1970, p. 108). Тобто самого пізнання правди замало. Необхідна добровільна, повна, безкомпромісна відданість правді. К. Льюїс зазначає, що одного разу пізнавши істину, немає іншого шляху, окрім як повністю віддатися їй (Lewis, 1970, p. 108). Це співзвучно з пасіонарним виміром концепції лорда Актона, коли поклик сумління вів на шлях боротьби, страждань і навіть смерті, однак не зупиняв багатьох християн у їхній відданості ідеалу, що перебував поза межами фізичного світу.

Виникає питання, чому така висока ціна не спричинила відмову цих християн від суспільного виміру віри на користь ізоляціонізму, де істина виключно приватна категорія. Відповідь на це запитання міститься у фундаментальній для всієї християнської традиції праці Святого Августина «Град Божий», де подано приклад, який ілюструє суть вірності істині. Святий Августин розглядає причини того, чому під час навали варварів на Рим християни страждали в однаковій мірі з язичниками. Його пояснення зводиться до того, що тогочасні християни, пізнавши істину, допускали компроміс із

тогочасною культурою. Хоча самі вони не слідували панівним культурним трендам, вони не вступали в прямий конфлікт з нечестивцями, не захищали правду, оскільки боялися за власну безпеку і добробут (Augustine, 2015, p. 12).

Тобто вони залишалися відданими істині в приватній сфері, але були слабкодушми, щоб захищати її в публічному просторі, тому й прийняли покарання разом із язичниками.

Як видається, це не слід вважати проявом слабкості характеру. Петро, найревніший апостол Ісуса Христа, клявся у вірності до самої смерті, але в момент спокуси зрадив Учителя, рятуючи власне життя (Мф. 26:69–75) (Біблія, 2003, с. 923). Його проблема, як і проблема християн, про яких оповідає Августин, лежить у духовній площині. Цей аспект потребує пояснення відповідно логіки християнської ортодоксії, яка вважає гріховним самонадіяне покладання на власні сили й підкреслює, що справжнє життя по вірі можливе лише завдяки Божій благодаті. Отож християнам, яких викриває Августин бракувало віри, щоб перемогти спокусу і встояти в істині. Адже віра — це здатність триматися тих переконань, із якими розум одного разу погодився, незалежно від того, як змінюються настрої, обставини чи події (Lewis, 1952, pp. 76–77). Переконання означає тверду впевненість в істині, тому віра — це вольовий акт вірності істині за будь-яких почуттів чи обставин. Поняття віри тісно переплетене з грецьким словом «арете» (дав.-гр. ἀρετή), що у широкому розумінні означає чесноту, а у вузькому — доблесть. Апостол Петро закликає вірян показати у своїй вірі доблесть, що є прямим відсиланням до воїнського героїзму, мужності, стійкості, хоробрості, шляхетності — тих якостей, без яких боротьба за правду є неможливою (2 Пет. 1:5–8) (Біблія, 2003, с. 1134). У цьому контексті більш зрозумілими стають слова: «Без віри не можна догодити Богові» (Євр. 11:6) (Біблія, 2003, с. 1123). Адже людина не може дати Богові нічого, окрім своєї вірності, яка є похідною від свободи волі й, зрештою, робить людину суб'єктною. Людина не є джерелом ні добра, ні зла, а лише їх провідником. У компетенції людини — робити вибір між двома альтернативами. Тому віра — це чеснота, яка допомагає обирати й

дотримуватися правди, часто всупереч обставинам, емоціям, власним інтересам, добробуту чи комфорту.

Цією мужньою вірою через відданість істині були пройняті головні дійові особи історії свободи в інтерпретації лорда Актона. Однак не менш важливо й те, що сам Актон утілював таку віру: сучасники знали його як людину, яка ставила істину вище за партійні, національні чи меркантильні інтереси. Саме тому багато хто вбачав у його поглядах суперечність. Ревний католик — і водночас критик доктринальних хиб католицизму; ліберал — безжальний до вад лібералів; консерватор, який захоплювався Берком, але водночас безкомпромісно його критикував.

Насправді ж така поведінка була незрозумілою для кон'юнктури, яка в усі часи домінує і не здатна прийняти того, що людина може робити не те, що корисно, а те, що правильно. А саме цієї безкомпромісності, навіть ціною особистої жертви, вимагає істина. І дійсно, так було у лорда Актона. У нього майже не залишилося друзів, і він усюди був чужим серед своїх. Щось подібне сказав Ісус про долю пророків: «Нема пророка без пошани, хіба що в своїй вітчизні» (Лк. 4:24) (Біблія, 2003, с. 956).

Лорд Актон, не переймався через видиму непослідовність для людей, не посвячених в істину, якій він залишався вірним. Головне, що він був цілісною людиною, яка жила в гармонії та злагоді із власним сумлінням. Непослідовність, яка нібито притаманна святым, дуже влучно пояснив Честертон: «Містик (християнин) завжди більше дбає про правду, ніж про послідовність. Якщо дві істини суперечать одна одній — він приймає їх обидві, разом із суперечністю. Їхній духовний зір об'ємний: вони бачать дві картини водночас. Тому вони легко суміщають долю і вільну волю. Ця рівновага видимих суперечностей наповнювала здорову людину життєрадісністю. Нездоровий логік прагне усе пояснити, та врешті огортає усе таємничістю. А містик одну річ залишає таємничою, а решту бачить ясним» (Честертон, 2019, с. 31).

Підсумовуючи викладене, перейдемо до головного висновку, який окреслює кореляцію між поняттями сумління та істини. Отже у християнській традиції сумління – це правда Божа всередині людського ества, якій людина повинна не тільки коритися заради свого ж блага, а й бути відданою їй навіть ціною власного життя. Для Актона сумління, як головний концепт ліберальної теорії, цілком відповідає загальноприйнятому у християнському світі розумінню. Актон зазначає про це так: «Лібералізм, зрештою, спирається на ідею сумління. Людина повинна жити внутрішнім світлом – віддавати перевагу голосу Господа, а не людини» (Актон, 2019, с. 346). «Голос Господа», згаданий у цитаті, є нічим іншим, як правдою (Актон, 2019, с. 138). Правду слід розуміти як універсальний моральний закон, розуміння якого відкриває християнська релігія (Актон, 2019, с. 99).

А тепер підсумуємо головні аспекти християнського розуміння істини та визначимо їхнє значення для концепції лорда Актона.

1. Насамперед істина є сутнісною характеристикою Бога. Тому слідувати їй через поклик сумління означає слідувати самому Богові. А оскільки, за Актоном, саме сумління провадить людину до свободи, то християнський Бог постає як свободолюбивий і водночас як головний емансипатор світової історії. Відтак за ідеєю лібералізму та процесом лібералізації західної цивілізації стоїть сам Бог. Недаремно Актон підкреслював, що шлях Божого Провидіння — це шлях до свободи (Актон, 2019, с. 308).
2. Пошук істини та покора істині — це один із ключових аспектів головної християнської заповіді любові до Бога. У традиційному християнському розумінні любов невіддільна від активного пізнання Бога. Це надзвичайно важливо для глибшого розуміння теорії Актона, адже саме неномінальні католики й протестанти, які спиралися на біблійний текст, були головними дійовими особами його історичної інтерпретації.

Ще один принциповий момент полягає в тому, що християнська любов є сутнісною характеристикою Бога. Тому християнський Бог — це Бог істини й любові, а ті, хто поклоняється Йому, покликані бути «правдомовні в любові» (Ефесянам 4:15) (Біблія, 2003, с. 1093). Цей мотив чітко простежується в концепції лорда Актона: безкомпромісне слідування істині через поклик сумління було для нього невіддільним від любові до Бога й ближнього. Саме тому він різко засуджував несправедливість, жорстокість, немилосердя та релігійне фанатичне свавілля. На його переконання, сумління спонукало людину до моральної досконалості й свободи.

3. Християнське вчення про сумління, хоч і не сумісне з нерозсудливістю, нетерпимістю, жорстокістю та іншими атрибутами релігійного фанатизму, тим не менше є надзвичайно радикальним за своєю суттю, адже вимагає від послідовників цілковитої відданості та безкорисливості. Ця вимогливість дуже влучно виражена у книзі Сираха: «За правду борися аж до смерті, тож за тебе й Господь Бог змагатиметься» (Сир. 4:33). Той самий дух, засвідчений у наведеній цитаті, відображений і в теорії Актона, де наголошується, що слідування за покликом сумління та боротьба за свободу несумісні з гедоністичним ідеалом щастя, оскільки пов'язані з самопожертвою та стражданнями.
4. Християнська самопожертва є актом віри. У традиційному християнському розумінні віра постає як вольовий акт вірності істині всупереч почуттям та обставинам. Саме така інтерпретація віри найбільшою мірою пояснює мотиви й силу тих історичних діячів, яких Актон вважав головними героями боротьби за свободу.
5. Слідувати правді через поклик сумління передбачає публічний аспект віри, тобто активну залученість християн до публічної сфери. Тут важливо зауважити, що Актон відкидав політизацію віри, так само як це було неприйнятно для ортодоксальної християнської традиції.

Однак слідування правді все ж неминуче передбачає конфлікт з нечестивою культурою, у тому числі з нечестивою політичною владою. Тому ті, хто, за Актоном, змінювали хід історії, у першу чергу були ревними християнами, а політичні зміни ставали лише побічним продуктом їхньої праведності, а не результатом цілеспрямованої політичної програми з теократичної перебудови світу. Ця ідея в більш розгорнутому вигляді буде представлена в наступних частинах цього дослідження.

Отож саме так розуміли істину головні дійові особи Актонової історії. Цими аспектами пояснюється їхня мотивація, радикалізм і готовність до самопожертви. Це історія про звичайних людей із незвичайною вірою. У цьому й полягає особливість історичного підходу Актона: він вважав головними героями історії не видатних чи впливових постатей, а простих людей, для яких слідування Божій істині становило екзистенційний сенс (Lazarski, 2011, p. 186). Святі перших п'яти століть Середньовіччя, своїм праведним життям у виключній покорі Богові, створили християнську культуру, в якій свобода була абсолютною цінністю (Актон, 2019, с. 423-424). А остаточний триумф свободи на Заході відбувся завдяки протестантським нонконформістам XVII століття, які не вважали слухними накази тиранічної влади, натомість обрали радикальну покору правді (Актон, 2019, с. 277). Таким чином, інтерпретація історії лордом Актоном ґрунтується на ідеї, що християнська істина звільняє як окрему людину, так і цілі народи. У подальших частинах цього дослідження буде розкрито цей нетиповий для історичної науки та політичної філософії підхід. Найважливіше ж — дослідити, яким чином істина дарує свободу як індивіду, так і суспільству загалом.

3.3. Правда і свобода

Зрозуміти взаємозв'язок істини та свободи неможливо без осмислення їхніх протилежностей — брехні та рабства. У цілому йдеться про метанаратив, що лежить в основі біблійного тексту та визначає сутність і кінцеву мету

протистояння добра і зла. Саме крізь призму цього метанаративу дихотомії антагоністичних категорій лорд Актон трактував історію Заходу як процес поступового подолання брехні істинною, унаслідок чого рабство поступалося місцем свободі. Таким чином, за Актоном, лібералізація історії на метарівні є результатом перемоги істини над брехнею (Актон, 2019, с. 223).

У цьому контексті насамперед необхідно реконструювати біблійне розуміння брехні як чинника поневолення людства. Усвідомлення принципу дії брехні як причини духовного рабства відкриває можливість зрозуміти принцип дії істини як причини духовної свободи.

Крім того, потребує з'ясування християнське розуміння свободи та його відображення в концепції лорда Актона.

Така логіка дослідження дозволяє глибше осягнути релігійну парадигму мислення Актона, а точніше — метанаратив, що лежить в основі його історико-філософської концепції. Найсуттєвіше ж полягає в тому, що такий підхід дає змогу пояснити, яким чином істина звільняє як людину, так і суспільство, тобто основну аксіому теорії Актона, принцип дії якої він сам не розкривав, очевидно вважаючи її самоочевидною для тогочасної християнської культури.

Як відомо, біблійна історія про Едем оповідає, як брехня диявола стала причиною втрати людиною свободи. Брехня розуміється в юдео-християнській традиції як спотворення реальності. Люцифер — перше створіння, яке скористалося свободою волі, щоб відділити себе від центру в особі Бога і стати самому центром — творцем нової реальності. Однак, як створений архангел, він не міг створити альтернативний проєкт поза межами юрисдикції Бога. Таким чином, брехня є лише спотвореною правдою, а гріх, як вияв незалежної від Бога волі, є відхиленням від початкової мети і втратою первісного образу. Загалом гріх і брехня вживаються як синонімічні поняття. Для прикладу, ось твердження Святого Августина: «всякий гріх — це брехня» (Augustine, 2015, р. 349). Поза Богом людина потрапляє в поле контролю брехні, навіть якщо вважає себе самодостатньою і незалежною, а брехня — це першопричина втрати свободи. Знову ж таки, наводимо слова Августина: «Коли людина живе по

істині, вона живе не сама по собі, а по Богові... А коли вона живе по самому собі, тобто по людині, а не по Богові, вона безсумнівно живе в брехні» (Augustine, 2015, p. 348). Людина після гріхопадіння потрапила насамперед у духовне рабство, яке одразу ж спричинило порушення соціальних взаємин. Гармонія, яку можна було б охарактеризувати як єдність у різноманітті, була зруйнована. Усвідомлення першими людьми власної наготи символізує початок диференціації. Відтоді різність стала причиною поділу і вивищення однією людиною над іншою. Ієрархія домінування, різноманітні форми гноблення та рабство стали логічним наслідком втрати внутрішньої свободи людини через добровільне служіння злу.

Подальший текст Старого Заповіту (після третього розділу книги Буття) – це відкрита або латентна критика рабства, спричиненого гріхом, та надія на майбутній порятунок від посланого Богом Месії. Квінтесенція цих очікувань описана в книзі пророка Ісаї, де йдеться про мету приходу на землю майбутнього Месії: «...щоб очі відкрити незрячим, щоб вивести в'язня з в'язниці, а з темниці тих мешканців темряви!» (Ісаї 42:7) (Біблія, 2003, с. 669). У Новому Заповіті розповідається про те, як Ісус у синагозі прочитав саме це стародавнє пророцтво, яке стало публічною декларацією Його земної місії: «На Мені Дух Господній, бо Мене Він помазав, щоб Добру Новину звіщати вбогим. Послав Він Мене проповідувати полоненим визволення, а незрячим прозріння, відпустити на волю помучених, щоб проповідувати рік Господнього змилювання.» (Луки 4:18–19) (Біблія, 2003, с. 955). Подальша діяльність Ісуса Христа відома як проповідь Царства, у якій проголошувалося наближення Царства Божого на землю. З цього моменту розпочався новий етап в історії людства, коли Творець через Свого Сина дарує свободу всім, хто її прагне. Відповідно до Євангельського вчення, шлях повернення до свободи відповідає тому самому принципу, за яким відбулося її втрачання: людина, що добровільно стала на шлях служіння злу, має так само добровільно його зректися та підпорядкуватися Богові. Якщо брехня ув'язнила душу, то саме послух істині повертає людині втрачену духовну свободу. Недаремно Ісус

свідчить про Себе: «Я є дорога, і істина, і життя. До Отця не приходять ніхто, якщо не через Мене.» (Івана 14:6) (Біблія, 2003, с. 992). І вказує, що справжня свобода дарується людині тільки через пізнання правди: «і пізнаєте правду, а правда вас вільними зробить!» (Івана 8:32) (Біблія, 2003, с. 1000).

Вище було подано загальний опис християнського уявлення про дихотомію правди й брехні та її кореляцію з духовною свободою. Слід наголосити, що таке трактування, в основі якого лежить моральний вибір людини, поділяє більшість християн, хоча існують відмінності в тлумаченні свободи волі. Для нас має значення те, що католицька віра Актона не передбачала прийняття доктрини передвизначення, а тому цілком узгоджується з описаним трактуванням. Ми не можемо в рамках цього дослідження заглиблюватися в складний і об'ємний богословський спір між армінізмом та кальвінізмом. Менше з тим, для нашої теми важливо те, що для всіх християн свобода є беззаперечною цінністю, тож варто зосередитися на важливій спільній ознаці, а не на богословських тонкощах суперечки довкола свободи волі. Якщо відкласти вбік питання про спосіб спасіння, то і кальвініст, і католик визнають цінність свободи як такої. Найкращим підтвердженням цьому слугуватиме звернення до єпископа Англійської церкви Ч. Райла, який тримався доктрини передвизначення, але при цьому його ревність до свободи була не меншою, ніж в Актона. Завдяки Райлу ми краще зрозуміємо християнське розуміння свободи, яке доповнить з богословської позиції історико-філософське трактування свободи лордом Актоном.

Джон Чарльз Райл цікавий нам, адже він був сучасником і співвітчизником лорда Актона. Обидва були представниками вікторіанської епохи, атмосфера якої була просякнута духом християнства та ліберальних свобод. Якщо лорд Актон, як історик і соціальний філософ, говорить про духовну свободу досить побіжно, більше звертаючи увагу на її важливість, ніж на суть, то Чарльз Райл заповнює цю прогалину.

Пристаюючи до міркувань на тему свободи, Ч. Райл докоряє англійцям, які легковажать цінністю свободи: «Я вважаю, що десятки тисяч англійців

нічого не знають про благословення, якими вони насолоджуються у власній країні: вони зростали від дитинства до зрілого віку у вільному суспільстві. Вони не мають жодного уявлення про стан справ в інших країнах; вони по суті нічого не знають про дві найгірші форми тиранії – нищівну тиранію жорстокого деспота і нестерпну тиранію божевільного натовпу. Інакше кажучи, багато англійців просто нічого не знають про цінність свободи, просто тому, що вони виростили в її середовищі і ні на мить не були позбавлені її... Коротше кажучи, у всіх відношеннях ми маємо таку міру свободи, з якою не може зрівнятися жодна інша країна на землі» (Райл, 2008, с. 174). Створюється враження, що ці слова належать не стільки священнослужителю, скільки ліберальному політику, який різко критикує ту частину суспільства, що нехтує одним із найвагоміших здобутків англійської нації. Але в цьому немає нічого дивного; Ф. Гаєк говорив, що в той час кожен англієць, незалежно від партійної приналежності, соціального стану чи професії, був лібералом (Гаєк, 2022а, с. 182). Тим більше Райл, як духівник, стояв на сторожі тих благословень, які дарував Всевишній його народові. Тому він називає свободу найбільшим тимчасовим благом людини по цей бік могили, а її відсутність — найочевиднішою причиною страждань народів у світовій історії. Він не стримує себе від хвали кожній англійській свободі — від релігійної до громадянської — і називає поборників свободи, особливо тих, хто віддав за неї своє життя, найбільшими благодійниками людства. А ворогів свободи визнає найбільшими паразитами і шкідниками кожної епохи (Райл, 2008, с. 175). Його апологія свободи характеризується використанням однозначних і категоричних висловлювань. Зокрема, він цитує американського державного діяча Патріка Генрі: «Хіба життя є таким дорогим, і мир таким солодким, що їх можна купити за ціну ланцюгів і рабства? Боже бережи! Я не знаю, яким шляхом можуть піти інші, але, що стосується мене, дайте мені свободу, або ж дайте мені смерть» (Райл, 2008, с. 176).

Як ми переконалися, Ч. Райл був безоглядно відданий англійським свободам, однак він також застерігав від їх переоцінки: «Хоч я прошу англійців

знати ціну свободи, з іншого боку, я також закликаю їх не переоцінювати її» (Райл, 2008, с. 177). Далі Райл вказує на найважливішу свободу, від якої врешті залежать громадянські свободи, і на те рабство, від якого походять усі земні тиранії: «Ніколи не забувайте, що тимчасове рабство не є єдиним рабством, а тимчасова свобода не є єдиною свободою. Яка користь вам бути громадянином вільної країни, якщо ваша душа не є вільною?» (Райл, 2008, с. 177).

У лорда Актона схоже розуміння невіддільності гріха від рабства, а свободи від чесноти: «Справа свободи — те саме, що справа справедливості та чесноти; опозиція свободі — це опозиція справедливості та чесноті, захист хибності та гріха» (Актон, 2019, с. 302). Філософ переконаний, що піднесення цивілізацій залежать насамперед від моралі, а не від політики. Деградовані народні маси є сутнісно рабами гріха, тому можна від них очікувати тільки різноманітні форми соціального рабства. Там, де християнська мораль занепадає, пануватиме якась форма домінування людини над людиною: рабство, іноземне поневолення, політична тиранія, дискримінація, соціальна нерівність, правове свавілля. Нещасним слід вважати той народ, який зазнає сукупності всіх цих лих одночасно. Але сам народ має винити в своїх нещастях самих себе, адже, як твердив Актон, гріховність, нищість, пристрасть, невігластво та неробство стають руїною для свободи, і «тільки сила духовного спасіння втручається і рятує нас. Вона має боротися з пануванням гріха...» (Актон, 2019, с. 309). Отже, у концепції лорда Актона свобода нерозривно пов'язана з моральністю та сумлінням: моральні вади ведуть до втрати свободи, тоді як сумління є внутрішньою опорою морального життя (Актон, 2019, с. 685). Свобода має не лише зовнішній вимір як відсутність контролю з боку інших людей, але й внутрішній вимір як простір боротьби зі спокусою та внутрішнім ворогом — людською природою (Актон, 2019, с. 136). Саме тому свобода сумління визначається як перша зі свобод, адже вона є свободою уникати гріха — основної умови існування всіх інших свобод (Актон, 2019, с. 136).

У Євангелії міститься діалог, який відображає позицію лорда Актона стосовно гріха та рабства. В одному з численних конфліктів Ісус Христос запропонував привілейованій релігійній еліті свободу. Недвозначний натяк на рабство цієї групи її представники сприйняли з обуренням як приниження. Тому вони відповіли Христу: «Авраамів ми рід, і нічийми невольниками не були ми ніколи. То як же Ти кажеш: Ви станете вільні?» (Івана 8:33) (Біблія, 2003, с. 1000). На перший погляд така реакція могла видаватися цілком справедливою і відповідала фактичному соціальному становищу цих людей, адже будь-яка вільна особа подібним чином відреагувала б на ототожнення з рабом. Однак це лише людський погляд. Бог же відкривав справжній стан їхнього становища. Тому Ісус відповідає їм: «Поправді, поправді кажу вам, що кожен, хто чинить гріх, той раб гріха.» (Івана 8:34) (Біблія, 2003, с. 1000).

Євангельський уривок має принципове значення для розуміння сутності феномена свободи в концепції лорда Актона, оскільки його підхід очевидно кореспондує з цим текстом. Водночас, як уже неодноразово зазначалося, Актон застосовує біблійні наративи у своїй теорії без додаткових пояснень. З огляду на це, для інтерпретації слів Ісуса Христа з 8 розділу Євангелія від Івана (33–34 вірші) доцільно знову звернутися до богословського коментаря Чарльза Райла.

Ч. Райл пропонує ту саму свободу, якою свого часу знехтували фарисеї. «Істинна свобода, про яку я говорю, – це духовна свобода, свобода душі. Це є та свобода, яку Христос дарує без грошей і без плати всім істинним християнам. Ті, кого Син робить вільними, стають воістину вільними: «...де Дух Господній, – там воля» (2 Кор. 3:17)» (Райл, 2008, с. 178). Для Ч. Райла це вища форма свободи, від якої походять усі інші. Ця свобода набувається «лише через звичайну віру. Саме через віру, звичайну віру у Нього як нашого Господа і Визволителя, людські душі стають вільними. Лише через прийняття Христа, довіру Христу, присвячення свого життя Христу, покладання всього нашого тягара на Нього – лише таким, і ніяким іншим чином, ця духовна свобода може стати нашою власною» (Райл, 2008, с. 183). Далі він пояснює, що ж означає бути вільною людиною у Христі. Це коли Ісус забирає на себе весь тягар

провини гріха і очищує сумління, яким би темним не було минуле; відтепер ти праведний і святий в очах Божих, і ніхто не вправі винувати тебе (Райл, 2008, с. 178). Істинно вільна людина від провини гріха живе надалі не своєю праведністю, а Христовою. Гріх і надалі спокушає і часом долає праведну душу, але вона вже не є рабом пожадливості, хтивості, апетитів, пристрастей і настроїв. Це справжня свобода самовладання силою Ісуса Христа, яка робить людину справді суб'єктною (Райл, 2008, с. 179). Адже втрата внутрішнього контролю неминуче відкриває шлях зовнішньому впливу та залежності. Подібну думку, хоча й у більш філософсько-політичній площині, висловив лорд Актон: «Свобода – це запобігання контролю з боку інших людей. Це вимагає самоконтролю, а отже, релігійних і духовних впливів: освіти, знань, добробуту» (Актон, 2019, с. 296). Іншими словами, самоконтроль – найважливіший чинник духовної і соціальної свободи. Без приборкання пристрастей внутрішнє рабство обов'язково знайде своє вираження у різних формах залежності від інших людей. Тому, за Актоном, «свобода – це влада над собою» (Актон, 2019, с. 296). На його переконання, у публічній сфері самовладання втілюється у самоврядуванні, яке становить основу громадянського суспільства — спільноти людей, вільних від свавілля держави й відповідальних за власне життя. Як він підсумовував: «Свобода = самоврядування» (Актон, 2019, с. 321). На думку Актона, головним недоліком античного розуміння свободи була відсутність належного самоконтролю та самоврядності. Усунути цю прогалину зміг лише християнський світогляд, який утвердив панування сумління (Актон, 2019, с. 225). Як наголошував Актон, «сумління – основа свободи. Отже, релігія – основа свободи» (Актон, 2019, с. 306). У цьому ж ключі він визначав свободу як «панування сумління» (Актон, 2019, с. 306). Водночас постає закономірне питання: чи можна виміряти «панування сумління»? По-перше, як уже зазначалося, воно виявляється в рівні моральності та розвитку самоврядування. По-друге, воно формує таку свободу, ознаками якої, за Актоном, є емансипація, скасування рабства, вільна торгівля, свобода преси, освіта, національність, закони про бідних і самоврядування залежних територій (Актон, 2019, с. 295).

Відповідно Актон дає таке визначення свободи: «1. Безпека меншин. 2. Розум панує над розумом, а не воля над волею. 3. Обов'язок перед Богом без перешкод із боку людини. 4. Розум попереду волі. 5. Право [панує] над силою» (Актон, 2019, с. 295). Отже, сумління для Актона – це засаднича ідея всієї ліберальної теорії: «Лібералізм, зрештою, спирається на ідею сумління. Людина повинна жити внутрішнім світлом – віддавати перевагу голосу Господа, а не людини» (Актон, 2019, с. 346). Таке тлумачення повністю суголосне з християнською традицією, відповідно до якої сумління трактується як голос Бога, що орієнтує людину на істинний шлях і застерігає від морально викривлених рішень, спричинених гріховним лукавством.

А тепер звернімося до біблійного тексту, який Актон вважав найважливішим, адже саме в ньому Ісус Христос проголосив принцип, застосування якого найбільшою мірою сприяло утвердженню феномена свободи. Лише завдяки цьому принципу ідея незалежного сумління змогла утвердитися як захищена Богом сфера, над якою не має влади жодний авторитет, навіть наймогутніший тиран. Йдеться про слова Ісуса Христа: «Віддайте ж кесареве кесарю, а Боже – Богові» (Мт. 22:21), які Актон вважав відправною точкою історичного поступу свободи на Заході (Актон, 2019, с. 916). У цій короткій фразі Христос провів принципову демаркацію між людським сумлінням і світською владою. Відтоді сумління підпорядковується передусім Богові й лише потім політичній владі — і то за умови, якщо її настанови не суперечать Божим. Таким чином, сфера сумління ставала захищеною від постійних зазіхань держави, яка відтепер не могла привласнювати духовних повноважень, обмежуючись лише світськими управлінськими функціями (Актон, 2019, с. 223). У цьому контексті Актон наголошував, що саме знання істини Христової робить людей вільними (Актон, 2019, с. 223).

Повне підпорядкування свободи релігійній істині можна тлумачити, з сучасної точки зору, як надзвичайно сміливий і радикальний підхід. Актон послідовно обґрунтовує ідею повного підпорядкування Богові, яка, на перший

погляд парадоксально, звільняє людину від влади інших людей, кидає виклик рабству та водночас підносить значущість особистості й її свободи на принципово новий рівень, утверджуючи індивідуалізм як фундаментальне поняття ліберальної традиції. Найвиразніше цю ідею сформулював сам Актон: «Християнське уявлення про сумління імперативно вимагає відповідного ступеня особистої свободи. Почуття обов'язку та відповідальності перед Богом – єдиний арбітр християнських дій. У цю царину не дозволено втручатися жодній людській владі. Ми зобов'язані якомога розширити сферу – й берегти її від усіляких зазіхань, – у якій можна діяти, корячись лише голосові сумління, незважаючи на будь-які інші міркування. Церква не може терпіти жодної форми врядування, що не визнає цього права. Церква – непримиренний ворог державного деспотизму...» (Актон, 2019, с. 426). Як бачимо, сумління – умова свободи, але й сама свобода – умова сумління. Сумління несумісне зі стороннім примусом; релігія має бути вільною, аби свобода стала засадничим принципом у політиці, культурі, економіці. «Отже, свобода має бути релігійною, а релігія – вільною» (Актон, 2019, с. 305). Ось як сам Актон висловлює ідею взаємозв'язку між правдою і свободою: «За межами християнства свободи не існувало. Провидіння, хоч і закликає більшу частину людства тішитися істиною, яка є благословенням релігії, також закликає тішитися і свободою, що є благословенням політичного устрою, – отже, свобода має бути релігійною, а релігія – вільною» (Актон, 2019, с. 78). У цій цитаті недвозначно стверджується, що релігійна істина, хоча й належить до приватної сфери, на яку не має права впливати політична влада, проте саме вона творить визначальне значення в утвердженні політичних свобод. Тому свобода є релігійним феноменом, похідним від християнської істини (Acton, 1906, p. 154). Окрім цього, слід підкреслити, що Актон, покладаючи основну відповідальність за утвердження релігійної істини на окремих християн, покірних голосу сумління, водночас підкреслював і важливу місію Церкви. Як типовий ліберал, він виступав за її відокремлення від держави, однак не ототожнював це з відмовою від світоглядно-ціннісного впливу на суспільство. На його переконання, місія

Церква має індивідуальний та суспільний виміри: відновлення образу Божого в людині повинне знаходити своє продовження в утвердженні морального порядку в суспільстві (Актон, 2019, с. 417). Відтак приватна моральність виступає необхідною основою публічного права, а релігія покликана інтегрувати ці сфери, забезпечуючи їхню єдність і стабільність.

Отже, до цього моменту можна виокремити два ключові аспекти. По-перше, через Христа людина отримує внутрішню свободу від гріховної тиранії зла, тобто вона вже не є рабом власних пристрастей. По-друге, внутрішній духовний простір індивіда захищений самим Богом, а тому залишається недоторканим для стороннього втручання. Таким чином, перший аспект стосується визволення від надприродного зла, а другий — охорони духовної сфери особистості від свавільного впливу зла в людській подобі. Обидва ці виміри утворюють основу внутрішньої свободи, яка стала підґрунтям для формування індивідуальної свободи як фундаментального принципу ліберального суспільства.

Водночас трансформація внутрішньої свободи в суспільний принцип індивідуальної свободи була б неможливою без активної громадянської позиції тих, хто був її носієм. Лорд Актон, зокрема, наголошував на ролі індепендентів — течії пуританізму, яка, на його переконання, зробила вирішальний внесок у становлення свободи. Індепенденти не обмежувалися ізольованою духовністю: їхня внутрішня свобода та вільний устрій релігійних громад набули продовження в активному громадянському захисті релігійної свободи й у боротьбі за республіканський політичний устрій.

Таким чином, внутрішня свобода неминуче знаходить продовження у зовнішній свободі. Метафорично у християнстві праведність — це сіль, властивість якої заповнювати своєю присутністю весь можливий простір. Тобто справжня християнська праведність не належить виключно до приватної сфери. Тому Чарльз Райл говорить, що вільні люди Христа в усі часи були найкращими друзями свободи: «Така свобода є секретом того, як бути добрим політиком. У будь-якому столітті вільні люди Христа є найкращими друзями

закону і порядку... Ніколи не варто забувати, що двісті років тому зневажані пуритани зробили більше для справи реальної свободи в Англії, ніж усі уряди, які будь-коли керували цією країною» (Райл, 2008, с. 182). Ідентичну думку висловлює Актон, згідно з яким, свобода є результатом радикальної посвяти Богу тих, хто вважав смерть кращою за хибне життя (Актон, 2019, с. 304-305).

Поклик сумління до правди, як це впливає з підходу Актона, є безпосередньо покликом Бога. Відтак за лаштунками історичного процесу, на його думку, стоїть сам Бог, який спонукає до самовідданості та жертвності головних акторів ліберальної концепції Актона. Йдеться про провіденціалізм, згідно з яким Бог виступає автором і творцем історії. Це, власне, загальноприйнятий серед ортодоксальних християн погляд. Унікальність же Актона полягає в тому, що він убачав кінцевою метою Божого провидіння свободу: Бог, на його переконання, є основоположною причиною лібералізації — «настання ліберальної ери» (Lazarski, 2011, р. 183). Ось як сам Актон висловив цю ідею: «Що таке шлях Провидіння? Це шлях до свободи, її безпеки, розуміння і втішання нею» (Актон, 2019, с. 308). Як натрапити на цей шлях? Актон радить дослухатися правдивого голосу Господнього, який промовляє через наше сумління; і він поведе до радикальної зміни як самого себе, так і навколишньої дійсності, що власне за визначенням є революцією людського духу і світової історії. Актон буквально стверджує, що якщо виключити сторонні впливи і коритися лише сумлінню, неминучим результатом стане Революція – слово написане Актоном з великої літери. Діяльність Провидіння спрямована на «Революцію» свободи: «Якщо дослухатися тільки до внутрішнього й відкидати інші впливи, тобто якщо коритися сумлінню, результатом буде революція. Вона й становить єдину Революцію» (Актон, 2019, с. 318). У своїй лекції «Історія свободи за доби античності» в Бриджнортському інституті лорд Актон зазначає, що античним свободам бракувало істини та сили її виконання, і що саме Ісус Христос дав людству і те, і інше (Актон, 2019, с. 223). Він завершує свій виступ словами: «з'явилося знання істини, що зробить нас вільними», що є відсилкою до Євангелія від Івана 8:31-32. Крізь призму цих

слів Актон інтерпретував всю світову історію. Тобто, прихід Ісуса Христа ознаменував нову еру, в якій Творець через жертву Свого Сина дарував істину, яка звільняє людину та народи від пут гріховного рабства. Ісус Христос здолав метафізичне зло, що є корінною причиною людського поневолення, і надає своїм послідовникам честь бути причетними до завоювання свободи у фізичному світі. Ця боротьба тільки наближає Царство Боже, яке лорд Актон розуміє як Царство Свободи, що остаточно встановиться після другого пришествя Ісуса Христа (Актон, 2019, с. 302).

Оцінюючи історико-культурний контекст, у якому він жив, Актон був переконаний, що це був найбільш вільний світ з усіх, які будь-коли існували (Актон, 2019, с. 297). Озираючись назад і аналізуючи поступ людства до свободи, він писав: «Осереддя і верховна мета свободи – панування сумління. Релігія витворила цю силу тільки у XVIII столітті, так само як і скасувала рабство лише у XIX столітті – за тридцять років від 1833-го до 1864-го» (Актон, 2019, с. 306–307).

Чому ж революція свободи дала свої перші результати в соціальній сфері лише через сімнадцять століть після свого початку?

Сам Актон не пояснює, але можна припустити, що християнство розвивалося як поступовий процес реформ, заснований не на страху чи обережності, а на глибокому розумінні людської природи. Рабство як сутнісна характеристика гріха було настільки глибоко вкорінене в людську ідентичність, що знадобилося сімнадцять століть, аби Істина здійснила «метаною» європейської ментальності та культури. Християнська проповідь поступово готувала підґрунтя в людському серці для сприйняття різних форм соціальної свободи. Видається слушним стверджувати, що спочатку мала відбутися радикальна зміна системи цінностей, реформа світоглядної парадигми, перш ніж стало можливим остаточно подолати фізичне рабство. Христос прийшов насамперед, щоб звільнити людину з-під влади зла, адже внутрішнє гріхове рабство постає першопричиною соціального зла і зовнішнього поневолення. Такий підхід орієнтувався на усунення не наслідків, а причин, і тому вимагав

масштабної підготовчої праці: проповіді Євангелія, покаяння, духовного відродження та визволення широких мас людей з-під внутрішньої тиранії гріха. Лише після цього християнізовані спільноти виявилися здатними до соціальних реформ, спрямованих на ліквідацію різних форм рабства. Історія Західної цивілізації, за свідченням Актона, є саме цим поетапним процесом революційної експансії християнських свобод (Lazarski, 2011, p. 181–182).

Аналізуючи взаємозв'язок правди й свободи, варто підкреслити ще один фундаментальний аспект: характер теологічних уявлень про Бога безпосередньо впливає на політичну реальність. Якщо ці уявлення відповідають біблійній істині, політична система схиляється до свободи; натомість хибні, зокрема еретичні, концепції ведуть до утвердження тиранії. Лорд Актон наголошував, що справжнім опором тиранічним режимам здатні стати лише ті спільноти, у релігійному світогляді яких відсутній образ Бога-тирана. Бо «де Дух Господній, – там воля» (2-е до Коринтян 3:17) (Біблія, 2003, с. 1080). «Отже, якими є уявлення людей про відносини з Богом, такими мають бути і їхні уявлення про світську владу і покору» (Актон, 2019, с. 417). Схожу позицію висловив Ч. Райл: «Вільні люди Христа звільнені від раболіпного страху перед Богом... Вони бачать у Господі примиреного Батька і радіють при одній думці про Його любов» (Райл, 2008, с. 179). Як бачимо, юдео-християнський Бог, у якого вірив лорд Актон та головні історичні діячі його концепції, постає як Бог вільних людей, який не вимагає від своїх дітей принизливого плазування. Таким чином теологія визначає контури політичної системи: адже там, де Бог – тиран, на троні сидітиме намісник тирана, а де панує релігія вільних людей, там коліна схилятимуть тільки перед Богом. Бо «вільні люди Христа звільнені від страху перед людьми. Вони вже не бояться людських вражень і не дуже хвилюються через те, що людина думає про них, – для них в рівній мірі немає значення ані її прихильність, ані її ворожість, ані її посмішка, ані її несхвалення. Страх перед людьми був для них пасткою. Але тепер пастка зруйнована, і вони звільнені. Ось істинна свобода» (Райл, 2008, с. 179). Тому лорд Актон приділяв значну увагу впливу релігійних доктрин на політику та наголошував на необхідності

постійної боротьби проти доктринальних спотворень: «Ми повинні бути готові битися за нашу релігійну систему і в сфері доктрини, і в будь-якій іншій сфері» (Актон, 2019, с. 417).

Узагальнюючи результати аналізу взаємозв'язку істини та свободи у філософсько-історичній концепції лорда Актона, варто виокремити такі ключові положення:

1. Концепція сумління у лорда Актона, згідно з якою послух істині провадить до свободи, спирається на християнський метанарратив: брехня розглядається як причина духовного рабства, тоді як істина постає джерелом духовної свободи. У біблійному розумінні людство втратило духовну свободу через добровільний послух брехні, ставши рабом гріха. Це означало втрату суб'єктності: людина перестала повною мірою володіти власною сутністю, адже її плотська природа стала провідником злої волі, що поневолила її гріховними пожадливістями. До приходу Ісуса Христа становище людства було безнадійним; лише смерть і воскресіння Сина Божого здолали владу зла на метафізичному рівні. Відтоді кожен, хто вірою приймає Христа, який назвав Себе Істиною, звільняється від рабства гріха і отримує духовну свободу.
2. Внутрішня духовна свобода від гріха через Ісуса Христа, за Актоном, виявляється у владі людини над собою та в моральності, що постають як наслідок панування сумління. Інакше кажучи, сумління закликає людину жити в істині, а це передбачає самоконтроль над пожадливістями, що знаходить свій вияв у моральній поведінці. Отже, лише там, де панує сумління, можлива справжня духовна свобода. При цьому Актон розумів самовладання як дію Божої благодаті через Христа, яка надає людині в грішному тілі силу виконувати моральний припис.
3. Принцип панування сумління, за Актоном, поширюється не лише на особисте, а й на соціальне життя. Внутрішня духовна свобода від гріха, здобута через Ісуса Христа, є засадничою основою для всіх інших свобод. Саме вона трансформувалася у феномен індивідуальної свободи завдяки

активній громадянській позиції тих, хто був її носієм. Звідси випливає, що ліберальне суспільство, у розумінні Актона, неможливе без релігійного впливу як єдиного джерела моральності. Адже за відсутності моральних засад внутрішнє рабство значної частини суспільства неминуче породжує різноманітні форми гноблення людини людиною. Симптоматично, що першою ознакою свободи Актон називав безпеку меншин: ставлення до слабких є найкращим випробуванням сумлінності суспільства. Християнська істина закликає до милосердя передусім щодо слабших, тоді як гріх, осердям якого є гордіня, найперше прагне зневажати й принижувати їх.

4. Лорд Актон розумів поклик сумління як поклик Божий. А оскільки кінцевою метою панування сумління є свобода, то саме Бог, за його переконанням, виступає головною історичною силою, що спрямовує прогрес людства до свободи. Історичний підхід Актона був провіденціалістичним: Бог є автором і творцем історії, а ті, хто слухняні поклику сумління, стають виконавцями Його волі на шляху до лібералізації світової історії, квінтесенцією якої постане прихід Царства Божого — Царства Свободи. Тому Актон вірив у свободолюбивого юдео-християнського Бога — єдиного й повноправного автора ліберальної історії, дослідженню якої він присвятив усе своє професійне життя.
5. Західні свободи у значно більшій мірі завдячують не античному спадкові, а словам Ісуса Христа: «Віддайте ж кесарево кесарю, а Боже – Богові» (Мт. 22:21) (Актон, 2019, с. 916). Саме ця істина, на думку Актона, стала відправною точкою ліберального прогресу, оскільки людське сумління було проголошене суверенною сферою Бога, над якою не має влади жодний людський авторитет. Відтоді саме Бог постає єдиним верховним авторитетом для сумління, тоді як політична влада має силу лише за умови, що її приписи узгоджуються з Божими. Це можна інтерпретувати як онтологічно гарантовану Богом свободу особи, покликану до добровільного слідування істині та активного спротиву злу.

3.4. Реконструкція християнських джерел лібералізму в огляді історії свободи за лордом Актоном

Лорд Актон інтерпретує світову історію крізь призму свободи — центрального концепту ліберальної ідеології. Можна констатувати, що британський мислитель репрезентує ліберальний погляд на історію та водночас досліджує генеалогію лібералізму. Виходячи з цього, слід виокремити дві головні причини звернення до його історичної концепції. По-перше, завдяки Актону як історику можливо відтворити історичну логіку становлення ліберальної ідеї. По-друге, його праці дають змогу дослідити християнські джерела лібералізму. Як уже зазначалося в попередніх розділах, Актон дотримувався провіденційного розуміння історії. Ба більше — у його інтерпретації юдео-християнський Бог безпосередньо спрямовує історичний процес до свободи. Отже, за Актоном, Бог стоїть за лаштунками ліберального прогресу та є першопричиною самої ліберальної ідеї.

Історія свободи не була викладена лордом Актоном у систематичній формі, адже він не написав за життя жодної книги. Його інтелектуальна спадщина — це лекції, наукові статті, есеї та листування, на основі яких можна реконструювати його історико-філософську концепцію. Наше завдання — максимально стисло, без втрати ключового змісту, відтворити історію свободи в інтерпретації лорда Актона, що має принципове значення для розуміння зв'язку між християнством і лібералізмом.

Актонова історія свободи бере початок зі стародавнього Ізраїлю та Греції, однак мислитель не надає цьому періоду найбільшій ваги, адже, попри всі здобутки у розвитку політичної свободи, їм ще не була знайома індивідуальна свобода, яка, на його переконання, стала виключним здобутком християнства. А оскільки саме індивідуальна свобода є головною засадничою цінністю лібералізму, то історія становлення лібералізму бере початок із вчення Ісуса Христа та нерозривно пов'язана з християнським періодом розвитку Західної цивілізації. Нами вже було зазначено раніше про те, як Актон розуміє

християнський феномен свободи. Тому можна обмежитися лише коротким заключенням: християнство звеличило людину, поставило істину понад авторитет світської влади, цим самим створивши сприятливі умови для боротьби, найбільшим здобутком якої стали права і свободи індивіда, незнані в античному світі (Актон, 2019, с. 223).

Як відомо з історії, саме християни стали першими в Римській імперії, хто відмовився віддавати божественні почесті імператору. В контексті історичної парадигми Актона їхню боротьбу по праву можна вважати прикладом слідування голосу сумління всупереч свавільним велінням тиранічної влади. Ця виняткова мужність і нетипова для тогочасного суспільства відданість ідеї вірності Богові навіть ціною власного життя стала чинником, що суттєво послабив існуючу систему. Актон зауважує, що перемога пригноблених над гнобителями була досягнута не силою зброї, а силою духу, унаслідок чого Римська імперія поступово прийняла християнство.

Актон із прикрістю фіксує, що доба імператора Костянтина ознаменувала видимий тріумф Церкви й водночас окреслила контури її майбутньої внутрішньої кризи. Зовнішнє навернення імперії, на його думку, виявилось сумнівним здобутком для християнства, оскільки політична лояльність переважила духовну чистоту (Актон, 2019, с. 420). Як виявилось, було «неможливим змінити систему, яка тисячу років надихала кожен елемент держави; система була незцілено поганська. Навернення народу та суто зовнішній союз із Церквою не могли надолужити цієї непослідовності» (Актон, 2019, с. 424). У результаті Церква, пристосувавшись до світської влади, поступово змінила власну природу, перетворившись на ієрархічну структуру, якою вона ніколи не була, та на знаряддя тиранії — саме тоді, коли відступила від своїх первісних принципів свободи духу (Актон, 2019, с. 568).

Після занепаду Римської імперії на історичну авансцену вийшли варварські племена, щодо яких Актон мав власну, досить нетипову для офіційної історіографії, позицію. Причина такого відмінного погляду полягала в специфічній оптиці, крізь яку він розглядав історичний процес. Як відомо,

Актон інтерпретував світову історію крізь призму категорії свободи, оцінюючи прогресивність тієї чи іншої історичної сили залежно від міри її сприяння утвердженню свободи.

На його думку, завойовники Риму мали не лише зверхність у воєнній силі, а й моральну перевагу над занепалою імперією. Актон звертає увагу на те, що германські племена характеризувалися децентралізованим устроєм політичного управління, позбавленим деспотизму, який став визначальною рисою пізнього Риму. Як зазначає мислитель, «їхні королі, якщо вони мали королів, не головували на їхніх радах; інколи їх обирали, інколи позбавляли влади, і вони присягою були зобов'язані діяти в згоді із загальним бажанням» (Актон, 2019, с. 225).

Актон вважав закономірним, що Рим зазнав краху насамперед через власну моральну деградацію, а на зміну йому прийшла сила, яка мала моральну перевагу і потенціал сприяти поступу свободи.

Попри зовнішню християнізацію, Римська імперія, на переконання Актона, так і не стала християнською за своєю сутністю, оскільки була надто зіпсутою, щоб стати знаряддям позитивних соціальних змін, властивих християнському вченню (Актон, 2019, с. 422). Водночас «звичаї варварів наполовину вже відповідали моралі християнської системи, а їхня міфологія, що була вінцем і вершиною всіх поганських релігій, теж робила їх схильними до засвоєння християнства, пророкуючи власний кінець і заявляючи про прихід системи, яка заступить її богів» (Актон, 2019, с. 422). Для Актона не знаходиться жодних раціональних аргументів, які б пояснювали, як у ціннісній системі координат варварського світу — з її культом сили, насильства й домінування волі над волею — могли зберегтися моральні чесноти та елементи демократичного врядування. Однак між рядків його міркувань можна прочитати натяк на дію Божественного Провидіння, завдяки якому варвари успадкували подвійну спадщину — віри та могутності Риму (Актон, 2019, с. 422). В аспекті віри варвари, на думку Актона, виявили навіть глибшу пристрасть і жагу до істини, ніж освічені та витончені римляни, адже Церква

постала перед ними як вищий ідеал, що уособлював мудрість і святість, до яких прагнули їх спрагли душі (Актон, 2019, с. 227).

Актон був переконаний, що Європа була підкорена племенами з республіканськими політичними принципами, які були посилені ідеями незалежного сумління та розмежування духовної і світської сфери після їхнього навернення в християнство (Актон, 2019, с. 426–428). Германські племена, для позначення яких Актон вживає термін «тевтонські», найбільшою мірою увібрали в себе християнські ідеї та сприяли розширенню ранньохристиянських політичних свобод. Зокрема, філософ зазначає: «Тевтонська раса перейняла католицькі ідеї цілком і без засторог... Ідеї врядування, що їх варвари несли з собою в кожную завойовану землю, за своєю суттю завжди були однакові. “Respublica Cristiana” Середніх віків складалася з тих держав, у яких тевтонський елемент поєднався з католицькою системою, і в них діяли майже однакові закони» (Актон, 2019, с. 424).

Актон хоч і називає Середньовіччя «темним», особливо його ранній період, але переконує, що саме тоді християнські ідеї пронизали політичну сферу і втілилися у довготривалих формах, які надихнули суспільне життя країн і політичні інститути. З цього приводу він зазначає: «За тієї доби не було видатних святих, але святість ще ніколи не мала такого поширення. Святі перших сторіч [п'ять сторічь раннього Середньовіччя — М.Х] яскраво сяють серед навколишньої розбещеності. Усі вияви католицького духу в ті дні мали масштабний і популярний характер... Добре насіння, з якого виросла нова християнська цивілізація, пустило коріння» (Актон, 2019, с. 423–424).

Тут варто особливо наголосити, що для Актона, як для католика, цей історичний період мав особливе значення. Саме звідси він починає відлік цивілізаційних здобутків церкви у справі формування феномену західноєвропейської свободи. Усі інші періоди Середньовіччя, включно з Реформацією, жилися енергією цих п'яти сторічь.

Водночас слід зауважити, що просвітницький елемент діяльності Церкви не дав миттєвих результатів: народи Заходу ще тривалий час перебували під

тиском конкурентних тираній місцевих магнатів та абсолютних монархів. Ситуація почала змінюватися лише тоді, коли Церква активно втрутилася у політичне протистояння, забезпечивши баланс владних сил.

Актон розглядає конфлікт між Церквою та світською владою не як деструктивне явище, а як позитивний історичний чинник, що стримував централізаційні тенденції й сприяв формуванню плюралістичного політичного простору Європи. На підтвердження цієї думки наведемо досить вичерпну цитату мислителя: «Саме цьому конфліктові, що тривав чотириста років, ми й завдячуємо розвиткові громадянської свободи, якби й далі Церква підпирала трони королів, яких вона помазувала, або якби ця боротьба швидко закінчилася чієюсь абсолютною перемогою, вся Європа зігнулася б під якимсь візантійським або московським деспотизмом» (Актон, 2019, с. 62). Мислитель додає з цього приводу, що у протистоянні Церкви зі світською владою, попри те, що метою обох сторін була влада, а не свобода, кожна з них часто апелювала саме до ідеї свободи, закликаючи народ стати на свій бік. У підсумку така рівновага у протиборстві сил сприяла розвиткові самої справи свободи. Інститут папства використовував свій вплив для обмеження монархічної влади, заперечуючи «невід’ємне право королів», і досяг у цьому значного успіху. Лише у Франції абсолютистські тенденції зберігали перевагу, з виразним наголосом на вищість монарха над законом і на спадковому праві трону, яке вважалося непорушним, доки в жилах спадкоємців тектиме кров святого Людовіка (1226–1270) (Актон, 2019, с. 229). Натомість в інших країнах Західної Європи влада монарха була обмежена певними умовами. В якості прикладу Актон наводить повстання баронів проти англійського короля Іоанна, за результатами якого було укладено Велику хартію вольностей (1215). Під впливом Церкви ідея про суверенне право народу чинити опір свавіллю світської влади набула такої популярності, що парадоксальним чином перетворилася на універсальний принцип, який згодом застосовували і для обмеження амбіцій самої церковної влади (Актон, 2019, с. 229).

Принагідно варто зазначити, що найвидатніші середньовічні мислителі в окремих аспектах свого вчення випередили ідейні здобутки вігів, Лока та Монтеск'є. Зокрема, англійський історик звертає особливу увагу на Тому Аквінського та Марсилія Падуанського, вбачаючи в їхніх працях передвісники майбутніх концепцій обмеженої влади, народного суверенітету та підпорядкування монарха моральному закону. Як аргумент на підтримку своїх слів мислитель наводить великий фрагмент тексту Марсилія, одну важливу думку з якого слід зацитувати: «Він [монарх – М. X] відповідальний перед народом і підлягає праву, а народ, що призначає його і визнає його обов'язки, повинен дивитися, щоб він дотримувався конституції, і повинен позбавляти влади, якщо він порушує її. Права громадян не залежать від віри, якої вони дотримуються, й жодну людину не можна карати за її релігію» (Актон, 2019, с. 231). Ця цитата середньовічного мислителя цілком співзвучна з важливими принципами ліберального світогляду Актона — підпорядкування влади моральному закону, політичну відповідальність правителя перед народом і утвердження принципу рівності громадян незалежно від їхньої віри. На підтримку ідеї прогресивного характеру середньовічної політичної думки варто додати, що переконання про право народу усувати або навіть убивати тиранів уперше серед християн поширив Джон Солсберійський, а утвердив «найславетніший англієць XIII ст.» Роджер Бекон (Актон, 1949, р. 72). В подальшому ці ідеї знайдуть своє відображення в творах деяких реформаторів, їх візьмуть на озброєння гугеноти, більшою мірою втілять голландські протестанти та англійські нонконформісти, а довершеної форми вони набудуть у вігівській та ліберальній теорії.

Підсумовуючи короткий огляд історії свободи періоду Середньовіччя, наводимо слова самого лорда Актона: «Озираючись назад на проміжок часу в тисячу років, який ми називаємо Середньовіччям, з метою оцінити пророблену цими віками роботу, якщо не в напрямі досконалості інституцій, то досягнення знань про політичну істину, ми бачимо ось що: представницьке врядування, що було невідоме древнім, стало майже загальним. Методи виборів були грубими,

але принцип, що жоден податок не є законним, якщо не схвалений класом, який сплачує його, тобто що оподаткування невіддільне від представництва... Рабство майже всюди вже зникло, а абсолютну владу вважали за ще нестерпнішу, ніж рабство. Право на повстання не тільки припускалося, а й було визначене як обов'язок, санкціонований релігією» (Актон, 2019, с. 232-233). У цьому фрагменті виявляється характерна для Актона історична логіка свободи, за якою поступ вимірюється не зрілістю інституцій, а глибиною морального підґрунтя політичного процесу. Він інтерпретує Середньовіччя як добу в якій визрів духовний аспект свободи, коли релігійна свідомість уперше санкціонує опір тиранії як обов'язок, а не злочин. Такі явища, як поява представницьких форм, зникнення рабства та пов'язання податків із згодою, постають у нього не стільки як політичні новації, скільки як індикатори морального встановлення, коли влада стає в пряме підпорядкування принципу справедливості. А загалом, якщо в ширшому контексті підсумувати погляд Актона на Середньовіччя, то можна констатувати, що для нього це не «темна епоха», а період змістовного морального наповнення концепту свободи та, в цілому, політичного порядку. Фактично йдеться про те, що, захистивши сумління від зовнішнього втручання, християнство надало людині небаченої раніше внутрішньої та політичної суб'єктності. Моральний вибір окремої людини стає фактично осердям не лише релігійного життя, а й політичного процесу, адже від нього залежить не тільки спасіння людської душі, а й змістовна основа соціальних взаємин. Власне захист приватної сфери індивіда від свавільного втручання держави та запобігання абсолютизмові, на переконання Актона стало найбільшим здобутком цього історичного періоду. Нічого подібного не спостерігалось ні в античній та юдейській моделі, він показує, що в обох попередніх культурах злиття релігії та держави породжувало форму абсолютизму, де не існувало автономії совісті. Протиставляючи цьому Церкву, він розглядає її як історичного носія принципу дуальності — розділення сфер сакрального та політичного, де «кесарева» і «Боже» перестають бути тотожними (Актон, 2019, с. 428). Саме це розмежування, на його думку, є умовою виникнення

індивідуальної свободи в християнській цивілізації, оскільки воно відсікає претензії світської влади на тотальний контроль над людиною, а також позбавляє верхівку соціальної піраміди суверенної автономії, підпорядковуючи її вищому моральному авторитетові. Отже, індивідуальна свобода — основа ліберальної ідеології та ліберального світопорядку — зароджується саме в добу Середньовіччя.

Надалі, у XVI ст., Актон спостерігає занепад релігійного впливу та поширення в політичній царині ідей Макіавеллі, які розточили середньовічні надбання (Актон, 2019, с. 233). Аморальна за своєю суттю макіавеллістська теорія зазіхнула на саму серцевину західних свобод – сумління. Актон пише: «Йому [Макіавеллі – М.Х.] вдалося, що найприкрішою перешкодою для розуму є сумління» (Актон, 2019, с. 234). Закономірним наслідком цього вчення стало те, що воно істотно посприяло утвердженню абсолютизму, заглушило голос сумління навіть у найпобожніших монархів і майже стерло межу між добром і злом (Актон, 2019, с. 234).

Релігійні перепони на шляху до тріумфу абсолютної монархії було подолано завдяки тому, що Актон прямо називає «продуманою філософією злочину», відповідно до якої моральні принципи зазнали глибокого спотворення (Актон, 2019, с. 234). Актон підкреслює, що руйнування моральних засад було настільки масштабним, що навіть католицька Церква, яка раніше стояла на їхній сторожі, зреклася власних принципів і стала на службу інтересам королівської влади (Актон, 2019, с. 234). Звертаючись до історії, зазначимо, що в той час Церква стала опорою абсолютизму, а її теологічні зусилля були спрямовані на обґрунтування доктрини божественного права королів.

У цьому історичному контексті розпочалася Реформація, однак, на переконання Актона, Лютер не виправдав очікувань щодо визволення від тиранії. Від самого початку його діяльність спиралася на тісний союз Церкви та держави, що зумовило залежність релігійного руху від політичної влади. Через глибокий страх перед революційними потрясіннями Лютер став на позицію

пасивної покори світському правлінню. Актон зауважує, що «лютеранські держави стали твердинями суворої непорушності, а лютеранські письменники всякчас засуджували демократичну літературу...» (Актон, 2019, с. 235).

На противагу лютеранам реформатське крило Реформації стало на більш виразну політичну платформу, яка була більш сумісна з політичними здобутками середньовічної церкви. Зокрема, Актон виділяє швейцарських реформаторів вказуючи на їх більш радикальний підхід до формулювання політичних принципів та їх реалізації, як результат: «Цюрих і Женева були республіками, й дух їхнього врядування вплинув і на Цвінглі, й на Кальвіна». Зауважимо, що Актон не досліджує глибоко теологію Кальвіна, а більшою мірою оцінює його як історичну постать, причетну до релігійного насилля (Актон, 1949, р. 121). А вбивство заради віри Актон вважав найгіршим із усіх можливих злочинів. В одній зі своїх лекцій він побіжно констатує присутність демократичного елементу в пресвітеріанстві, до появи якого причетний Кальвін: «постійний вплив Реформації на демократію здійснювався через пресвітеріанську Конституцію Кальвіна. Але демократичний елемент у пресвітеріанстві не скоро засвідчив своє існування» (Актон, 2019, с. 275). В той самий час інше крило пуританізму, яке протистояло пресвітеріанам — індепенденство — на думку Актона, відіграло чи не найважливішу роль у поступі свободи. Це особливо показово, з огляду на те, що індепенденти в богословському плані також належали до кальвіністської традиції. Крім того, кальвіністи-гугеноти, за спостереженням Актона, були одними з перших, хто «зростив свою віру на демократичній основі» (Актон, 2019, с. 275). Не менш важливо й те, що Актон простежує тяглість політичної традиції від Середньовіччя до доби Реформації. Як уже зазначалося, у середньовічній політичній думці законність повстання проти тиранів розглядалася як аксіома; ця ідея згодом дістала подальший теоретичний розвиток у працях французьких гугенотів (Актон, 2019, с. 237).

Отже, мислитель визнає політичні здобутки релігійних рухів, що мали кальвіністське богословське підґрунтя, однак водночас залишається вкрай

критичним щодо самого Кальвіна та окремих положень його соціального вчення. Він зазначає, що Кальвін виступав проти народовладдя, віддаючи перевагу аристократичним формам врядування, але не розкриває цього, на перший погляд, парадоксу — яким чином демократичний елемент міг прорости з антидемократичного насіння. На думку Актона, політична доктрина Кальвіна була надмірно ангажованою, адже легітимність влади він оцінював насамперед через призму лояльності до протестантської віри (Acton, 1949, p. 20).

У той самий час, характеризуючи погляди Фавста Социна, протестантського єретика, Актон відзначає його внесок у відстоювання релігійної свободи, однак зауважує, що мислитель «знезброїв власну теорію» через прихильність до пасивної покори (Актон, 2019, с. 245). Водночас Актон, з невідомих причин, не визнає того факту, що елементи, яких бракувало Социновій концепції, були наявні у вченні Кальвіна: реформатор, хоч і вибірково, проте засуджував тиранію, не визнаючи водночас права окремої особи самовільно ставати месником. З певних причин Актон не вдається до детального аналізу цих нюансів, унаслідок чого в його історичній концепції залишається не зовсім зрозумілим зв'язок між самим Кальвіном, до якого мислитель ставиться доволі критично, та кальвіністами, більшість із яких він, навпаки, розглядає як головних ідейних діячів у поступі свободи. Отже, Актон не простежує зв'язку між теологічними засадами кальвінізму та політичною активністю його послідовників, проте водночас наголошує, що саме релігійний мотив був провідним чинником у боротьбі за свободу в XVII столітті (Acton, 1949, p. 11).

Іншими словами, Актон не надає особливого значення ідеям Кальвіна, втім відзначає, що біля витоків англійських свобод стояли нонконформісти; що вперше релігійна свобода і свобода слова були утверджені голландськими протестантами; що пуританам і квакерам на Новій землі, на той час, вдалося досягти найбільших свобод. Попри суттєві доктринальні розбіжності, усі ці релігійні рухи поєднує спільне коріння, що бере свій початок із кальвіністської традиції (Acton, 1906, p. 153). Ось як, зокрема, Актон описує вклад у справу

свободи англійських нонконформістів: «Ідея, що релігійна свобода є творчим принципом громадянської свободи, а громадянська свобода є необхідною умовою релігійної свободи, – це вже відкриття XVII століття. Задовго до того, як імена Мілтона й Тейлора, Бакстера й Лока стали славетними завдяки тому, що ці мислителі почасти засуджували нетолерантність, серед конгрегацій індепендентів були люди, які енергійно та щиро дотримувалися принципу, що свободу Церков можна забезпечити, тільки обмеживши владу держави. Ця велична політична ідея, освячуючи свободу і присвячуючи її Господу, навчала людей цінувати свободи інших людей, як свої власні, й захищати їх більше з любові до справедливості і милосердя, ніж як вимогу права, і була душею всього величного й доброго в розвитку двох останніх століть. Справа релігії, навіть зазнаючи грішного впливу світських пристрастей, не меншою мірою, ніж будь-які чіткі політичні уявлення, була причетна до перетворення [нашої] країни в найбільш вільну» (Актон, 2019, с. 246).

Тобто задовго до теоретичного осмислення феномену свободи ключовими англійськими авторами — Мілтоном, Тейлором, Бакстером, Локом — релігійні дисиденти сповідували ключові для англійської ліберальної системи принципи обмеженого врядування, самоврядності та толерантності, і, що найбільш важливо, вони робили це без жодної юридичної санкції, всупереч світському закону і культурним тенденціям, дослухаючись виключно до Голосу Господа у своєму сумлінні. Апеляція індепендентів до свободи сумління позначала зсув від зовнішнього нормативного порядку до внутрішньої автономії совісті, тобто — від обов'язку безумовної покори до обов'язку морального самовизначення (Актон, 2019, с. 227). Опора на внутрішню свободу закономірно трансформувалася і в зовнішній вимір: ще до того, як індепенденти стали рушійною силою встановлення республіканського ладу, їхні релігійні громади функціонували на засадах самоврядування, що підважило монархічну централізацію й заклало основи ліберального індивідуалізму (Acton, 1906, p. 154). Таким чином, відповідно до позиції Актона можна ствердити, що індепенденти здійснили справжній духовний переворот у

політичній свідомості англійців і, ширше, всього англосаксонського світу. Адже, на переконання Актона, їхнє вчення, пройняте внутрішньою революційною енергією, стало первинним імпульсом і змістовною передумовою формування американської ліберальної політичної традиції.

Вже сам факт демократичної церковної організації мав антисистемний характер, який кидав виклик усім панівним формам тогочасної тиранії та дискримінації. Та релігійним дисидентам цього було замало, вони прагнули повної релігійної свободи, їх обурював сам факт того, що є хтось із «крові і плоті», хто сміє ставити себе модератором між ними і Богом. Тому саме індепенденти стали найбільш енергійними борцями спочатку за свободу совісті, а згодом зрозуміли, що на досягнення цієї шляхетної мети годі сподіватися, коли на троні править тиран. Спочатку революціонери на чолі з Кромвелем відтяли голову королю, проголосивши республіку (цей вчинок та загалом деякі політичні методи засуджує Актон), та скоро роялісти повернули владу і вчинили над ними розправу. Це насильство спонукало обидва табори до певної поміркованості.

Поміркованим напрямком республіканського угруповання з часом стають віги. Тут особливо важливо наголосити, що віги – це ідейні спадкоємці протестантських нонконформістів, які взялися закінчити недовершену революційну справу. За бурхливі кілька десятиліть противники монархії набули політичної мудрості і підійшли до вирішення проблеми відсутності свобод досить виважено. Чергова революція була безкровною і спиралася більшою мірою на силу компромісу, а не зброї. В працях Актона можемо знайти аналіз цієї ситуації. Зокрема, він пише: «віги, які виступали за республіку, відмовилися від неї. Торі, які виступали за абсолютну монархію, відмовилися від неї. Кожен віг став роялістом, кожен торі – конституціоналістом» (Актон, 2019, с. 334). В підсумку світ став свідком першої, справді дієвої політичної реформи, в якій влада монарха була обмежена договором, законом і представницьким врядуванням.

Іншим здобутком вігів, на який звертає увагу Актон, було «уявлення про вищий закон, що стоїть над державними кодексами й конституціями, з яких почався вігізм. Це найвище досягнення англійців і спадок, який вони лишають іншим народам» (Актон, 2019, с. 332). Віги були першими, хто свободу зробив найвищою партійною метою, подібно до того, як згодом зробив лібералізм, зі свободи базовий ідеологічний концепт. Вони були першими, хто посунув на задній план все інше заради цієї високої політичної мети (Актон, 2019, с. 337). Форма врядування не мала для них першочергового значення, якщо вона не заважала свободі. Тому Актон дає таке визначення: «віг – англієць, що прагне панування свободи і за монархії, і за республіки, і за аристократії, і за демократії» (Актон, 2019, с. 337). Це дуже близьке з тим, що християнство говорить не про конкретні політичні інститути чи форми правління, а про дух свободи, якому байдуже, в якій формі бути втіленим, аби ця форма не обмежувала його.

Вже йшлося про те, що віги позиціонували себе поміркованою силою, яка відмовилася від революційних інструментів досягнення політичних цілей. Однак тут слід дещо прояснити: це не означає, що вони відкидали будь-яку революцію, бо перехід до конституційної монархії, за яким, власне, стояли віги, отримав назву Славної революції. Справа в тому, що до революційних перетворень віги ставилися вкрай обережно, адже, за визначенням, це передбачає докорінну зміну існуючого ладу, що для вігів, які цінували традиції, було абсолютно неприйнятним. Однак якщо в міру певних історичних обставин давні англійські свободи занепадали, то обов'язком патріотів було відновити тяглість утраченої традиції. У зв'язку з цим Актон звертав увагу, що для вігів революція – це лише реставрація давнього стану речей, адже для них свобода існувала раніше примусу (Актон, 2019, с. 338). І додає, що такі відомі віги, як Е. Берк та Т. Маколей, доклали чималих зусиль, аби Революція 1688 року видавалася «не революційною, а консервативною, була не більш ніж виправленням недавньої помилки й поверненням до давніх принципів» (Актон, 2019, с. 339).

Поміркованість та виваженість вігів для Актона мала також зворотну негативну сторону. Зокрема, для нього, як для людини віри, принципів і честі, була огидною схильність до надмірного компромісу та вузький матеріалістичний світогляд вігів. Однак слід зауважити, що інколи досить важко зрозуміти послідовність його претензій до вігів. Він пише, що вони «завжди мали моральну слухність» (Актон, 2019, с. 332). Водночас називаючи їх ганебними людьми. Пояснити це, певно, можна лише тим, що Актон очікував від тих, хто стояв на сторожі свободи, не лише декларативної вірності моральним ідеалам, а й життя у відповідності з ними. Це дещо нагадує слова Ісуса про фарисеїв: «Робіть і слухайте все, що вони вам скажуть, — але за вчинками їхніми не чиніть» (Мт.23:3) (Біблія, 2003, с. 917). І саме з цим у вігів були проблеми: не в тому, що вони були аморальними за сучасними стандартами, а в тому, що у Актона були надзвичайно високі християнські стандарти. Нещирість, компромісність щодо істини, непотизм, неправдивість — звичні атрибути політики, але для Актона вони були абсолютно неприпустимі. Наприклад, віги були ладні йти вслід хибним переконанням тільки тому, що це було вигідно партії. Ось як сам Актон формулює моральну оцінку вігів: «поведінка далека від пошуку істини, наскільки це можливо. Це робить людей нещирими. Вігізм — це мораль, застосована до політики, а не релігія» (Актон, 2019, с. 336). Тому, попри величезний внесок у теорію і практику свободи, віги все ж вступають у певний конфлікт з ідеалами Актона. Адже його теорія свободи спирається на живу віру, що проявляється у моральному житті та боротьбі за істину, наслідком чого постає свобода. Натомість віги, за його спостереженням, були номінальними у питаннях віри, надаючи перевагу зовнішньому моральному аспекту релігії. А в концепції Актона революцію свободи здійснили не моралісти, а ревні християни, які жертвували собою заради Бога, тоді як мораль, у його розумінні, була лише природним наслідком відданості Йому. До слова, квакери, які діяли паралельно з вігами, аполітична і пацифістська дисидентська група, змогли досягнути набагато глибшого осмислення феномену свободи, а один із їхніх лідерів заснував однойменну

американську колонію, політичний устрій та громадянські свободи якої були найдосконалішими на той час, а їхню конституцію Актон називає «стандартом для нового світу» (Актон, 2019, с. 305).

Такий успіх, на переконання Актона, є прямим наслідком ревної християнської віри і слідування «Голосу сумління». Він пише про нього так: «Теорія сумління сформувалася повною мірою. В одній секті вона набула дуже своєрідної форми: доктрини внутрішнього світла. Квакери спершу не були лібералами. Але внутрішнє світло енергійно боролось за свободу. Саме тоді, коли теорія сумління досягла кращого вияву, Пенн проголосив сумління за вчення своєї секти. І воно стало основою Пенсильванії – найкращого врядування, на думку Вольтера» (Актон, 2019, с. 306).

На завершення варто зосередити увагу на ключовому висновку з усього сказаного. Ідеологія вігів не виникла ізольовано, в ідейному вакуумі, а сформувалася на ґрунті глибокої релігійної традиції. На переконання Актона, саме релігійні дисиденти стали найактивнішими й найпліднішими творцями духу свободи, який згодом успадкували та розвинули віги. Отже, свобода як морально-політичний принцип уже була складовою англійської національної свідомості задовго до того, як віги зробили її наріжним каменем своєї політичної програми (Актон, 2019, с. 333). Таким чином, за Актоном, віги не створили лібералізму, а лише відкрили його — як уже наявну моральну істину англійської історії (Актон, 2019, с. 336). На цьому моменті слід особливо зосередитися, оскільки він є кульмінаційним у трактуванні історії лордом Актоном і водночас ключовим для нашого дослідження. Адже сам факт того, що віги успадкували здобутки пуритан, засвідчує безпосередній зв'язок між християнською політичною традицією та лібералізмом. На переконання Актона, «Ліберальні ідеї сформувалися у сектанських колах, тут [в Англії], і в Америці, і стали спільним надбанням людства тільки тоді, коли відокремилися від свого теологічного коріння і стали партійним кредо. Цей перехід відбувся за правління Карла II. Саме тієї доби партії зайняли місце Церков як політична сила...» (Актон, 2019, с. 329). Саме на основі вігізму була створена ліберальна

теорія, і тільки тоді ці ідеї набули загального і наукового характеру, про що Актон також згадує (Актон, 2019, с. 331). Родоначальником лібералізму був саме віг Дж. Лок, якого Актон зараховує до найвпливовішої групи вігів, які «практично найбільше зробили для свободи, ніж будь-яка інша група людей, яка коли-небудь існувала на землі» (Актон, 2019, с. 336).

Водночас недоліком ліберальної теорії Дж. Лока лорд Актон вважав те, що його розуміння свободи стосувалося радше захисту власності, ніж духовних засад, і цілком уживалося з існуванням рабства та релігійних переслідувань (Актон, 2019, с. 246). Він дорікає Локові за вузько матеріалістичний погляд на свободу і за те, що замість божественного права монархів його теорія утвердила божественне право власників.

Через це він більше пов'язує розвиток ліберальної теорії з пізнішими авторами, насамперед з Е. Берком і вже потім із А. Смітом, Т. Маколеєм, В. Гладстоном. Актон, як майстер політичних афоризмів, дуже влучно підмічає різницю між вігізмом і лібералізмом: «Віг керував за допомогою компромісів – ліберал починає царство ідей» (Актон, 2019, с. 333). Це, власне, означає, що віг досягав головної партійної мети – свободи – через політичне мистецтво компромісів, а ліберал – це той, хто не боїться загнати себе в рамки чітких теоретичних принципів і діяти у відповідності до них, що для традиційних вігів було вкрай нерозважливо.

В широкому розумінні лібералізм, як політична ідеологія, завдяки вігізму є прямим спадкоємцем всієї християнської традиції. Актон доводив, що здобутком свободи англійці завдячують кращим періодам дореволюційної історії Англії та загалом приналежності до великої теоретичної спадщини католицизму, ідеї якого стали непомітним мотивом позитивних зрушень у англійській політичній традиції.

Як не дивно, але протестантська Англія зберегла католицький дух у своїх політичних інституціях більшою мірою, ніж будь-яка католицька країна. Це було помічено Актоном. Зокрема, він зазначає таке: «Не може навіть бути сумніву в тому, що залишки давньої християнської системи державного

устрою... набагато щедрішою мірою збереглися в нашій країні, ніж у будь-якій іншій» (Актон, 2019, с. 431).

Хоч Англія стала «колискою свободи», однак найбільш повною мірою ліберальні принципи вігізму були реалізовані в США. «Віги досягли американської незалежності. Америка 1830-го також є їхнім визначним історичним досягненням» (Актон, 2019, с. 340). У ширшому контексті варто зазначити, що на формування американського ліберального проєкту вплинули не лише політичні ідеї вігізму, а й релігійна традиція, проаналізована в цій частині дослідження. Саме пуританський чинник визначально вплинув на формування американського політичного етосу, у структурі якого поєдналися два засадничі елементи: моральна відповідальність нації перед Богом та політична активність і самоврядність громадян. Таким чином, американська ліберальна система постає як синтез релігійно-республіканського етосу пуритан і поміркованих політичних принципів вігізму.

Отже, як загальний підсумок, можна стверджувати, що завдяки концепції Актона можна простежити історичну еволюцію ідеї індивідуальної свободи та її практичну імплементацію в культуру й політичну систему Заходу. На переконання лорда Актона, історія свободи — це безперервний процес визволення людської совісті від зовнішнього примусу.

На переконання Актона, лише вчення Христа захистило індивіда від свавілля влади й колективу. Християнство забезпечило небачену раніше внутрішню суб'єктність через духовне звільнення й захистило сумління як сферу прямого Божого підпорядкування, у яку заборонене будь-яке стороннє втручання. Результатом цієї духовної революції став вихід на історичну авансцену незалежного, релігійно вмотивованого індивіда, який упродовж століть західної історії вів боротьбу за збереження свободи сумління від зовнішніх зазіхань і за розширення меж своєї зовнішньої свободи. Цей мотив боротьби за релігійну свободу часто набував політичного характеру, адже першопричиною релігійних утисків зазвичай була верховна влада. Тому християнська тираноборча традиція — від середньовічної церкви до

пуританізму — є, значною мірою, квінтесенцією християнської політичної думки, в основі якої лежить захист незалежного сумління від зазіхань нечесливої тиранічної влади.

Саме з цього релігійного контексту ідея індивідуальної свободи була успадкована вігами — політичною групою, для якої вона стала засадничою. На цьому етапі ідея індивідуальної свободи відривається від свого багатовікового християнського коріння та перетворюється на світсько-політичну концепцію, яку в найдосконалішій теоретичній формі вперше висловив віг Джон Лок — родоначальник лібералізму.

Отже, у філософсько-історичній концепції Актона лібералізм, як ідеологія індивідуальної свободи, є теоретично вдосконаленою формою давньої християнської ідеї незалежного сумління.

Висновки до третього розділу

Лорд Актон є одним із найвизначніших представників англосаксонської ліберальної традиції. Його унікальність полягає в тому, що він не лише здійснив філософське осмислення лібералізму, а й як історик дослідив його генезу. Актон простежує ідею індивідуальної свободи до її християнських джерел, що має надзвичайне значення для нашого дослідження.

У його розумінні лібералізм постає не як результат політичних реформ чи філософських систем, а як плід духовного дозрівання людства, коріння якого сягає євангельського вчення про відповідальність людини перед Богом. Відтак історія свободи, за Актоном, — це передусім історія моральної боротьби совісті проти сваволі влади, історія визволення духу від зовнішнього примусу.

У центрі його концепції стоїть сумління як вища інстанція морального закону, що визначає межі людської влади та окреслює простір істинної свободи. Інтерпретація сумління в актоновому вченні цілком узгоджується з традиційним християнським розумінням: сумління — це істина Божа, закладена в людській природі, якій людина має коритися не лише заради власного блага, але й залишатися вірною навіть ціною власного життя. Саме сумління, що

спонукає до відданості правді всупереч нечестивим наказам тиранічної влади, на думку Актона, породжує внутрішній опір злу, який у різні епохи пробуджував народи та окремих осіб до дії й став рушійною силою прогресу свободи на Заході. Адже опора будь-якої тиранії – це брехня. А християнська істина, як доводить лорд Актон, звільняє від неправди як окремого індивіда, так і цілу соціальну систему. У зв'язку з цим внутрішня свобода від тиранії гріха є основою, на якій ґрунтуються всі інші свободи, насамперед найбільш важлива для лібералізму – індивідуальна.

Теоретичне обґрунтування ідеї незалежного сумління, як свідчить аналіз Актона, вперше сформувалося в середньовічній період і стало невід'ємним елементом європейської політичної традиції, аж доки її не підірвала макіавеллістська мораль, що проклала шлях до утвердження абсолютизму.

Парадоксальне, на перший погляд, спостереження Актона полягає в тому, що саме протестантська Англія — держава, яка відокремилася від Риму, — зуміла зберегти живу спадщину католицької політичної традиції більшою мірою, ніж країни, що залишилися формально католицькими. На переконання Актона, цей «католицький дух» у протестантській формі найповніше втілювався в англійських нонконформістах, передусім у представниках індепенденства — гілки пуританізму, завдяки якій ідея незалежного сумління набула статусу наріжного принципу як релігійного світогляду, так і політичної боротьби.

Таким чином головний діяч історії в інтерпретації лорда Актона – це релігійний нонконформіст. Погляд Актона нетиповий. Він критично ставився до внеску державних церков у справу свободи. Навіть більше, він вважав, що національні протестантські церкви підтримували абсолютизм і руйнували найважливіші для свободи принципи християнства: розмежування двох сфер, та незалежне від впливу світської влади християнське сумління. Таким чином, за Актоном, свободі сприяє тільки Церква, відокремлена від держави, та незалежне від зовнішнього політичного контролю релігійне сумління.

Однак, в європейській історії офіційна церква тривалий час, на жаль, була опорою абсолютизму. Лише релігійні дисиденти протистояли такому стану

речей. Вони обрали покору голосу Господа, а не нечестивій владі, і через опір системі прийшли до радикальної думки про необхідність обмеження впливу світської влади. Найбільш виразних форм принцип сумління набув у XVII столітті, коли протестантські нонконформісти та вільні церкви (секти) з небаченою до того енергією осмислювали та імплементували ідею свободи. Ця ідея згодом лягла в основу англійської політичної культури. А вже звідти її перейняли віги, а згодом і англосаксонська ліберальна традиція.

Важливо наголосити, що революція християнської свободи в політичній сфері стосувалася не форм врядування, а ключових концептуальних ідей: незалежного від тиранічної влади сумління та окремоті духовної і світської сфер для запобігання тиранії на основі принципу «віддати кесарю кесарево, а Боже Богові». Поєднання цих двох ідей справило найбільший вплив на розвиток західноєвропейської свободи загалом і ключових ліберальних концептів зокрема, таких як індивідуалізм, самоврядування, мінімальна держава та спонтанний соціальний порядок (Актон, 2019, с. 426–428).

У наступному розділі буде приділено більшу увагу кожному базовому ліберальному концепту на предмет його взаємозв'язку з християнською традицією.

РОЗДІЛ 4.

ХРИСТИЯНСЬКІ ЗАСАДИ КЛЮЧОВИХ КОНЦЕПТІВ АНГЛОСАКСОНСЬКОЇ ЛІБЕРАЛЬНОЇ ТЕОРІЇ

4.1. Вплив християнської тираноборчої традиції на розвиток головного ліберального концепту індивідуальної свободи у взаємозв'язку з концептом обмеженого врядування

В попередніх розділах нашого дослідження ми встановили, що англосаксонський лібералізм ґрунтується на християнській традиції. Однак, якщо генеалогію ліберальної думки, завдяки історико-філософському підходу Актона, проаналізувано докладно, то в розгляді християнської ідейної складової в ліберальній теорії ми змушені були зосередитися лише на головних аспектах, що можна звести до теомної генези свободи та доказів соціальної користі християнської релігії. Тому тепер необхідно докладніше простежити, яким чином християнська політична думка була репрезентована в ключових концептах лібералізму: індивідуальній свободі, обмеженому врядуванні, індивідуалізмі, спонтанному соціальному порядку та ринковій економіці. Цей перелік не є вичерпним, адже в межах лібералізму важливе значення мають також ідеї справедливості, рівності, прогресу, а також різні виміри свободи — політична, релігійна, національна тощо. Однак в англосаксонській традиції ці категорії не посідають першочергового місця.

У цьому розділі основна увага буде приділена індивідуальній свободі, яка є своєрідним осьовим концептом лібералізму, тому її походженню та сутності буде присвячено більшу частину цього розділу. Обмежене врядування, індивідуалізм, спонтанний соціальний порядок і ринкова економіка лише розвивають і конкретизують головний ліберальний принцип, а відтак їх розгляд буде більш стислим.

Отже, розпочнімо з центрального ліберального концепту — індивідуальної свободи, або, як її ще називають в україномовній науковій

літературі, особистої свободи. Саме навколо цього поняття, як уже зазначалося, вибудовується вся ідейна система лібералізму. Відомий британський філософ Р. Скрутон пише, що філософія свободи, яка має назву лібералізм, «розповідає про зростання особистої свободи на протипагу владі верховного правителя» (Скрутон, 2022, с. 25). Попри лаконічність, це визначення надзвичайно влучно окреслює суть цієї філософської традиції, адже воно відображає її головну ідею, основне досягнення та ідейне походження. З цитати Р. Скрутона логічно випливають два ключові ліберальні концепти — індивідуальна свобода та обмежене врядування. Вони взаємопов'язані, адже індивідуальна свобода неможлива за умови тиранічної свавільної влади, яка, власне, і є необмеженою, бо необмежено експлуатує окремих індивідів до повної втрати їх суб'єктності. Також у визначенні Р. Скрутона закладено ретроспективний вимір, що вказує на поступовий історичний процес — рух західних народів до свободи, який полягав у постійній боротьбі індивіда проти тиранічної влади за розширення меж особистої свободи.

Як бачимо, боротьба з тиранією та запровадження обмеженого врядування були засобами досягнення головної цілі — особистих свобод. Ця боротьба стала можливою лише завдяки християнству, яке, як переконує Актон, поставило сумління індивіда під безпосередній захист Бога — у недосяжність владі земних правителів. До того часу навіть славнозвісні античні свободи, як свідчать Констан не забезпечували захисту окремого індивіда від доміантної волі держави чи колективу (Констан, 2009, с. 412). Ціла плеяда християнських мислителів доклала титанічних зусиль, щоб розробити механізми контролю та стримування влади з метою вберегти людську свободу від гніту. Лібералізм став ідейною квінтесенцією цього протистояння — найвищим щаблем теоретичного обґрунтування індивідуальної свободи. Тому неможливо зрозуміти сутність лібералізму без дослідження передісторії цієї боротьби — індивіда проти примусу політичної влади.

Тому проблематика нашого дослідження полягає у вивченні релігійного чинника, що вплинув на формування взаємопов'язаних ліберальних концептів

індивідуальної свободи та обмеженого врядування, з яких, власне, і складається сутнісна основа лібералізму. Ми звернемося до християнської тираноборчої традиції, яка охоплює період від Середньовіччя до Англійської революції (1642-1651). Ґрунтовний аналіз християнської деконструкції теорії божественного права королів є важливим із кількох причин:

- Існує обґрунтований зв'язок між лібералізмом і пуританізмом, про що вже йшлося в попередніх розділах дослідження. Водночас антитиранічний дискурс і республіканізм пуритан постають логічним продовженням усієї тираноборчої християнської традиції.

- Перший трактат Дж. Лока, з якого, власне, і починається відлік ліберальної теорії, продовжує тираноборчий дискурс і водночас завершує його остаточною перемогою природної свободи над доктриною божественного права королів.

- Тираноборство можна вважати ліберальним явищем, адже, як уже зазначалося в дефініції лібералізму, поданій Р. Скрутоном, лібералізм — це боротьба індивіда проти тиранії за розширення меж своєї свободи. Саме тираноборча традиція найбільш повно репрезентує цю ідею задовго до появи лібералізму, тому її можна розглядати як ідейну предтечу цієї ідеології.

Отже, ґрунтовний аналіз тираноборчої християнської традиції дає змогу глибше розкрити дефініцію лібералізму, запропоновану Р. Скрутоном. Адже саме тираноборчий дискурс репрезентує історично достовірний вимір становлення лібералізму крізь призму цього протистояння — індивіда і політичної влади. Такий аналіз дасть змогу виокремити головні ідеї християнської політичної традиції та простежити їх подальшу імплементацію у ліберальних концептах обмеженого врядування й індивідуальної свободи.

Надалі ми проаналізуємо власне ліберальну теорію, представлену видатними мислителями англосаксонського лібералізму, з метою виявлення того, як у ній втілилася ця ідея — «індивід проти верховного правителя» — як сутнісна основа лібералізму з його осьовим концептом «індивідуальної

свободи», заради захисту якої, власне, й розвинувся інший ліберальний концепт — «обмежене врядування».

На завершення ми спробуємо узгодити концепт індивідуальної свободи, який сьогодні часто ототожнюють із сваволею, з християнською мораллю.

Отже, переходячи до розгляду основного матеріалу, слід зауважити, що для дослідження впливу середньовічної християнської думки на ліберальні концепти обмеженого врядування та індивідуальної свободи необхідно знову звернутися до лорда Актона, адже мислитель, будучи католиком, простежував генезу ідеї свободи саме у середньовічній спадщині. Такий підхід Актона не можна вважати релігійно ангажованим; навпаки, він дає змогу побачити історичну тяглість усієї християнської політичної традиції без штучного розриву між історичними періодами. Йдеться насамперед про два етапи — Середньовіччя та Реформацію: попри очевидний конфлікт між цими епохами, їх не можна розглядати відокремлено. У філософсько-історичному підході Актона простежується саме ця тяглість християнської традиції.

Висхідною точкою початку шляху до тріумфу совісті Актон вважає кінець тринадцятого століття. Саме тоді «була вперше уважно вивчена психологія совісті, і голос совісті люди стали ототожнювати з тим виразно помітним голосом Бога, який ніколи не зраджує і не обманює і якому належить коритися завжди, зрозумілий він чи ні, безсумнівний чи недоречний» (Актон, 1906, р. 27). Сумління в теорії Актона, як ми вже переконалися в попередньому розділі, є основою свободи. Саме воно створює внутрішній простір, вільний від зовнішнього втручання політичної влади (Актон, 2019, с. 305). Сумління, таким чином, виступає гарантом індивідуальної свободи і забезпечує пряме підпорядкування правді всупереч нечестивим діям світської влади. Ця ідея надавала релігійну санкцію для опору нелегітимній через своє нечестя владі. І з цього кореня зрештою виросла теорія, яка заперечувала божественне право королів.

З ідеї незалежного сумління виникла ще одна ідея, яка сприяла утвердженню обмеженого врядування. Церква підтримувала окремішність

Церкви і держави, «віддаючи кесарева кесарю, а Боже Богові, тобто заступаючи шлях будь-якому абсолютизмові» (Актон, 2019, с. 428). Таким чином Церква виступала стримуючою силою від етатизації — гріховної схильності влади підпорядкувати собі всю соціальну реальність. А в релігії людина знаходила прихисток від подібних зазіхань. Ще з одинадцятого століття, від часів папи Григорія VII, Церква перебувала в перманентному конфлікті з монархією та феодалною ієрархією, і «всі найвидатніші понтифіки брали участь у суперечках із королівською та імперською владою» через підтримку народних інституцій, які створювали бар'єри для зловживань монархічного правління (Актон, 2019, с. 428).

Цей конфлікт, як вважав Актон, дав початок розвитку громадянських свобод, хоч Церква керувалася насамперед бажанням сконцентрувати владу у своїх руках, втім цим самим вона сприяла справі свободи, адже була «єдиним чинником впливу, здатним опиратися феодалній ієрархії» (Актон, 2019, с. 228). У цьому протистоянні Церква завдала удару по найбільш вразливому місцю монархічного абсолютизму, підтримуючи сторону, «яка заперечувала невід'ємне право королів» (Актон, 2019, с. с. 228–229). На противагу цьому Церква підтримувала доктрину «божественного права народу підносити і валити володарів», хоч ця ідея в подальшому стала зброєю в руках простого народу проти зловживань не тільки монархів, але й римських Пап (Актон, 2019, с. 229). Така позиція щодо влади стала панівною майже всюди, окрім Франції, де теорія божественного права королів залишалася керуючим політичним принципом. «Але в інших країнах сама присяга вірності монархові свідчила, що його влада обмежена певними умовами і належить йому тільки тоді, коли він добре поводиться» (Актон, 2019, с. 229).

Саме спадщина Середньовіччя, як переконаний Актон, є найглибшою і найґрунтовнішою причиною перетворення західного суспільства. «Справжня свобода не була відома жодній державі, яка не зазнала середньовічного впливу Церкви. Історія Середніх віків – це історія поступового визволення людини від усіх різновидів рабства, і то тією мірою, якою вплив релігії ставав дедалі

глибшим і ширшим» (Актон, 2019, с. 426). Актон вважав політичну думку цього періоду більш важливою для європейської цивілізації, ніж античну спадщину, на яку найчастіше посилаються політичні теоретики в пошуках генеалогічного кореня свободи (Актон, 2019, с. 428). Відтак ліберальні концепти індивідуальної свободи та обмеженого врядування більшою мірою завдячують своїй появі середньовічній християнській думці та практиці, ніж античним авторам. Ця думка може здатися контрверсійною з огляду на репутацію Середньовіччя як темних століть європейської історії, але на Актона не справили враження стереотипи Просвітництва. Хоч він і сам називає ті часи темними, та визнає, що дуже часто саме Церква була опорою абсолютизму. Однак недоліки тієї епохи не завадили чесному досліднику, без упереджень, побачити тогочасні здобутки. Актон визнає, що Середньовіччя не спромоглося цілком реформувати інституції, аби вони відповідали головному політичному принципу — свободі, але принаймні вони сприяли досягненню «знань про політичну істину» (Актон, 2019, с. 232). Серед здобутків Середньовіччя, які нас цікавлять, Актон називає окреслені в ті часи контури представницького самоврядування; виборність, яка хоч і була досить примітивною та грубою, але закріпила принцип невіддільності оподаткування від представництва; майже повне знищення рабства; засудження і обмеження абсолютизму; «право повстання не тільки припускалося, а й було визначено як обов'язок, санкціонований релігією» (Актон, 2019, с. 233).

Реформатори продовжили середньовічну традицію, спочатку досить обережно, а потім радикалізувавши її (Актон, 2019, с. 276). Можна сказати, що наприкінці шістнадцятого століття прихильники доктрини народного суверенітету зміцнювали свою аргументацію та позиції. Уявлення про обмежену владу і покору їй за певних умов утвердилося завдяки спадковості думки від католицьких середньовічних авторів до протестантських мислителів.

А вже сімнадцяте століття можна вважати кульмінаційним моментом середньовічної боротьби за свободу. Саме тоді естафета боротьби за свободу перейшла від католицьких народів до протестантських. Лорд Актон робить

наголос на стрімкості цих змін для людей тогочасної епохи, адже тоді ніхто не міг передбачити «того факту, що до кінця сторіччя трьома найважливішими країнами на планеті будуть країни, що переважно належать завоюванням Реформації. Отже, і в релігії, як і в багатьох інших областях, останні століття виявилися сприятливими для елементів нового, і центр тяжіння цивілізації перемістився від середземноморських народів до океанічних, від народів латинських до тевтонських; водночас перейшов і від католицизму до протестантизму» (Acton, 1906, pp. 11–12).

Центральна постать Реформації – беззаперечно Лютер. Однак його політичні погляди не вирізнялися прогресивністю, радше навпаки: він сприяв тому, що в лютеранських країнах церква була опорою політичних режимів і не мала моральної сили та достатнього авторитету для обмеження зловживань владою. Лютер за своє життя не спромігся вийти з-під політичної опіки своїх покровителів. Так само його церква протягом усієї історії свого розвитку знаходилася в тіні держави.

Нас більшою мірою цікавить реформатський напрямок Реформації, саме в його межах розвивалася найбільш смілива політична теорія, яка вивела на новий рівень християнські уявлення про обмежене врядування та право на спротив нечестивим володарям. З цієї традиції бере початок кожен найбільш радикальний політичний рух, спрямований на спротив абсолютизму, як-от гугеноти у Франції, пуритани в Англії, пресвітеріани в Шотландії, чи повсталі послідовники реформатської церкви Голландії, проти гніту іспанської корони.

Батьком реформатської політичної традиції вважається Ульріх Цвінглі, «чия політична теологія справила великий вплив в Європі та Англії, не тільки через сформований альтернативний підхід до світської політики, але й завдяки різкій реакції на ідею необмеженого врядування на світській основі» (Raath & De Freitas, 2002, p. 1). Елементи його поглядів через Жана Кальвіна та Генріха Булінгера у подальшому були перенесені в англійську і шотландську політичну думку та загалом у реформатську традицію (Raath & De Freitas, 2002, p. 1). Окрім опосередкованості, цей вплив був досить обмеженим, бо він

загинув досить рано, тому не встиг ґрунтовно вплинути на політичний аспект протестантизму (Актон, 2019, с. 236).

Спочатку зазначимо деякі негативні аспекти політичної думки Цвінглі. Слідуючи логіці Актона, відповідно до якої всяке злиття світської влади і політики загрожує свободі, то вчення Цвінглі, якби його життя трагічно не обірвалося, могло б стати протилежною крайністю вченню Лютера про «два царства». Якщо Лютер знезброїв церкву перед світською владою, то Цвінглі сповідував примат церкви над державою, точніше їх злиття в тотально християнську спільноту, в якій «старійшини Нового Заповіту були еквівалентом магістрата його часу», тому міський орган управління християнського міста управляв не тільки муніципалітетом, але й церквою (Raath & De Freitas, 2002, p. 4).

Це припущення умовне, а історія, як відомо, не знає умовного способу, тому зосередимося на тих елементах політичної думки Цвінглі, які, на щастя для Європи, мали позитивне значення для утвердження політичної свободи.

На противагу теорії божественного права королів, Цвінглі пов'язує політичну владу із зобов'язанням чинити волю Божу (Raath & De Freitas, 2002, p. 6). У протилежному випадку, «без страху перед Богом магістрат стає тираном» (Raath & De Freitas, 2002, p. 7). Однак навіть злочинній владі слід коритися (якщо немає законних методів її зміщення), допоки її директиви не спрямовані проти Бога і Його волі. У протилежному випадку «християни повинні швидше померти, ніж підкоритися», бо для Цвінглі «фундаментальна істина полягає в тому, що християни повинні коритися Богу, а не людям, що означає, що заповіді Бога мають пріоритет над іншими заповідями» (Raath & De Freitas, 2002, p. 7).

Таким чином, Цвінглі закликав до непокори, однак він виключав активний народний супротив тиранії, чи, тим паче, вбивство тирана. Втім, він вірив, що Бог обов'язково помститься за свій народ і пошле Свого обранця для цієї місії. За такої прямої санкції Всевишнього тирановбивство є виправданим. Така інтерпретація давала достатньо простору для подальшого вільного

тлумачення. Тобто будь-хто міг проголосити себе Божим обранцем, тим більше, що протестантизм по своїй природі припускав різнотлумачення Священного Писання та особисті одкровення християнину від Духа Святого. Не кажучи вже про старовинний християнський принцип незалежного сумління, який набував того часу нової актуальності і став згодом наріжним для нонконформістів. Таким чином, Цвінглі, хоч і не давав прямого дозволу на активний супротив народу злочинній владі, втім, одне виключення з правила робило такі дії невідворотними з огляду на вільнодумність протестантського середовища.

Загалом ставлення до тиранії в Цвінглі однозначне: «тиранія суперечить волі Божій; такі правителі грабують бідних через податки і ставляться до своїх підданих не як до людей, а як до тварин, чи навіть гірше» (Raath & De Freitas, 2002, p. 8).

Політичні погляди Цвінглі розвинув його наступник і учень Генріх Булінгер, який, крім того, орієнтувався на вчення Ж. Кальвіна. Саме в інтерпретації Булінгера ідеї Цвінглі поширилися серед англійських пуритан, для яких праця Булінгера «Декади» стали важливим текстом. Ми не будемо детально аналізувати ключові положення вчення Булінгера, так як вони здебільшого відрізняються від ідей Цвінглі лише формулюванням.

Натомість слід детально зупинитися на Жані Кальвіні — найбільш впливовій постаті реформатського протестантизму. Кальвін, як і Цвінглі, притримується позиції залежності від Бога і незалежності від зовнішнього контролю людського сумління, і також того правила, що «покора людині не повинна бути непокорою Богові» (Raath & De Freitas, 2002, p. 13). Правитель, який видає накази, що прямо суперечать волі Бога, цим самим робить своє правління нелегітимним (Raath & De Freitas, 2002, p.13).

Ось як Ж. Кальвін формулює дане положення у своїй четвертій книзі «Настанов у християнській вірі»: «Ми повинні підпорядкуватися людям, що правлять нами, — та тільки в Богові. Якщо ж вони віддають наказ, спрямований проти Бога, він не має сили» (Calvin, 1845, p. 1238). Цим самим Кальвін підтвердив свою прихильність тому давньому християнському принципу, який

захищав сумління християн від зазіхань нечестивої влади. І що найважливіше, Кальвін позбавив легітимності нечестивого правителя, «тому що цар, котрий перевищив свої повноваження, не тільки завдав шкоди людям, але й пішов проти Бога, цим самим відмінив свою владу» (Calvin, 1845, p. 1238). Однак змістити тирана, на переконання Кальвіна, має право тільки месники, послані Богом. Власне, в цьому він нічим не відхиляється від Цвінглі. Він розуміє, що саме Бог зміщує нечестивців з тронів руками свідомих чи несвідомих виконавців Його волі. І що вони своїми діями не порушують постанову Божу про покору владі, адже «озброєні з небес, вони підпорядковують меншу владу більшій, точно так само як королям дозволено карати своїх підлеглих», втім Кальвін закликає своїх послідовників самовільно не брати на себе роль месників (Raath & De Freitas, 2002, p. 14).

Навіть складається враження, що Кальвін «вкрай неохоче припускає можливість активного супротиву тиранії, в якій би формі вона не відбувалася» і таким чином, його позиція в цьому питанні менш виразна, ніж у Цвінглі та Буллінгера (Raath & De Freitas, 2002, p. 15).

Та навіть тієї аргументації про нелегітимність нечестивої влади було достатньо, з огляду на авторитет Кальвіна в реформатській традиції, для того, аби його послідовники розвинули його вчення в тих аспектах, де він свідомо чи несвідомо виявляв недостатню ясність, а саме в активному спротиві та вбивстві тиранів. Послідовники Ж. Кальвіна певною мірою дистанціювалися від нього через прагматизм своєї політичної філософії (Camion, 2009, p. 5). Після трагічних подій Варфоломівської ночі 1572-го року французькі протестанти взялися до розробки богословських засад права народу на опір тиранам. «Ці ідеї розширили та розвинули французькі послідовники Кальвіна. Усі вони – Франсуа Отман, Теодор Беза та Філіп-Дюплесі Морне – наголошували саме на цій ідеї: тиранам слід чинити опір» (Макграт, 2017, с. 187).

Лорд Актон уточнює, що на цю доктрину французьким гугенотам вказав англійський єпископ Дж. Понет, а також Нокс та Бюкенен, які були наставлені своїм учителем Ж. Кальвіном, а той, своєю чергою, перейняв її від

середньовічних шкіл (Актон, 2019, с. 237). Пояснення Актона має на меті продемонструвати тяглість традиції спротиву тиранії, але не є достатньо вичерпним, оскільки в ньому відсутні інші ключові постаті, які були долучені до розробки теології спротиву, наприклад, уже згадувані Цвінглі та Булінгер і не тільки. До слова, Алістер Макґрат в один рівень із «Трактатом про політичну владу» (1556) Дж. Понета ставить іншого англійця Крістофера Гудмена з його трактатом «Як слід коритися вищій владі» (1558) (Макґрат, 2017, с. 196). Ці дві видатні праці не лише обґрунтували законність повстання проти тиранів, але й розробили богословські засади їхнього фізичного знищення. Це мало вплив не тільки на відомий анонімний трактат гугенотів «Захист проти тиранів» (1579), авторство якого приписують Філіпу-Дюплесі Морне, але й на пуританське повстання та страту Карла I, а загалом англійську політичну теорію, зокрема Дж. Лока (Wagner & Schmid, 2011, p. 884).

Примітно, що Жан Кальвін помер у 1564 році, а Джон Понет написав свій трактат на вісім років раніше, у 1556 році. Тобто Кальвін застав початковий етап радикалізації свого політичного вчення своїми послідовниками. А Крістофер Гудмен пише свій тираноборчий трактат, будучи англійським релігійним вигнанцем у Женеві, тобто з самої «столиці кальвінізму», у час, коли Ж. Кальвін активно відправляв місіонерів до Європи для насадження реформатського вчення. Крістофер Гудмен також був другом іншого видатного реформатора Дж. Нокса. Ці два релігійні біженці з Британських островів, натхненні республіканським устроєм Женеві, прагнули такої самої свободи для своєї землі. Озброївшись пером, вони поставили собі за мету скинути тиранів. Того ж року, коли світ побачила праця К. Гудмена, його товариш Дж. Нокс публікує свій відомий трактат, спрямований проти тиранічного правління жінок. Як відомо, у той час Англією правила Марія, яка за жорстоке переслідування протестантів отримала прізвисько «Кривава», а Шотландією – більш поміркована, але все ж ворожа до протестантизму королева Марія Стюарт.

Надалі детальніше зосередимося на авторах, причетних до радикалізації реформатської політичної думки.

Сам Кальвін не погоджувався з позицією Нокса щодо неприпустимості жіночого правління. Лорд Актон таку позицію теж називав такою, що підриває свободу. Та в цьому дослідженні важливіше звернути увагу не на женоненависництво Нокса, а на тираноборчий аспект його праці. Так, дійсно, абсолютна більшість його теологічних аргументів стосується критики гінекократії, однак виразною у Нокса є відраза до тиранії в цілому. У заключній частині трактату міститься пасаж, який, власне, повторює думку Дж. Понета, висловлену двома роками раніше, про необхідність вбивства тиранів. Нокс згадує жертв тиранії на своїй батьківщині: «яких не можна забути, яких поглинув вогонь і меч тиранії», – і далі додає про Божу відплату за кров невинно убієнних, яка «кличе про відплату до Бога; але також ридання та сльози пригнічених, стони янголів Божих, так і кожного земного створіння, ображеного їхньою тиранією, постійно кричать та закликають до скорішої страти таких (прим. тиранів)» (Кнох, 2020, р. 26).

Ноксу значною мірою вдалося самому стати знярядям проти тиранії, адже після повернення з вигнання він став визнаним релігійним лідером протестантів Шотландії та домогся того, аби його батьківщина обернулася до пресвітеріанської віри, а монархічна влада знала свої межі. Так один із його послідовників, ректор Сент-Ендрюського університету Мелвіл, у суперечці між королем Яковом і лідерами шотландської церкви в якийсь момент «схопив Якова за руку і гнівно назвав його “дурним васалом Бога”». А потім Мелвіл “проголосив, що він та його колеги й надалі шануватимуть Якова як короля публічно, але приватно вони всі добре розуміють, що справжнім королем Шотландії є Христос, а його королівством є Церква; Яків же в цьому королівстві є звичайним підданим, а не лордом і не главою» (Макґрат, 2017, с. 171).

Такий демократичний дух пресвітеріан був пов'язаний не тільки з теологічними акцентами, але й з внутрішнім устроєм реформатських церков,

принципи яких, як вважається, Дж. Нокс поширив на політичну сферу. «Нокс пішов далі, намагаючись перенести у політичну царину ідеї, які Кальвін обмежував лише сферою церковного управління. Нокс узяв ідею представницького управління, притаманну реформатським церквам – які були спільнотами під проводом обраних старійшин чи “пресвітерів” – і застосував цей демократичний принцип на політичному рівні...» (Макґрат, 2017, с. 137). Далі автор цієї цитати, Алістер Макґрат, наголошує, що це стало результатом впливу ідей Женевської республіки, а також того, що ці ідеї вплинули на громадянську війну в Англії XVII століття (Макґрат, 2017, с. 137). Тобто на пуританську партію, серед якої значну частину становили саме пресвітеріани. І як ми далі переконаємося, існує чіткий зв'язок між пуританами і лібералами, а отже між ноксовими демократичними принципами та ліберальним концептом обмеженого врядування.

Іншим мислителем, який також вплинув на пуритан і зокрема на страту ними Карла I, був Джон Понет (Макґрат, 2017, с. 196). Як вже зазначалося, на два роки раніше за Нокса він провів ґрунтовний аналіз тиранії та, спираючись на авторитет Священного християнського тексту, санкціонував припустимість страти тирана. Джон Понет, був переконаний, що Всемогутній Бог ненавидить, засуджує і здійснює Свій суворий суд над тими, хто зловживає владою, наданою Ним владою, і дурить, губить тих бідних овець, на яких (як Його служителів) вони покладають свою довіру (Ponet, 2017, р. 9). Понет, як і будь-який класичний християнський автор, походження держави виводить із Божої постанови, створеної для обмеження зла через дію закону та монополію на примус. Однак Понет у цьому питанні акцентує увагу на справедливій владі, подібно до Августина, який свого часу зауважив, що без справедливості держава перетворюється на збіговисько розбійників. До речі, в іншому тираноборчому трактаті «Захист проти тиранів», який ми далі розглянемо, робиться пряма відсилка до цієї цитати Августина.

Хоч Понет не посилається на Августина, напрямок їхніх думок очевидно схожий. Англієць, однак, не зупиняється на моральному осуді несправедливості

влади, а заявляє про її нелегітимність. Якщо влада, яка покликана Богом забезпечувати справедливість, сама є несправедливою, то вона злочинна, а тому має бути покараною, як і будь-який злочинець, що порушує закон (Ponet, 2017, р. 21). Дж. Понет покладає пряму відповідальність на християн за дотримання політичної справедливості. Понет апелює до якогось невідомого шляхетного мудреця, який твердить, що добрий громадянин не робить зла, але кращий за нього той, хто не дозволяє іншим кривдити та ображати невинних. «Бо відплата за невинну кров не лише тим, хто її проливав, але й тим, хто видає злі закони та погоджується з ними» (Ponet, 2017, р. 19).

Знову ж напрошуються прямі паралелі з думкою Августина про те, що Бог карає християн разом із язичниками під час епідемій, стихійних лих, воєн за їхню байдужість до несправедливості суспільства, серед якого вони живуть (Augustine, 2015, р. 12). Дивовижно, що англіканський єпископ XVI століття розв'язує проблему, над якою билися дослідники тоталітаризму XX століття, – проблему колективної відповідальності мас за злочини автократичних режимів. Однак Понет не ховає рядових виконавців та співучасників за двозначними формулюваннями на кшталт «банальності зла». Примітно, що при цьому Понет оперував значно меншим обсягом знань, і йому вистачило одного біблійного тексту. Особливо його трактат наповнений цитатами старозавітних пророків – стародавніх тираноборців. У такому трактуванні індивід набуває більшої суб'єктності, ніж у модерних трактуваннях, де його роль зведена до гвинтика системи. Цей напрямок релігійної і політичної думки так суворо вимагає від звичайної людини, бо розглядає в ній самодостатній образ і подобу Божу, яка наділена незалежною здатністю розуміти різницю між добром і злом і має право самостійного вибору між цими двома альтернативами.

Справжні християни впокорюються правді і протистоять нечестю навіть ціною власного життя (Ponet, 2017, р. 34). Понет прирівнює опір нечестивій владі до релігійного мучеництва, до великої християнської традиції, у якій вірність Богові цінувалася понад усе (Ponet, 2017, р. 34).

В обов'язок християнина щодо пильнування за справедливістю Понет включає й те, аби підданий дбав про правителя, щоб той не узурпував владу. Якщо ж із якоїсь причини цьому запобігти не вдалося, то він зобов'язаний покарати тирана так, аби в його наступників не виникало такої спокуси. Усе, що робить Понет, це просто універсалізує превентивну функцію покарання: страта вбивці зменшує кількість охочих вбивати, точно так само страта тирана стримує ненаситний апетит до влади майбутніх монархів.

Понет говорить, що Бог і країна важливіші за короля, і що держава може процвітати і без нього. Навпаки, король не може існувати без держави. «Співдружність і королівство зможуть жити, навіть коли голова відрубана, і можуть, за необхідності, вдягнути нову голову» (Ponet, 2017, р. 32). Понет вважає це твердження самоочевидним для кожного: «Цей закон свідкує сумлінню кожної людини, що природно – відрубати хвору частину тіла, котра здатна зруйнувати все тіло. Королі, князі і другі правителі, хоч і є главами політичного тіла, та все ж не є всім тілом... Не народ існує для них, а вони для народу» (Ponet, 2017, р. 49).

Сама тональність трактату Понета демонструє, що автор наскільки просякнутий ідеєю рівності всіх людей перед Богом (старої християнської істини, актуалізованої Реформацією), що взагалі не бачить жодної різниці між рядовим злодюжкою і злодієм на троні. І якщо закон присуджує одного до найвищої міри покарання, то на якій підставі за аналогічний злочин король не має позбутися голови?

Кількома роками пізніше після публікації трактату Дж. Понета, аргументи проти тиранії були підсилені іншим англійцем К. Гудменом. Гудмен звертає увагу на один важливий аспект, проігнорований Дж. Понетом, але архіважливий для розуміння того, чому теорія божественного права королів мала таку шалену популярність у християнському світі попри брак біблійного підґрунтя. На переконання К. Гудмена, ці хибні ідеї продукують і підтримують люди, які самі далекі від істинного християнства (Goodman, 2002, р. 6).

Натомість Гудмен твердо переконаний, що християнство не має абсолютно нічого спільного з тотальною та безрозбірливою покорою. Вірність Божій правді – ось абсолютна цінність для християнина. Приклад такої відданості Богу замість сліпої покори людині Крістофер Гудмен бачить у книзі Дії 4:2 (Goodman, 2002, р. 29). Цей текст для автора є центровим, і на підставі нього він розвиває свою концепцію непокори тиранам. Загальний сенс цієї концепції зводиться до того, що непокоря нечестивцю є істинною покорою Богу (Goodman, 2002, р. 29). Як і Понет, Гудмен розділяє відповідальність за злочини влади з простим народом, який рабською покорою стає співучасником беззаконня (Goodman, 2002, р. 29).

Аби уникнути співучасті в злочинних діях політичної влади і пасивної більшості, недостатньо просто засудження. Незгода повинна бути діяльною, тобто спрямованою дією проти зла. Бо Петро та Йоан не лише словесно виразили свою незгоду з заборонаю проповідувати Євангеліє, а після звільнення діяли всупереч нечестивому наказу (Goodman, 2002, р. 20). Пророк Даниїл, на думку Гудмена, є прикладом такої ж демонстративної непокори нечестивому наказу. Даниїл не лише порушував заборону, але й робив це демонстративно, з «відкритою зневагою до царської пихи» (Goodman, 2002, р. 21).

Для Гудмена, аби виконати заповіді Божі повністю, недостатньо просто не вбивати, не красти, не лжесвідчити. Необхідно, щоб істинний християнин опирався злу нечестивців, аби «спастися і зберегти як життя, так і майно наших братів і ближніх» (Goodman, 2002, р. 21). Таке ставлення до виконання Господніх заповідей є досить нестандартним і рідко зустрічається в текстах християнських авторів, особливо в тираноборчих трактатах. Це без перебільшення радикальне трактування, адже воно вказує на вольовий, діяльний аспект християнської релігії та спонукає до соціально-політичної активності.

Понет радикальний, бо першим наполіг на правомірності страти тирана, однак Гудмен зробив це обов'язком кожного сумлінного християнина, який не

має права стояти осторонь соціальної несправедливості. Гудмен закликає всіх вірних Божих не зважати на відсутність владних повноважень для здійснення правосуддя, а скористатися повноваженнями від Самого Бога, взяти до рук меча і стати знаряддям Божим у покаранні злих правителів (Goodman, 2002, р. 46). Це стало радикальним стрибком від Цвінглія, Буллінгера і тим більше Кальвіна, які говорили про Божу відплату тиранам, але застерігали, щоб ніхто самовільно не брав на себе таку роль. А вже у Гудмена, як бачимо, це – обов'язок усіх істинних християн добровільно долучитися до Божого суду над тиранами.

Ідеї Понета та Гудмена вплинули на французьких гугенотів, які шукали апологетичних підстав для боротьби з католицьким гнітом, і саме такою підставою став трактат «Захист проти тиранів» (1579). Ця праця починається з апологетики незалежного сумління, базової християнської доктрини, яка, на переконання Актона, відіграла найважливішу роль у завоюванні свободи на Заході.

Автор трактату, спираючись на біблійний текст – найбільш авторитетний у той час, нагадує тиранам, що над ними є Бог, а тому їхня влада підзвітна та чітко обмежена. Він посилається на Книгу Осії 5:10-11, у якій Бог вустами пророка звертається до нечестивих правителів Юдеї, звинувачуючи їх у тому, що вони переступають межі своїх повноважень. Вони, у своїй ненаситності, вважали недостатньою владу, якою їх наділив «Всемогутній і Всеблагий Бог, і узурпували верховну владу над народом, яка належить лише Богу». (Bruto, 1579, р. 3).

Далі мислитель пов'язує ідею народного суверенітету з незалежним від політичного контролю сумлінням: «Не задовольняючись тією абсолютною владою над життям і майном своїх підданих, ці тирани присвоїли собі право, яке може мати лише один Ісус Христос – Владика людського сумління» (Bruto, 1579, р. 3). Ця цитата демонструє, як ідея сумління була надзвичайно потужною зброєю, завдяки якій людина виводилася з-під повного підпорядкування політичній владі. Права, гідність, свобода даровані самим Ісусом Христом, а тому тільки перед Ним людина несе відповідальність. Покора земним

правителям можлива лише в межах християнського морально-етичного кодексу. Якщо влада вимагає його порушення, тобто дії супроти сумління, то «хто стане сумніватися в тому, що ми коримося всім без винятку наказам Божим, але не всім наказам людським?», адже самі «Апостоли відповіли, що Богу слід коритися більше, ніж людям (Дії 5:29)» (Bruto, 1579, р. 3).

Цей принцип стосується не лише окремих людей, а й цілих народів, які повинні дбати про послух правді та захист Божого від зазіхань кесаря. Інакше «народ підносить куріння і поклоняється земним богам, і замість того, щоб протистояти таким правителям, народ дозволяє їм узурпувати владу Бога» (Bruto, 1579, р. 3). Тут ми бачимо одне з раних нагадувань про розділення церковної та державної сфер, яке спирається на засадничий принцип, озвучений Ісусом Христом у дискусії з єврейською релігійною елітою. І, що важливіше, відповідальність за дотримання цього принципу делеговано Богом народу.

У Цвінґлі, Буллінгера, Кальвіна покора владі нечестивого володаря була безумовною, за винятком наказів, що прямо суперечать волі Божій. Іншими словами, не є компетенцією простого підданого судити про гріхи короля, бо навіть нечестива влада забезпечує Божий порядок у людському суспільстві. Цей аргумент спирається на 13-й розділ Послання Апостола Павла до Римлян, де воля Бога щодо функції політичної влади чітко окреслена: на неї покладено відповідальність карати злочинця. Але для автора трактату «Захист проти тиранів» цього замало – аби законно карати злочинця, влада сама не має бути злочинною. І тільки в цьому випадку така влада вважається легітимною. «Таким чином, ми усвідомлюємо, що царям слід коритися заради Бога, а не проти Бога, і тільки тоді, коли вони служать і підкоряються Богу, а не навпаки» (Bruto, 1579, р. 5). «Наказ коритися царю має сенс лише в тому випадку, якщо цар – слуга Божий нам на добро» (Bruto, 1579, р. 14).

Таким чином, ми бачимо, що непокора нечестивому правителю не тільки не є гріхом, а й є обов'язком перед Богом з боку кожного благочестивого підданого. Ба більше, цей гріх лягає на плечі нечестивого царя, який першим

порушив зобов'язання перед Богом і Його народом, тому повсталі – це інструмент у руках Божих для справедливої відплати (Bruto, 1579, р. 13).

Як ми пам'ятаємо, рання реформатська політична думка тільки припускала можливість такого спротиву й то – тими, на кого вкаже перст Божий. Ніхто не був вправі свідомо і самовільно брати на себе таку місію. Гугеноти переступають цю межу і заявляють, що вони є саме цими обранцями. Вони, дослухаючись до відкритої для їхнього розуміння релігійної істини через Священний текст та сумління, зобов'язані скинути додолу смертного, який проголосив себе «богом».

Як бачимо, тираноборство протестантських авторів є продовженням середньовічної традиції, відповідно до якої «утверджувалося право підданих позбавляти влади володарів, що порушили початковий договір між ними» (Актон, 2019, с. 243). Однак Джон Поннет, Крістофер Гудмен та анонімний автор трактату «Захист проти тиранів» значно конкретизують та водночас радикалізують християнську політичну думку.

Виходячи з цього багатого теоретичного спадку та практики Середньовіччя й Реформації, вже у XVII столітті пуританські автори легко й невимушено деконструювали ідею божественного права королів, указуючи на брак її біблійного підґрунтя (Макрат, 2017, с. 188). Саме англійським пуританам судилося стати найбільш рішучими тираноборцями як у теорії, так і в реальній політичній боротьбі, цим самим заклавши основи для обмеженої монархії, утвердженої на кілька десятиліть пізніше (Актон, 2019, с. 368). Саме на пуританізмі варто зупинитися докладніше, адже він справив вирішальний вплив на вігів — тих, хто згодом став творцями ліберальної теорії.

Найкраще розуміння сутності нонконформізму та його стосунку до політики дає видатний пуританський класик Джон Буньян у «Подорожі Пілігрима». Пілігрим – це збірний образ релігійних дисидентів, незадоволених номіналізмом Англіканської церкви. Це розповідь про шлях духовного відродження через втечу від релігійного формалізму, яким була просякнута та епоха, за якої кожна добропорядна людина називала себе християнином, проте

мало хто розумів суть цієї релігії та практично слідував їй. Сам Дж. Буньян пройшов схожий шлях релігійного навернення. Нонконформісти прагнули бути живим втіленням християнської ідеї через оновлений образ думок та стиль життя, кардинально протилежний до панівних культурних норм. Таким чином, вони кидали виклик релігійній та політичній системі, а також суспільству загалом. Вони були зневажені, переслідувані, втрачали все своє майно і дуже часто життя заради вірності істині. Однак ця пасіонарна меншість акумулювала в собі надзвичайну революційну енергію, яка виплеснулася в події 1640–1650-х років, змінивши історію Англії та скерувавши розвиток англосаксонського світу в напрямку свободи.

Літературний твір Буньяна найкраще розкриває сутність нонконформізму як релігійного явища та шлях, який пройшов пуританізм — від суто релігійного до релігійно-політичного руху. Первісно пуританами керував виключно релігійний мотив, однак їхній духовний запал викликав спротив як у суспільстві, що остерігалось маргіналів, так і у влади, яка вбачала у фанатично налаштованих вірянах небезпечний соціальний елемент. Саме релігійні переслідування з боку влади спровокували пуритан на політичний супротив, адже втручання у сферу сумління вони сприймали як зазіхання на найсвятіше — свої стосунки з Богом, і тому були змушені чинити опір.

А право на самозахист для пуританської теології було аксіоматичним. Навіть для тих пуританських лідерів, які більше зосереджувалися на благочесті, ніж на політиці. Наприклад, Вільям Перкінс (1558–1602) писав: якщо хтось захищає себе не зі злого умислу помсти, без цілеспрямованого наміру фізичної розправи над кривдником, а лише заради власної безпеки, то такі дії є справедливими (Perkins, 1600, Ch. 25)

Однак пуританин, який ставав на «стежку війни» з тиранічною владою, найменше переймався власним благополуччям. Значною мірою його спонукав мотив захисту істини та його братів, які зазнавали несправедливих утисків. Власне, захистом святих обґрунтовувалася страта Карла I тими, хто був безпосереднім ініціатором тираноббивства. Йдеться про Г'ю Пітера —

пуританського проповідника, капелана армії нового зразка та одного з найближчих радників О. Кромвеля, який у найбільшій мірі вплинув на рішення позбавити життя монарха. У своїй промові Г'ю Пітер називає дореволюційний період «епохою єгипетського рабства» з панівним раболіпним конформізмом і, у зв'язку з цим, похваляється тим, що він зміцнив руку боязкого ката, який не наважувався «торкатися Помазанця», аби той усе ж стяв голову тирану. Адже Г'ю Пітер переконаний, що голова монарха – не надто велика плата за спокій святих (Nedham, 1649, р. 2).

Також у контексті політичного впливу пуританізму важливо вказати на той факт, що в релігійному відношенні пуритани поділялися на два напрями: пресвітеріан та конгрегаціоналістів, яких ще називали індепендентами. Саме останні зробили найбільший внесок у розвиток та утвердження політичних свобод. Справа в тому, що пресвітеріани, як вже зазначалося в аналізі вчення Дж. Нокса, дійсно сприяли демократизації Шотландії. Однак їхнім недоліком було те, що вони підтримували державну церкву та вороже ставилися до релігійної свободи. Г'юм зазначає, що в Англії їхньою найбільшою метою було замінити єпископальний устрій Англійської церкви пресвітеріанським, отримавши повний контроль над релігійною сферою. А щодо монархії вони не виявляли особливої ворожості. Звісно, вони були непримиренні до політичної тиранії, але самі виявляли неабиякий ентузіазм у церковній тиранії щодо інакодумців (Hume, 1759, р. 405).

Таким чином, у пресвітеріанстві дивним чином поєдналося прагнення політичної свободи та непримиренна ворожість до релігійної свободи. Ці дві складові, які здаються непок'єднаними, легко співіснували у світогляді видатного пресвітеріанця, шотландського теолога Самуеля Рутерфорда. Нас меншою мірою цікавить його ворожість до інших релігій, конфесій чи деномінацій, тож загалом зазначимо найважливіші положення його вчення, які стосуються обмеженого врядування. У ґрунтовній праці «Lex, Rex» Самуель Рутерфорд робить значний акцент на тому, що всі люди від народження є вільними, а політична влада суперечить нашій природі, адже певною мірою

дорівнює рабству. Рутерфорд пояснює, що вільні індивіди вступають у політичні відносини заради самозбереження, усвідомлюючи загрозу життя поза соціумом, тобто без будь-яких правил (Rutherford, 1842, ch. II). Це сильно резонує з тим, як у подальшому Дж. Лок тлумачив походження держави.

Якщо суспільство – це об'єднання вільних індивідів, які добровільно поступилися частиною своїх свобод, аби зберегти решту, то саме вони є джерелом влади, тобто тими, хто делегує правителям обов'язок оберігати їхні свободи (Rutherford, 1842, ch. iv). Саме заради запобігання анархічного насильства була встановлена політична влада, тому задум Бога та інстинктивне бажання людини мають одну й ту саму мету. Юридичні закони – це своєрідна форма договору, де прописані права й обов'язки, універсальні для всіх членів соціуму. Ці правила не повинні бути свавільними, а мають відповідати Божественним постановам. Король також «повинен бути під законом, і тому його воля не може бути правилом його влади й панування, але закон і розум мають регулювати його» (Rutherford, 1842, ch.xvi).

Хоч вплив С. Рутерфорда на політичну думку англосаксонського світу справді був значним, лорд Актон переконаний, що справі свободи слугували лише ті протестанти, які знаходилися в опозиції до державної церкви. Тобто ті, хто залишалися вірними принципу Ісуса Христа про віддаленість церкви і держави та не обмежували свободу сумління. На жаль, С. Рутерфорд до таких не належав. Такими були англійські індепенденти, для яких, на відміну від пресвітеріан, був не так важливий внутрішній устрій Англіканської церкви, як релігійна й політична свобода (Hume, 1759, p. 405). Вони навіть погоджувалися на єпископальний устрій, аби їм тільки не заважали сповідувати їхню релігію й аби жоден смертний на троні не претендував на славу, яка належить лише Богу (Hume, 1759, p. 405).

Індепенденти цінували свободу сумління понад усі світські закони (Актон, 2019, с. 277). Лорд Актон акцентує увагу, що задовго до того, як видатні мислителі Англії, такі як Мілтон та Лок, почали засуджувати нетолерантність, «серед конгрегацій індепендентів були люди, які енергійно та

щиро дотримувалися принципу, що свободу Церкви можна забезпечити, тільки обмеживши владу держави» (Актон, 2019, с. 246).

Актон називає цю ідею величною, адже вона відібрала у влади контроль над свободою, освятивши її через посвяту Господу (Актон, 2019, с. 246). Свобода відтепер розумілася як така, що санкціонована Богом, а не політичним режимом. Таким чином кожній людині дарована Богом свобода. Ця ідея «навчала людей цінувати свободу інших людей, як свою власну», і не просто цінувати, а «захищати її більше з любові до справедливості та милосердя» (Актон, 2019, с. 246).

Цей релігійний імпульс захисту індивідуальних свобод, на переконання Актона, сприяв «перетворенню [нашої] країни на найбільш вільну» (Актон, 2019, с. 246). Актон також звертає увагу, що ідея індепендентів, «що кожна конгрегація повинна керувати собою, скасувала силу, потрібну для збереження єдності, й позбавила монархію зброї, через яку вона стала небезпечною для свободи» (Актон, 2019, с. 277). З таким висновком погоджується інший видатний англієць Г'юм стверджуючи, що саме ця секта була апостолом терпимості: «З усіх християнських сект саме індепенденти стали першими, хто завжди – і в епоху своїх успіхів, і у період невдач – твердо тримався принципу терпимості, і надзвичайно чудово, що така розумна доктрина завдячує своїй появі не роздумам, а граничній нерозсудливості та фанатизму» (Hume, 1759, p. 371).

Також Г'юм підкреслює крайню категоричність індепендентів щодо неприпустимості будь-якого обмеження свободи і, власне, їхній радикальний республіканізм (Hume, 1759, pp. 371–372).

Англійська громадянська війна 1642–1651 років закінчилася перемогою парламенту і встановленням республіканського устрою. Це був здобуток широкої пуританської коаліції, але все ж найсуттєвішу роль відіграли пуритани-індепенденти. Саме ця група була найбільш войовничим, непоступливим крилом революційних сил, які, «оголивши меч, викинули ножни» (Hume, 1759, p. 372). Индепенденти склали основу реформованої армії

О. Кромвеля, і на їхньому рахунку – переможні революційні баталії. А що найголовніше, вони були носіями передових ідей і виявляли рішучість до їхнього реального втілення. Вони категорично не приймали половинчастих реформ. Не випадково, що попри свою чисельну меншість, ця пасіонарна сила змогла взяти гору над пуританами-пресвітеріанами: протиснути страту короля Карла I та встановити на чолі революційного уряду свого лорда-протектора.

Власне, страта монарха стала квінтесенцією всіх тираноборчих ідей, символом рівності усіх людей як перед Богом, так і перед законом. Саме довкола ідеї справедливості Джон Мільтон вибудовує свої аргументи на захист страти Карла I. Мільтон обурюється нахабством одного смертного, який підвищується «над рівними йому і карає всіх за злочини, натомість сам захищений від покарання, коли виявляється найбільшим злочинцем» (Milton, 1649/1850, p. 541).

Непорушний абсолютизм тієї епохи був раз і назавжди підірваний, бо європейські монархи більше не почувалися безкарними за свою сваволю. На політичну авансцену вийшли нові історичні сили – народ та республіканізм, яким судилося в майбутньому перетворити монархів на музейні експонати, чи на рудименти політичного організму.

Втім, для самих пуритан-індепенденти цей політичний акт мав згубні наслідки, як довела історія. Як зазначає видатний британський історик та англосаксонський ліберал Т. Маколей, вони своїми діями, навпаки, сакралізували колишнього тирана (Macaulay, 1849, p. 127). Вони відштовхнули від себе як сучасників, так і нащадків, в очах яких виглядали, щонайменше, релігійними фанатиками.

Радикали постали перед судом історії, і більшість поважних мислителів англосаксонської традиції, які мали стосунок до англійської історії, засудили їхній вчинок: від стриманого осуду лордом Актоном та Т. Маколеєм до категоричного таврування царевбивць Е. Берком. Більш зважений підхід представляє лорд Актон, вказуючи на те, що революційні перегини республіканців «надали сили й розважності тій течії роялізму, яка після

Реставрації перевершила їхні здобутки» (Актон, 2019, с. 244). Тут Актон говорить про вігів, яким вдалося утвердити той поміркований устрій, що й донині успішно функціонує у Британії, та ту ліберальну ідеологію, біля витоків якої стояли віги. Тобто без тих радикальних подій «Англія пішла б шляхом інших країн» (Актон, 2019, с. 244). Як би цинічно це не звучало, але тираноборчі трактати та сама страта Карла опосередковано мали позитивні наслідки для свободи у Британії у вигляді конституційної монархії та ліберальної ідеології. Не кажучи вже про США, для яких республіканізм індепендентів став натхненням у їхній революційній боротьбі проти корони та розбудові Республіки. У 1750 році американський конгрегаціоналістський священник Джонатан Мейх'ю на річницю страти Карла I виголосив легендарну проповідь, у якій доводив правомірність пуританського повстання проти тирана. У підсумку його радикальні ідеї набули популярності й стали своєрідним містком між революційним минулим англійських пуритан та їхніми ідейними нащадками – американськими революціонерами. Дж. Мейх'ю, як і Актон, викриває об'єктивні моральні вади пуритан, зловживання владою О. Кромвелем та глум над правосуддям під час страти монарха. Водночас Дж. Мейх'ю вважає, що, попри всі помилки, сама справа була правою, бо той, кого вони стратили, «не був їхнім королем, а беззаконним тираном» (Mayhew, 1750 р. 48).

На цьому етапі доцільно проаналізувати безпосередньо релігійну доктрину пуритан. На перший погляд, простежується суперечність між їхнім духовним запалом і такими положеннями віросповідання: «Ті, хто противляться будь-якій законній владі або законному здійсненню влади, чи то політична, чи церковна, прикриваючись християнською свободою, насправді протистоять Богові» (The Westminster Confession of Faith in Modern English: The Westminster Shorter Catechism, 2017, р. 50). Важко повірити, що це слова людей, які постали проти монархії, а частина з них через два роки вітатиме обезголовлення короля. Тим не менше, ці рядки з офіційної доктрини реформатської віри, ухваленої

пресвітеріанською та індепенденською фракціями в самий розпал Англійської революції 1647 року, відомі як «Вестмінстерське віросповідання».

Однак не варто поспішати звинувачувати пуритан у непослідовності чи релігійному лицемірстві. Адже у наведеній цитаті зроблено наголос на покорі «будь-якій законній владі», а тиранічний режим Карла I, на переконання пуритан, не був таким. Він посягав на свободу сумління, яка окремим положенням вписана у «Вестмінстерське віросповідання» (якраз перед пунктом про покору владі). У ньому йдеться: «Один Бог є Господом совісті, Він надав їй свободу від вчень і постанов людських, якщо вони знаходяться хоча б у найменшій невідповідності з Його Словом... Тому слідувати подібним вченням чи коритися подібним постановам означає зрадити істинну свободу сумління; вимагати сліпої віри, абсолютного і бездумного послуху є порушенням свободи сумління і розуму» (The Westminster Confession of Faith in Modern English: The Westminster Shorter Catechism, 2017, p. 49–50). Таким чином легітимізовано непокору будь-якому нечестивому наказу, який суперечить релігійній істині, тим паче будь-якій владі, яка систематично зазіхає на свободу сумління і цим самим втрачає право називатися законною.

Дивовижно, що католик лорд Актон вважав найважливішим чинником прогресу свободи на Заході те, що стало доктриною віри реформатів. Тому, не без підстав, видатний англійський ліберал значну увагу приділяв цьому релігійному руху, який здобув для Англії свободу виключно завдяки безумовному послуху сумлінню всупереч примусу влади.

Також у «Вестмінстерському віросповіданні» проголошувалося відділення церкви від держави, втім воно мало свою специфіку, цілком відповідну до пресвітеріанського тяжіння до духовної цензури. Відповідно до цього положення цивільний магістрат мав обов'язок придушувати ересі та богохульства, що аж ніяк не відповідало принципам релігійної свободи. Між іншим, американські пресвітеріани у 1788 році переглянули це положення, згідно з яким гарантувалася свобода для всіх віросповідань (DeYoung, K, 2024).

Щодо конгрегаціоналістів, вони прийняли більшість положень «Вестмінстерського віросповідання», однак майже одразу наздогін у Новій Англії була прийнята Кембриджська платформа 1648 р. як уточнення індепенденськими ті положення, з якими вони були незгодні. Аби не вдаватися в непотрібні деталі, зазначимо лише, що їхнє врядування перевершило в демократичності пресвітеріанський підхід.

Примітно, що всі названі засадничі доктринальні документи приділяють увагу питанням політичного характеру. Та головне навіть не в цьому – важливіше те, що в них містяться головні принципи віри та церковної організації, у яких відчутний безпрецедентний для того часу свободолюбний дух і ліберальні принципи.

Лорд Актон зазначав, що «теологія визначає контури політики» (Актон, 2019, с. 417). Яким є уявлення про Бога, таким є й уявлення про владу. А найкраще про пуританське сприйняття Бога та Його стосунків зі своїм творінням говорить ось цей рядок з «Вестмінстерського віросповідання»: «Віруючі в Христа мають вільний доступ до Бога і слухняні Йому не в рабському страху, але в дитячій любові, бажаючи цього розумом» (Актон, 2019, с. 34). Це сутнісна основа цієї релігійної течії, представники якої опосередковано поширювали її на суспільно-політичну сферу. Тут необхідно наголосити, що йдеться не про вплив церкви на політику, а про приватну діяльність окремих вірян у політичній сфері, через яку церковна етика екстраполювалася на політику. Особливо це справедливо для індепендентів, які як ніхто інший до них дбали про відокремлення церкви від держави.

Неможливо повністю зрозуміти і відчутти вільнолюбний пуританський дух, а ще більшою мірою індепендентський, без згадки про творчість їхнього найвидатнішого представника – Джона Мілтона.

Особливо важливою у цьому контексті є його промова проти цензури, «Ареопагітика», яку Мілтон адресував пресвітеріанському парламенту, аби той скасував наказ 1643 року про цензуру друку. Це безцінна праця для тріумфу свободи. Захист свободи слова Мілтона мав важливе значення для розвитку

ліберальної доктрини обмеженого врядування, адже він ставав на захист незалежного індивіда, протиставляючи його свавільним намаганням держави контролювати свободу думки. Мілтон саркастично коментує такі намагання, пропонуючи парламенту регламентувати побачення закоханих чи непомірний апетит англійців (Milton, 2006). Хоча на той час у держави не було засобів для тотального контролю над приватною сферою індивіда, його аргументи продемонстрували абсурдність таких прагнень. Мілтон розвивав індивідуалістичний проєкт, що згодом став фундаментом ліберальної системи.

Як бачимо, християнська тираноборча традиція, а особливо пуританізм, збагатили ліберальну думку надзвичайно розвиненою теорією індивідуальної свободи та обмеженого врядування. Тому підсумуємо її головні ідеї:

- Свобода дарована Богом. Кожна людина від народження є вільною.
- Держава – це добровільне об'єднання вільних індивідів заради збереження їхніх свобод.
- Народ делегує владу державі, тому її функція – служити, а не панувати.
- Жоден правитель не владний над людською свободою. Натомість держава зобов'язана оберігати свободу. У разі, коли їй цього не вдається або, тим більше, політична влада сама починає зазіхати на свободу, вона втрачає свою легітимність.
- До політичної влади має бути здорова недовіра, оскільки вона складається з гріховних людей, схильних до пристрастей. Тільки та влада є легітимною, яка обмежена та контрольована.
- Держава має діяти лише в чітких межах своєї компетенції та не втручатися у сферу людського сумління, тобто не посягати на віру та переконання.
- Церква і держава – це дві окремі сфери, які не мають втручатися в діяльність одна одної, але взаємодоповнювати та працювати задля спільного блага.
- Форма державного правління – питання другорядне, головне, щоб були забезпечені свободи.

- Природний закон вищий за державний, тому другий має підпорядковуватися першому. Джерелом закону є не король, а Бог. Таким чином, закон – над королем.
- Політична влада має діяти в рамках християнського морального закону, і саме у відповідності до нього оцінюється її діяльність.
- Самоврядування. Відповідальність народу за збереження своїх свобод та його суб'єктність у контролі за діяльністю політичної влади.
- Тиранічна та свавільна влада має бути усунена та покарана відповідно до закону.
- Повстання – не стільки право, а моральний обов'язок, поклик сумління вільних людей.

У цих положеннях у зародковій формі вже простежуються ключові елементи ліберальної доктрини: концепція природних прав, договірна теорія походження держави, принцип народного суверенітету, ідея мінімальної держави, система стримувань і противаг, відокремлення церкви від держави, свобода слова, громадянське суспільство та верховенство права. Ці ідеї стали підґрунтям центрального ліберального концепту – індивідуальної свободи.

Уся тираноборча система аргументації була спрямована на захист особистої свободи, яку християнські мислителі розуміли як невід'ємний Божий дар. Подібна логіка — обмеження влади заради збереження свободи індивіда — повністю відповідає основоположній для нашого дослідження дефініції лібералізму, сформульованій Р. Скрутоном, відповідно до якої лібералізм — це про зростання особистої свободи на протипагу владі верховного правителя.

Перелічені принципи з часом були «вмуровані» в англійський соціальний порядок. А Адам Сміт та його послідовники, намагаючись їх пояснити, «розвинули базові принципи лібералізму» (Гаєк, 2009b, с. 20). «Роблячи це, вони спиралися на свою обізнаність із характерною для загального права концепцією соціальної справедливості та з ідеалами верховенства права і врядування в межах закону, що їх дуже мало розуміли за межами англосаксонського світу» (Гаєк, 2009b, с. 20).

Лорд Актон переконаний, що «якби не релігійний мотив XVII століття, прогрес світу до самоврядування зупинився б» (Актон, 2019, с. 369). Але більшість дослідників лібералізму, чомусь, можливо через певні упередження, у дослідженні генеалогії лібералізму зупиняються на вігізмі, як на вихідній точці, ніби до нього нічого не було. Натомість вігізм, як вже зазначалося в минулому розділі, – цілком залежний від спадщини релігійного нонконформізму. Вчення про збалансовану, розподілену владу; про легітимне правління тільки за умови його стримування; про залежність суверена від своїх підданих – ця теорія вігів зародилася на «уламках сект» (Актон, 2019, с. 368–369). Тому, на думку британського ліберала Актона, головний внесок у теорію свободи зробили не віги, а саме релігійні нонконформісти. Віги просто вдало скористалися їхнім спадком (Актон, 2019, с. 337).

Але віги перевершили своїх попередників у тому, що їм вдалося спрямувати свободолюбні ідеї в помірковане русло, результатом чого стала безкровна Славна революція. Ось як лорд Актон підсумовує головний здобуток вігів: «Найвидатнішим досягненням англійської нації було те, що революція заснувала державу на договорі й сформулювала доктрину, що порушення договору призводить до втрати корони. Парламентові належала головна роль і в адміністрації, і в законодавстві. Король став його служником за умови доброї поведінки, і його могли позбавити влади за власні дії або за дії його міністрів... А тепер правом [Народу — М. Х] стали покора за певних умов і право на опір. Влада була обмежена, регульована, контрольована» (Актон, 2019, с. 339).

Теорія віга Дж. Лока, яка знаменує собою початок ліберальної ідеології, є продовженням і водночас завершальним аргументом проти божественного права королів. Перший трактат є відповіддю Р. Філмеру, апологету цієї теорії. Таким чином Лок — частина цієї апологетичної тираноборчої традиції, і саме з нею бере початок лібералізм. Загалом, після уважного вивчення тираноборчих трактатів XVI–XVII століть, ідеї Лока вже не здаються такими оригінальними, як до цього. Лок просто підніс старі ідеї на новий рівень осмислення та обґрунтування, надавши їм довершеного концептуального вигляду.

Наступним кроком нашого дослідження стане з'ясування того, яким чином розуміння індивідуальної свободи та обмеженого врядування, сформоване в межах тираноборчої християнської традиції, проявляється в ліберальній теорії англосаксонського лібералізму.

Раніше ми вже узгодили радикалізм і революційність тираноборців із поміркованістю лібералізму. Однак це лише один аспект проблеми, тому необхідно докладніше розглянути взаємозв'язок ідей християнської політичної традиції та ліберальних концептів.

Логічно розпочати з індивідуальної свободи, яка, відповідно до тираноборчих джерел, розумілася як дар Божий людині. Це розуміння знайшло своє відображення в теорії Дж. Лока. Договірна теорія походження держави у Лока цілком узгоджується з поглядами християнських мислителів, які розглядали державу як союз вільних громадян, створений для охорони їхніх свобод. У першому розділі Першого трактату про правління, спираючись на віру в природну свободу, Дж. Лок заперечує Р. Філмеру, котрий стверджував, що люди народжуються рабами, й наголошує: «Ані Писання, ані розум, я в цьому впевнений, ніде не свідчать ні про що подібне...» (Лок, 2020, с. 25). Таким чином, можна говорити про теонормну генезу головного ліберального концепту — індивідуальної свободи.

Під особистою, або індивідуальною свободою, Ф. Гаєк розуміє «стан, у якому людина не зазнає примусу внаслідок сваволі іншого чи інших» (Констан, 2009, с. 492). Майже ідентичне трактування подає лорд Актон: «Свобода — це запобігання контролю з боку інших людей» (Актон, 2019, с. 296). Гаєк підкреслює, що таке розуміння свободи, властиве лібералам, відповідає первісному значенню цього поняття, яке означало статус вільної людини на противагу рабові. Водночас слід зауважити, що навіть за відсутності інституту рабства, який формально робить усіх людей вільними, «свобода вільних може істотно відрізнятись — лише за ступенем незалежності, якої раб не мав узагалі» (Констан, 2009, с. с. 492–493). Виходячи з цього визначення, можна стверджувати, що християнська тираноборча традиція була боротьбою вільних

людей за розширення меж своєї свободи від сваволі політичної влади. Важливо наголосити, що англосаксонський лібералізм, подібно до християнства, хоча й розглядає процес розширення індивідуальної свободи як постійний, проте не ототожнює його з досягненням абсолютної незалежності. Ліберальне суспільство, або стан свободи, — це насамперед мінімізація примусу одних над іншими «настільки, наскільки це можливо у суспільстві» (Констан, 2009, с. 491). Отже, в історичній ретроспективі тираноборча традиція була ключовим етапом розширення ступеня незалежності індивіда, що передувало становленню ліберального суспільства.

Ф. Гаєк наголошує, що індивідуальна свобода становить сутнісну основу багатовимірного явища, яке загалом позначається терміном «свобода». У цьому контексті він критикує підхід І. Берліна щодо розмежування негативної та позитивної свободи, зазначаючи, що в межах ліберальної традиції, яку він представляє, «свобода є лише одна», і змінюватися може лише ступінь цієї свободи, а не її тип (Гаєк, 2009с, с. 493). Відтак, ліберальне суспільство вибудовується навколо цінності саме індивідуальної свободи, тоді як усі інші форми свободи є лише її похідними або ступенями розширення. Якщо ж центральною засадою стає не індивідуальна, а, наприклад, політична свобода, то суспільство повторює досвід античності. Саме про це писав Б. Констан у своїй праці «Про свободу у древніх», де чітко розмежував античне розуміння свободи та сучасне — ліберальне. Як зазначає Констан, в античну добу не існувало індивідуальної свободи як такої, адже людина, «майже завжди суверенна у громадських справах, лишалася рабом у всіх особистих зв'язках» (Констан, 2009, с. 412). Індивід був цілковито підпорядкований тиранії колективу й не мав «жодних прав — ні щодо поглядів, ні щодо занять, ані тим більше щодо релігії» (Констан, 2009, с. 412). Ф. Гаєк, у свою чергу, також доводить, що політична свобода як здатність обирати чи контролювати владу не є тотожною справжній свободі, адже така спільнота не обов'язково є спільнотою вільних людей (Гаєк, 2009с, с. 495).

Якщо ж розглянути національну свободу, яка, на думку Ф. Гаєка, цілком узгоджується з індивідуальною (Гаєк, 2009с, с. 495–496). То можна також побачити небезпеку в її абсолютизації як універсального принципу. Адже коли прагнення до національної свободи переважає прагнення до індивідуальної, це може призвести до ситуації, коли народ, прагнучи зберегти власну незалежність, звертається до тоталітарної ідеології чи навіть до тирана.

Проведений нами аналіз тираноборчої традиції переконливо показує, що її осердя була саме індивідуальна свобода, хоча вона виражалася у релігійній формі — як прагнення захистити священну сферу сумління від свавільного втручання й примусу з боку верховної влади. Саме тому лорд Актон називає релігійну свободу «матір'ю всіх свобод» (Актон, 2019, с. 304).

Отже, тираноборча традиція головною цінністю вважала індивідуальну свободу, виражену в релігійному прагненні захистити сферу сумління від свавілля верховної влади. Саме це спонукало до політичної боротьби та, зрештою, реформування політичної системи, у межах якої політичні й громадянські свободи стали побічним наслідком захисту індивідуальної свободи. Таким чином, цей підхід повністю узгоджується з ліберальною теорією, в основі якої лежить концепт індивідуальної свободи, тоді як усі інші лише розширюють і доповнюють її.

Крім того, спорідненість між тираноборством і англосаксонським лібералізмом полягає в тому, що політичні інструменти розглядаються лише як засіб досягнення головної цінності — індивідуальної свободи. У межах тираноборчої традиції всі аргументи, спрямовані на спростування доктрини «божественного права королів», служили захисту природної свободи індивіда, а в ліберальній теорії концепт обмеженого врядування спрямував усю свою складну систему аргументації на утвердження цінності індивідуальної свободи та створення механізмів її захисту.

Тож перейдемо до аналізу впливу тираноборства на ліберальний концепт обмеженого врядування. Насамперед слід зазначити, що радикалізм тираноборців — які вважали повстання не стільки правом, скільки моральним

обов'язком, продиктованим сумлінням вільної людини — не зникає в теорії Дж. Лока. Родоначальник лібералізму приділяє наголошує на праві вбити того, хто посягає на свободу іншої особи. За Локом, той, хто посягає на свободу інших, цим самим претендує на повне розпорядження їхнім життям, і тому «цілком розумно і справедливо, що я можу мати право знищити те, що загрожує моєму існуванню». (Лок, 2020, с. 165). У локовій теорії це означає стан війни, що іноді виявляється в природному стані; у цивілізованому ж стані функцію безпосереднього гаранта індивідуальних свобод бере на себе держава, здійснюючи покарання тих, хто посягає на свободи інших. В контексті нашого дослідження важливим є той факт, що Лок переносить право індивіда на самозахист і фізичне знищення ворога в природному стані на спільноту вільних людей, яка, перебуваючи в цивілізованому стані, має право протистояти державі, яка, замість захисту їхніх свобод, посягає на них (Лок, 2020, с. 165). Ця позиція є тотожною тираноборчому принципу: несправедлива влада, що посягає на свободу людини, втрачає легітимність і може бути усунута. Отже право на самозахист власної свободи становить важливу складову концепту обмеженого врядування в англосаксонській ліберальній традиції.

Після Лока потреба в спростуванні концепції божественного права королів відпала як анахронізм — через перемогу ідеї природного права. Проте ліберальні теоретики не змінили своєї позиції щодо права індивіда на самозахист. В англосаксонській традиції індивід має бути на сторожі власних свобод, постійно чинячи опір етатизації та охлократизації політичної системи, пам'ятаючи, що свобода — це результат опору активної меншості диктату влади й більшості. Як переконує Людвіг фон Мізес, «увесь прогрес людства був досягнутий всупереч протидії і опору держави та її примусової влади» (Мізес, 2009, с. 13). Втім, Л. фон Мізес, визнаючи користь дії вільних індивідів «всупереч протидії і опору держави», прагне врівноважити це твердження поміркованістю та розсудливістю, щоб не дати підстав силам, які за будь-якої слушної нагоди готові дестабілізувати соціально-політичну систему, керуючись зарозумілою пихою. Це занепокоєння перегукується з трепетним ставленням до

соціальної стабільності, традицій і інституцій у теорії Е. Берка. У зв'язку з цим Л. фон Мізес пише, що утискувана частина суспільства спочатку має спробувати виправити своє становище інтелектуальними засобами, і лише вичерпавши мирні методи, може вдатися до насильницького опору владі, який є «останнім прихистком меншості у її намаганнях звільнитися від утисків більшості» (Мізес, 2009, с. 13). Л. фон Мізес недаремно говорить про свободу меншості, адже саме вона є важливим індикатором загального стану свободи. Як слушно зазначає лорд Актон, без свободи меншин не може бути мови про свободу загалом (Актон, 2019, с. 295). У цьому ж аспекті — права на самозахист задля збереження свободи — варто згадати й ідеї Б. Константа, розглянуті у другому розділі цього дослідження, де йшлося про небезпеку утилітарної моралі, яка підриває здатність індивіда до жертвовної боротьби з тиранією.

Тепер проаналізуємо, як концепт обмеженого врядування пристосовувався лібералами до викликів часу. Колись Лок, слідом за мислителями християнської політичної традиції, вбачав у доктрині божественного права головну загрозу індивідуальним свободам і робив усе можливе, аби покласти їй край. У XIX–XX століттях ворогом особистої свободи стала соціалістична доктрина, що наділяла державу надмірними повноваженнями задля досягнення соціальної рівності.

М. Тетчер у зв'язку з цим, перефразовуючи Актона, зауважила: «Усі уряди мають тенденцію до зростання, а соціалістичні уряди зростають безмежно» (Тетчер, 2008b, с. с. 733). Історія підтвердила справедливість цих слів. Ф. Гаєк, як безпосередній свідок соціалістичних експериментів, висловлював занепокоєння занепадом західних свобод унаслідок посилення впливу соціалізму, який спричинив поступовий демонтаж особистої свободи. (Гаєк, 2022a, с. 30).

Сутнісна проблема соціалізму, на думку лібералів, полягала в тому, що він наділяв державу небезпечним колом функцій, які позбавляли індивіда чесноти відповідальності та сприяли його інфантилізації, тоді як влада держави

дедалі зростала. Унаслідок цього порушувався головний ліберальний принцип, сформульований Р. Скрутоном, згідно з яким сильний індивід є єдиною запорукою стримування природної тенденції державних структур до тиранії. Отже, щоб запобігти послабленню індивіда й паралельній етатизації суспільства, англосаксонські ліберали наполягають на обмеженні функцій держави передусім захистом свободи.

Б. Констан ще в першій половині XIX століття розпізнав лукавий мотив і приховану загрозу для свободи в надмірному прагненні соціалістів «турбуватися про людину». Філософ зауважував, що людина в ліберальному суспільстві, надто заклопотана приватними справами й гонитвою за щастям, часто нехтує громадянським обов'язком контролювати політичну владу, якій властиво непомітно виходити за межі своїх повноважень і під прикриттям «соціальної турботи» звужувати простір індивідуальних свобод. Тому Б. Констан, як типовий ліберал, наполегливо закликає чинити опір прагненню до узурпації, замаскованому під гуманність і милосердя: «Ні, панове, не дозволяймо. Хай би яким зворушливим був такий ніжний інтерес, попросімо владу залишатися у своїх межах. Нехай вона задовольняється бути справедливою, а ми займемося тим, щоб бути щасливими» (Констан, 2009, с. 422).

Протистояти таким зазіханням держави, на думку Маргарет Тетчер, можливо лише дотримуючись аксіоматичної для лібералів істини: уряд існує виключно задля утвердження свободи, а надмірна державна опіка є не чим іншим, як завуальованою формою диктатури. «Якщо перейняти соціалістичні погляди на державу, — мовляв, вона існує, щоб виправляти соціальні лиха, а не забезпечувати структуру для утвердження свободи, — ви ніколи не знайдете переконливих підстав, щоб сказати “ні”» (Тетчер, 2008b, с. 733).

Так само й лорд Актон наголошував, що влада існує насамперед для забезпечення свободи, а коли це не так, то «це вже не влада, а сила» (Актон, 2019, с. с. 321). Така позиція повністю узгоджується з тираноборчою традицією, згідно з якою, як ми вже аналізували, призначення держави — стояти на

сторожі свободи; і коли вона перестає це робити або сама стає її ворогом, то втрачає право на владу.

У другому розділі цього дослідження ми проаналізували ключову роль, яку відіграє християнська мораль у збереженні індивідуальної свободи. Зокрема, йшлося про те, як у теорії Е. Берка моральний народ має доповнювати моральну владу: якщо одна зі сторін розбещується і вдається до протиправних дій, інша повинна врівноважити систему. Такий баланс є запобіжником як тиранії влади, так і тиранії натовпу. Таким чином, християнський моральний закон постає гарантом політичної стабільності та індивідуальної свободи. Ця позиція цілком відповідає християнській політичній традиції, згідно з якою моральний обов'язок покладався як на владу, так і на народ. Це передбачає існування вищого Закону, який автори-тираноборці розуміли як джерело всякого права: Божий закон стоїть над владою короля. У теорії Дж. Лока ця ідея знайшла своє відображення в концепції природного права. Згодом ліберальні теоретики, переосмисливши її у більш секуляризованій формі, втілили її у принцип верховенства права, що відіграє ключову роль у захисті свободи в ліберальній системі. Цей принцип настільки універсальний для англосаксонського лібералізму, що, за визначенням Ф. Гаєка, становить його сутнісну основу: «Це концепція індивідуальної свободи в межах закону» (Гаєк, 2009b, с. 9).

Як бачимо, християнська мораль і принцип верховенства права є ключовими складовими концепту обмеженого врядування, адже вони підпорядковують і народ, і політичну владу універсальним правилам справедливості, покликаним оберігати свободу індивіда. «Отже, ми повинні мати свободу й повинні мати мораль, — зауважує М. Тетчер, — однак навіть цього для збереження свобод недостатньо: людина за своєю природою грішна, і щоб утверджувати цивілізоване й гармонійне суспільство, нам необхідні закони, зміцнені ефективним покаранням» (Тетчер, 2008а, с. 426).

Таким чином, справедливі обмеження не є посяганням на свободу, а, навпаки, — її гарантією. У цьому контексті Ф. Гаєк слушно застерігає, що

найнебезпечніше — плутати індивідуальну свободу зі спроможністю людини робити все, що їй заманеться (Гаєк, 2009с, с. 517). Отже, ліберали переконані: свобода, заради якої обмежується влада, також має бути обмеженою. Як політична влада підпорядковується закону й моральному імперативу, так і індивідуальна свобода може існувати лише в їх межах. Описуючи власну ліберальну концепцію, Дж. Лок наголошував: «Це стан свободи, однак не вседозволеності, адже вільний індивід підпорядкований природному закону та розуму, а їхні веління відображають задум безмежно мудрого Творця» (Лок, 2020, с. 58). Про ту ж саму ідею писав і Е. Берк: «То що таке свобода без мудрості й без чесноти? Найтяжче з усіх можливих лих: адже це безумство, нечестя й божевілля без нагляду і стриму. Тим, хто знає, що таке чеснотлива свобода, нестерпно бачити, як її паплюжать недолугі люди» (Берк, 2008с, с. 664).

Цими словами Берк підкреслює пряму кореляцію між рівнем свободи та здатністю індивіда «надягати моральні пута на свої апетити» (Берк, 2008с, с. 666). Він наголошує, що особиста свобода є похідною від внутрішньої свободи: «Так визначено у вічному порядку речей, що натури нестримані не можуть бути вільними. Їхні пристрасті кують їхні кайдани» (Берк, 2008с, с. 666). Інакше кажучи, чим менше самообмежень накладає на себе індивід, тим більше буде зовнішнього примусу та регулювання (Берк, 2008с, с. 666). Цю думку слушно доповнює Ф. Гаєк: «Свобода ніколи не спрацьовувала без глибоко вкорінених моральних переконань, і примус може бути зведений до мінімуму лише там, де від індивідів можна, як правило, очікувати добровільного підкорення певним принципам» (Гаєк, 2009с, с. 512).

Під мораллю англосаксонські ліберали розуміли систему регулюючих принципів і норм, засновану виключно на основі християнської релігії. Е. Берк наголошував, що звільнитися «від усіляких забаганок себелюбної волі» без релігії абсолютно неможливо. Адже християнство не лише формує моральні приписи, а й, як слушно зауважує лорд Актон, надає людині внутрішню силу для їх виконання (Актон, 2019, с. 223).

Навіть Ф. Гаєк, який не вважав себе християнином, приділяв у своїх працях значну увагу важливості християнської моралі. Він висловлював переконання, що в ідеологічній боротьбі проти лівих сил, аби зберегти свободу, необхідно «відродити свою віру в традиційні цінності» (Гаєк, 2022а, с. 184). Як він зазначав, «у справжнього лібералізму немає підстав для ворожості до релігії...» (Гаєк, 2008, с. 70).

Щодо релігії, то ліберали, попри своє цілковите покладання на християнську мораль як основу свободи, послідовно виступали за відокремлення церкви від держави. Це питання вже докладно аналізувалося у першому та другому розділах цього дослідження. Тут же варто наголосити, що інституційне розділення церкви й держави відіграє важливу роль у концепті обмеженого врядування, оскільки стримує обидві інституції від взаємного втручання у сферу діяльності одна одної.

Людвіг фон Мізес — цілком світський за духом ліберал, якого важко запідозрити у симпатіях до християнства, — писав, що лібералізм переймається насамперед матеріальним аспектом людського життя, тобто державною сферою, не через зневагу до духовного, а тому, що «найпотаємніше в людині не може бути заторкнуте жодним зовнішнім регулюванням» (Мізес, 2009, с. 4).

Таке розуміння повністю відповідає християнській політичній традиції, яка прагнула захистити сумління індивіда від стороннього впливу. У теорії Актона саме найрішучіші поборники цього принципу — індепенденти та квакери — розглядали церкву й державу як дві окремі сфери, які не повинні втручатися у справи одна одної, але можуть взаємодоповнюватися та працювати задля спільного блага. Саме цей принцип розділення став фундаментом американської ліберальної системи.

Наступним важливим елементом концепту обмеженого врядування є здорова недовіра до влади, що випливає із загалом песимістичного погляду на людську природу. Саме це дозволило сформувати ліберальну систему, у якій створено належні правові умови для максимального стримування пороку та заохочення чесноти. Такий підхід успадковано з християнської політичної

традиції, яка, як уже зазначалося, ґрунтується на вірі в гріховну сутність людини. Тому до політичної влади має бути збережена здорова недовіра, оскільки вона складається з людей, схильних до пристрастей, а відтак потребує обмеження та контролю.

Лібералам удалося як у теорії, так і на практиці вдосконалити цей принцип настільки, що ніде у світі індивідуальні свободи не захищені так добре, як в англосаксонському світі. Це стало можливим тому, що реалістичне розуміння людської природи лягло в основу системи, у якій ані окремих індивідів, ані народів, ані політична влада не мають змоги свавільно втручатися в царину особистої свободи. Як зазначав лорд Актон, класичні ліберали «побоюються правління, тому що вони бояться людини» (Актон, 2019, с. 296). Ліберальний мислитель і державний діяч США Джеймс Медісон — один із основних фундаторів американської політичної системи — висловив це розуміння у відомій формулі, що стала політичним афоризмом: «Якби люди були ангелами, можна було б обійтися і без уряду. А якби представники влади були ангелами, не потрібно було б обмежувати уряд ні ззовні, ні зсередини» (Hamilton & Madison & Jay, 1961, p. 181).

Ще одним важливим елементом концепції обмеженого врядування в англосаксонській ліберальній теорії стало збалансування інтересів індивіда та спільноти. Крайній індивідуалізм загрожує розпаду соціальної організації, яка, своєю чергою, покликана захищати свободу індивіда, адже, відповідно до договірної теорії походження держави, люди свідомо жертвують меншою частиною власної свободи задля збереження більшої. З іншого боку, надмірна турбота про інтереси колективу коштом інтересів окремих осіб, виражена в колективізмі, так само загрожує нівелювати індивідуальну свободу.

Наприклад, у теорії Дж. Лока, як зауважує лорд Актон, відбувся своєрідний зсув у бік індивідуальної свободи. У результаті, як пише Актон, в Англії XVIII століття на цілих сімдесят років замість «божественного права монархів» утвердилося «божественне право власників» (Актон, 2019, с. 247).

Натомість на небезпеку зсуву в бік колективного попереджав А. де Токвіль. Філософ застерігав від тиранії натовпу в демократичній системі, вбачаючи схильність більшості до утисків меншості під гаслом загальної рівності. Токвіль остерігався того, що він називав «демократичним деспотизмом», коли «сентименти більшості» набувають сили, достатньої для того, щоб переважити права меншин (Скрутон, 2022, с. 80). Ця «політична гонитва за рівністю», на переконання Токвіля, є головною загрозою для індивідуальності, адже саме в ексцентричності суспільство вбачає свого головного ворога (Скрутон, 2022, с. 80). Таким чином, демократія, зосереджена на рівності, — а саме це є політичним курсом більшості соціалістичних та ліво-ліберальних урядів, — фактично спрямована на згортання особистої свободи, яка становить фундаментальну основу ліберального устрою й головний антипод будь-якого деспотизму.

Збалансуванню інтересів індивіда та колективу у своїй теорії приділяв значну увагу Е. Берк, виправляючи прорахунок Дж. Лока. Він розумів, що свобода перебуває в постійній небезпеці — не в останню чергу через неправильне тлумачення стосунків між вільним індивідом і впорядкованою спільнотою (Скрутон, 2022, с. 55). Берка непокоїло питання, яким чином встановити таку систему правління, що забезпечила б співіснування порядку зі свободою. Він прагнув уникнути крайнощів — як крайнього індивідуалізму, так і колективізму, здатного поглинути відповідального індивіда. Адже саме відповідальний індивід, вихований у християнській релігії й традиції та підпорядкований верховенству закону, є основою ліберального суспільства.

Таке суспільство побудоване на низовій ініціативі вільних осіб, «які беруть на себе відповідальність перед сусідами — у родині, місцевих клубах, спілках, у школі, церкві, команді, військовому підрозділі й університеті» (Скрутон, 2022, с. 49). Небезпека ж вертикального врядування полягає в тому, що воно плекає безвідповідальних індивідів (Скрутон, 2022, с. 50). Отже, без захищеної сфери особистих свобод неможливий розвиток незалежного

індивіда, а отже, і належний контроль за політичною владою, яка без цього неодмінно стане свавільною.

Розв'язання цієї дилеми — між інтересами цілого та частини — Берк убачав у формуванні індивіда з глибокою етикою особистої відповідальності: людини, яка бере на себе обов'язки перед іншими, не нехтуючи при цьому власними інтересами. Такий підхід повністю спирається на християнську мораль, у якій поєднуються альтруїстичний мотив і виразна особиста відповідальність. Проте в секулярну добу, коли християнська мораль втрачає свій авторитет і силу впливу на етику індивідуалістичного суспільства, постає проблема збереження цього балансу між інтересами спільноти та індивіда.

Отже, стисло підсумуємо цю частину дослідження такими висновками. Особиста свобода — це осьовий концепт лібералізму, заради якого, власне, існують усі інші його принципи. Адже, як стверджував Дж. Лок, індивідуальна свобода є «основою всього», і той, хто посягає на неї, повинен розглядатися «як такий, що посягає на все інше» (Лок, 2020, с. 166). З метою запобігання таким посяганням Ф. Гаєк наголошував, що індивідуальна свобода має бути не лише політичним ідеалом, а й моральним принципом політичної дії. Він писав, що «якщо ми не приймемо цей принцип як кредо» або «як всеосяжний орієнтир, який спрямовує кожен акт законодавства», то «ми не досягнемо бажаних результатів» (Гаєк, 2009с, с. 517).

Пріоритет індивідуальної свободи, властивий англосаксонським лібералам, інколи трактується критиками як своєрідний «ліберальний ідол». Проте наш аналіз довів, що така оцінка є перебільшенням, адже в цій традиції свобода осмислюється не як свавілля, а як принцип, який функціонує в чітко визначених моральних межах.

Ця абсолютизація найповніше виражена у визначенні Р. Скрутона, який вбачає суть лібералізму у «зростанні особистої свободи на противагу владі верховного правителя» (Скрутон, 2022, с. 25). Ми встановили, що в цьому визначенні поєднані два ключові ліберальні концепти — індивідуальної

свободи та обмеженого врядування. Ба більше, концепт обмеженого врядування історично формувався саме з метою захисту індивідуальної свободи.

Цей самий принцип простежується в християнській тираноборчій традиції, де політичні засоби боротьби й механізми контролю над владою були підпорядковані головній меті — розширенню свободи особи, вираженій у релігійних категоріях. Задля ґрунтовного розуміння сутності лібералізму ми дослідили ключові періоди християнської історії боротьби індивіда за свободу проти свавілля верховної влади.

У цьому контексті звернення до християнської політичної традиції тираноборства дозволило виявити головні засадничі принципи, що спонукали людей із релігійним типом свідомості до захисту свободи. Саме ці ідеї поступово перетворилися на підвалини ліберальної теорії, яка стала завершеним вираженням християнської концепції боротьби за свободу. У цьому сенсі християнське тираноборство було ліберальним явищем — складовою великої ліберальної традиції, що вплинула на формування самої ліберальної ідеології.

Теологія й політична боротьба Середньовіччя, рух монархомахів періоду Реформації, пуританська політична думка та вігістська доктрина Нового часу — це основні етапи еволюційного розвитку ідеї індивідуальної свободи на противагу владі верховного правителя.

Ми також проаналізували, як кожна з ключових ідей тираноборчої традиції втілювалася в концептах індивідуальної свободи та обмеженого врядування, тим самим установивши прямий зв'язок між християнською думкою та світською політичною теорією англосаксонського лібералізму.

Окрему увагу було приділено узгодженню лібералізму як поміркованої ідеології з радикальними політичними поглядами християнських авторів. Було встановлено, що лібералізм набув поміркованої форми саме тому, що революційну боротьбу за свободу раніше вели рухи, натхненні релігійним імпульсом спротиву тиранії заради захисту віри. Крім того, Актон зазначав, що вігізм — як безпосередній попередник англосаксонського лібералізму — міг

дозволити собі поміркованість і політичну врівноваженість лише тому, що кількома десятиліттями раніше пуритани розхитали монархічну систему. Після цього борці за свободу, віги, могли продовжити цю справу вже політичними методами.

Однак лібералізм не позбавлений потенціалу до радикалізму. По-перше, це впливає із самого його визначення, сформульованого Р. Скрутоном: боротьба за свободу завжди передбачає конфлікт із владою. По-друге, така можливість узгоджується з його генеалогічною сутністю, адже лібералізму передувало тираноборство.

Не випадково саме Дж. Лок став завершителем традиції тираноборства, а Е. Берк, попри свій консерватизм і відразу до будь-якого радикалізму, усе ж прихильно ставився до Американської революції, убачаючи в ній прояв справжніх ліберальних цінностей, які він послідовно відстоював як у теорії, так і в політичній діяльності.

4.2. Індивідуалізм у ліберальній традиції як розвиток християнської ідеї індивідуальної свободи

В попередій частині нашого дослідження було з'ясовано, що індивідуальна свобода як явище сформувалася задовго до появи ліберальної теорії — під впливом християнського вчення й подвижництва, а в межах ліберальної теорії вона отримала філософсько-теоретичне обґрунтування та концептуальне вираження. Довкола цього принципу постала не лише ліберальна ідеологія, а й ціла модель суспільного устрою. Таким чином, ліберальне суспільство — це індивідуалізоване суспільство, у центрі якого стоїть ключова цінність — свобода особи. Ця риса настільки виразно характеризує соціальну систему, яку підтримували англосаксонські теоретики, що її критики — насамперед соціалісти — назвали її індивідуалістичною (Гаєк, 2008а, с. 310). З часом самі ліберали прийняли цей термін, аби позначити складне ідеологічне та соціокультурне явище, сформоване навколо ідеї індивідуальної свободи. Таким чином з цього випливає, що індивідуальна

свобода як концепт є складовою ширшого ліберального принципу — індивідуалізму, який пропонує розгалужену систему аргументації на її захист і формує цілісну світоглядну систему, у центрі якої стоїть індивід.

Отже, індивідуалізм можна визначити як багатовимірне поняття, що охоплює:

- соціокультурний феномен — суспільну систему, організовану навколо цінності індивідуальної свободи;
- філософсько-теоретичний рівень — осмислення та апологію цього феномена ліберальними мислителями англосаксонської традиції, що сформувало ідеологічний концепт лібералізму;
- світоглядний і моральний вимір — позицію особи, яка сприймає індивідуальну свободу як вищу цінність і моральну норму.

Таким чином, індивідуалізм — це водночас соціокультурний феномен, філософський концепт і морально-світоглядна система, заснована на цінності та захисті індивідуальної свободи. Саме тому Ф. Гаєк фактично ототожнює лібералізм та індивідуалізм, стверджуючи, що індивідуалістичне суспільство є водночас і ліберальним суспільством. Водночас індивідуалізм є ширшим за своїм змістом, ніж лібералізм, оскільки охоплює не лише філософське осмислення феномена індивідуальності, а й уособлює домінуючий світогляд народів протестантського віросповідання, сформований під впливом кальвіністської соціальної етики (Гаєк, 2022а, с. 181).

Отже, без розуміння індивідуалізму неможливо збагнути сутність ліберальної ідеології. У контексті нашого дослідження важливо з'ясувати, як індивідуалізм корелює з християнством.

Перше, що ми вже з'ясували, індивідуалізм є логічним розвитком християнської морально-релігійної ідеї індивідуальної свободи. Проте сучасне розуміння індивідуалізму часто розходиться з християнським моральним ученням. Тому постає питання: чи узгоджений англосаксонський ліберальний концепт індивідуалізму з християнською традицією, чи, можливо, індивідуальна свобода, будучи спершу християнським феноменом, у процесі

філософської рефлексії стала підґрунтям для антихристиянського концепту індивідуалізму?

Розпочнемо з того, що Ф. Гаєк розмежовує індивідуалізм на два різновиди відповідно до двох ліберальних традицій, проаналізованих у першому розділі нашого дослідження. Індивідуалізм, пов'язаний з англосаксонською ліберальною традицією, він визначає як «істинний», тоді як індивідуалізм континентального походження — як «хибний» (Гаєк, 2008а, с. 311). Як уже зазначалося, англосаксонська традиція історично тісніше пов'язана з християнським світоглядом, тоді як континентальна, сформована під впливом французького секулярного Просвітництва, загалом віддалена від нього. Відтак можна припускати, що ця різниця визначає і відмінні підходи до індивідуалізму в межах обох традицій. Саме тому основну аналітичну увагу в подальшому буде зосереджено на дослідженні християнських засад «істинного індивідуалізму».

Наше припущення про тісний взаємозв'язок між християнською традицією та «істинним індивідуалізмом» підтверджується авторитетним американським дослідником С. Гантінгтоном. Зокрема, він наголошує, що в американському контексті протестантський акцент на індивідуальному сумлінні та особистій відповідальності кожної людини за самостійне дослідження Святого Письма без посередництва церковної ієрархії суттєво сприяв формуванню відданості принципам індивідуалізму, а також розвитку поваги до прав людини, свободи думки та віросповідання (Huntington, 2004, с. 69–70). Таким чином, згідно з С. Гантінгтоном, індивідуалізм — це суто протестантська особливість (Huntington, 2004, с. xv–xvi). Інший авторитетний дослідник Л. Зідентоп відзначає, що індивідуалізм став не тільки культурним феноменом США, але й вплинув на ключові інституції цієї держави, бо «моральні взірці, що підготували проєкт американської конституції, були глибоко індивідуалістичні та християнські по своїй суті» (Siedentop, 2001, р. 198).

Відповідно до протестантського світосприйняття, цінність індивіда спирається на християнську ідею рівності людей, і саме з цієї ідеї про братство і єдність роду людського постала соціальна та політична доктрина лібералізму (Siedentop, 2001, р. 213). Якщо точніше, то принцип, відповідно до якого вільні індивіди є носіями рівних прав, утвердився саме «завдяки християнській традиції природного права» (Siedentop, 2001, р. 192). Ліберальна теорія Дж. Лока ґрунтувалася саме на цій традиції природного права, і зокрема концепт індивідуальної свободи був породжений вірою в те, що це дар Бога.

Та попри очевидність генеалогічної спорідненості індивідуалізму з протестантизмом, твердження про взаємозв'язок християнства з індивідуалізмом породжує безліч питань, оскільки сприйняття індивідуалізму як необмеженого егоїстичного інтересу не узгоджується з альтруїстичним приписом християнської любові. Ця вдавана несумісність виникає через поширене сучасне визначення індивідуалізму. Сучасна форма індивідуалізму звільняє людину від соціальних зобов'язань та робить індивіда автономною частиною соціуму, що виводить свою ідентичність із самого себе й заперечує інтереси і потреби цілого. М. Тетчер стала свідком розквіту саме такого егоїстичного індивідуалізму та рішуче відмежовувалася від нього. М. Тетчер була переконана у сумісності християнської любові з капіталістичною системою і відкидала звинувачення соціалістів у егоїстичному характері вільноринкових відносин, називаючи це безпідставною дурницею (Тетчер, 2008а, с. 29). Так само ліберали англосаксонської традиції XVII–XIX століть робили інтереси індивіда наріжним каменем своєї соціальної філософії й тлумачили особисту свободу та її відношення до інтересів груп. Джон Лок, Адам Фергюсон, Адам Сміт, Едмунд Берк, лорд Актон, Алексіс де Токвіль були представниками християнської політичної традиції, які через індивідуалізм виражали свої погляди на бажаний соціальний порядок (Гаєк, 2008а, с. 311). Для них індивідуалізм служив вираженням їхньої моральної позиції, а не моральним компромісом між християнською мораллю та свободолюбивим духом їхніх ідей, як це може здатися деяким. Як зауважує Л. Зідентоп:

«конкретні моральні норми є необхідними умовами індивідуалістичного суспільства» (Siedentop, 2001, p. 201). Таким чином, індивідуальна свобода залежна від моралі, однак, своєю чергою, індивідуальна свобода є умовою моралі. Цю думку влучно висловив вітчизняний дослідник М. Зайцев: «Духовний вимір свободи, започаткований християнством, зумовив моральний вимір людського буття, оскільки лише вибір, здійснений на основі внутрішніх спонукальних мотивів, може породжувати мораль» (Зайцев, 2009, с. 190).

Аналогічно, Ф. Гаєк наголошує на нерозривному зв'язку моралі з індивідуальною поведінкою. Ба більше — моральність залежна від свободи, оскільки лише за умов вільного вибору індивід здатен добровільно обмежувати власні інтереси заради дотримання певних моральних норм (Гаєк, 2022а, с. 179). Там, де немає вільного вибору, неможливо виявити свої чесноти і продемонструвати на ділі свої переконання. Тому тільки індивідуалістична етика створює умови для морального зростання. Як для агностика, Гаєк робить категоричні висновки, що перемога в ідеологічній війні над лівими напряду залежить від того, чи відродить англосаксонський світ свою віру в традиційні цінності (Гаєк, 2022а, с. 186). У підсумку, Гаєк розглядає індивідуалізм як повноцінну морально-філософську систему. Ф. Гаєк у пошуках послідовної філософії, яка б надала вірні моральні орієнтири, приходять до висновку, що це саме істинний індивідуалізм, який є імпліцитно присутнім у значній частині західної чи християнської політичної традиції (Гаєк, 2008а, с. 310). Тобто цей підхід дає значно глибше розуміння зв'язку християнства та індивідуалізму. Адже це не два окремі феномени, які потребують один одного, а індивідуалізм сам по собі є християнською моральною філософією.

Загалом, біблійне обґрунтування індивідуалізму — окрема та надзвичайно об'ємна тема. Так, походження індивідуалізму деякі дослідники простежують аж до релігійного вчення Ісуса та святого Павла, які вважали, що найбільше Бога турбує спасіння людської душі (Скрутон, 2022, с. 16). Християнство зробило «ставку на індивідуальне конкретне життя людини, виражену в ідеї Христа, воно відкрило в людині внутрішній світ, утвердило в

ній індивіда як духовно вільну особистість, здатну до каяття, самоочищення, від життєвої скверни, до самотворення за божественною подобою» (Зайцев, 2009, с. 190).

В християнській культурі піднесення індивіда, його прав і свобод сприяло формуванню індивідуалістичного суспільства, апологетом якого власне й став лібералізм. М. Вебер, як і Ф. Гаєк, бачить принципову різницю між двома типами індивідуалізму: «...Песимістичний індивідуалізм, який ми спостерігаємо ще й сьогодні в “національному характері” та інститутах народів із пуританським минулим і який становить повну протилежність тому баченню людини, що було властиве для епохи Просвітництва» (Вебер, 2018, с. 86). Те, що Гаєк називає істинним індивідуалізмом, Вебер висловив як песимістичний, бо у пуритан не було ілюзій щодо людської природи, на відміну від французьких просвітників, які відкинули християнську віру в первородний гріх і абсолютизували можливості людського розуму.

Серйозне ставлення до людської гріховності формувало реалістичне сприйняття свого оточення та спонукало бути обачливим у соціальній взаємодії. Пуританин мав виняткову довіру і покору перед Богом, але в той самий час з недовірою ставився до навіть найближчого друга (Вебер, 2018, с. 86). Така насторожена недовіра штовхала кальвініста до духовного усамітнення, коли найважливішою формою релігійної практики були особисті стосунки з Богом (Вебер, 2018, с. 87). Водночас це гармонійно узгоджувалося з тісною соціальною взаємодією та добровільним підпорядкуванням індивіда законам і звичаям громади.

Таким чином, пуритан можна вважати фундаторами безпрецедентно нової індивідуалістичної суспільної організації, яку захищав і утверджував лібералізм. Англосаксонський індивідуалізм з пуританським корінням звільнив людину від тиранії політичної влади чи натовпу, але ця індивідуальна свобода не була тотожна свавілля: на неї були накладені моральні обмеження. Ось як це висловив Дж. Лок: «Свобода, відповідно, — це не те, що розуміє під нею сер Роберт Філмер: “для кожного свобода означає робити те, що він любить, жити,

як забажає, не зв'язуючи себе жодним законом". Натомість свобода людини, підпорядкована правлінню, означає жити відповідно до чітких правил, спільних для кожного члена цієї спільноти, створених встановленою законодавчою владою. Свобода — це слідувати за власною волею в усьому, чого не забороняє закон, не підлягати під непостійну, неповну, невідому судочинну владу іншої людини: природна свобода до того ж означає не перебувати під жодним обмеженням, окрім природного закону» (Лок, 2020, с. 169).

Згідно з теорією Дж. Лока, перехід людини з природного стану до спільноти передбачав укладення розумної угоди з виваженим балансом інтересів «я» і «ми». Фактично, від врівноваження цих інтересів залежала міцність соціальної організації. Багатьом послідовникам Лока здалося, що його підхід у більшій мірі просував інтереси «я», що загрожувало тим, що конкуренція витіснить взаємодію. Зокрема, Е. Берк переймався, щоб це не стерло людське товариство на порохняву індивідуальностей. Йому вдалося виправити перегини локівської ліберальної теорії. Можливо, тому Ф. Гаєк називає Е. Берка «одним із найсильніших представників істинного індивідуалізму» (Гаєк, 2008а, с. 312). Берк визнає, що свобода завжди під загрозою, і її має захищати закон. І він чітко каже, що сучасне суспільство має бути організоване політично — урядом, до певної міри незалежним від релігійних, племінних і родинних зв'язків. Але він захищав релігію і родину як форми колективної мудрості й водночас відкидав крайній індивідуалізм, який відмовляється визнавати, що соціальна належність відіграє незмінну роль у вільному, раціональному виборі. У зв'язку з цим доречно зауваження М. Фрідмана, що ліберальний ідеал — це «єдинодушність серед відповідальних індивідів, досягнута на основі вільного і вичерпного обговорення» (Friedman, 1963, р. 22). Але Берк значно ширше розуміє взаємозв'язок індивіда та суспільства. Річ у тім, що Берк відмовився від ліберальної ідеї суспільного договору як угоди між живими. Натомість стверджував, що суспільство складається не лише з живих, а це ще й союз між мертвими, живими і ненародженими (Скрутон, 2022, с. 47–48).

Також важливою складовою теорії Е. Берка був наголос на соціальній взаємодії в малих групах: родина, сусіди, клуби, спілки, релігійні громади, школи, університети. Саме тут індивід встановлював довірливі стосунки, спілкуючись зі своїм ближнім, і добровільно брав на себе відповідальність за свої дії перед соціальним оточенням (Скрутон, 2022, с. 49). «Наші громадянські обов'язки ми починаємо виконувати в родинному колі. Щирий громадянин має бути добрим сім'янином» (Берк, 2008b, с. 220). Ф. Гаєк у схожому дусі твердить: «британська сила, британський характер — це великою мірою виховання в собі власної незалежної ініціативи» (Гаєк, 2022a, с. 182). Також не можна оминати його досить вичерпного опису чеснот істинного індивідуалізму: незалежність і самостійність, особиста ініціатива і відповідальність, успішна волонтерська діяльність, невтручання у справи сусіда, терпимість до дивних і неподібних до інших людей, повага до звичаїв і традицій, а також здорова недовіра до влади і авторитету. У цьому, власне, і є, на переконання Гаєка, моральний геній британців (Гаєк, 2022a, с. 181–182).

Схожий опис англійського національного характеру знаходимо у Ч. Тейлора на сторінках книги «Секулярна доба». Автор напряму пов'язує ці чесноти з релігійним чинником. «За часів високого вікторіанства більшість людей вважали цю цивілізацію істотно християнською, а її етику самодисципліни та гідності, свободи та доброзичливості такою, що випливає саме з євангелічного християнства. Для прибічників євангелічних церков побожність означала самодисципліну, постійне формування та зміцнення характеру, придушення низьких потягів, свідоме прагнення загального блага» (Тейлор, 2013, с. 618). Ця етика вражає тим, що індивід добровільно обмежує себе заради вищих ідеалів та загального блага.

Важливим, але не до кінця належно оціненим фактором успішного функціонування індивідуалістичного суспільства є дружба, як особливий вид соціальної взаємодії, що збалансовує інтереси одиничного і цілого. Український науковець Д. Шевчук розглядає дружбу як універсалію політичного світу, у якій людина реалізує свою свободу, бо з одного боку, в свободі народжується

дружба, а з іншого, «свобода народжується між учасниками дружби» (Шевчук, 2015, с. 123).

Ще одним прикладом вдалого збалансування інтересів індивіда і спільноти є економічна сфера. Англосаксонські мислителі особливий наголос робили на захищеному законом праві власності, адже без неї немислима економічна свобода індивіда. Тому індивідуалістичне суспільство — це суспільство власників, у якому кожен може досягнути процвітання пропорційно своїм зусиллям, кмітливості та підприємницькому хисту. При цьому сама природа такої вільної й конкурентної економічної активності не підтверджує поширених у лівому дискурсі уявлень про «хижий капіталізм». За цим відповідальним ставленням до власного благополуччя, як прагнення і вміння подбати власними силами про свої потреби, можна побачити християнську любов до ближнього. Тут мається на увазі, що найкраще, що може зробити людина для суспільства, — це подбати про себе, не бути тягарем для інших (Тетчер, 2008а, с. 29). Відомий пуританський мислитель та поет Д. Мілтон писав, що та нація не гідна називатися нацією, а є «расою ідіотів», якщо вона надії на власне щастя пов'язує з прихильністю та турботою монарха. Натомість для Мілтона «кожна людина є архітектором власного щастя» (Milton, 1649/1850, р. 524). Хоч це звучить надто пафосно, гуманістично та загалом дещо по-сучасному, але Д. Мілтон, як ревний християнин, не це має на увазі. У повній версії цього пасажу головна думка полягає в тому, аби люди не покладали надію на політичну владу, а розуміли, що справжнє щастя в істинній релігії, і загалом, аби кожен зростав завдяки християнським чеснотам у сильну особистість, незалежну від примх тиранів (Milton, 1649/1850, р. 524).

Аби така незалежність не була самонадіною, в англосаксонській традиції людині постійно нагадували, що її успіх був би неможливим поза межами соціуму. Тому власним благополуччям індивід певною мірою зобов'язаний своєму оточенню. Відомий квакер В. Пен щодо цього писав, що «саме суспільство зберігає нам усе, що маємо» (Penn, 1693, ch. 3). Це слід розуміти в локівському значенні, тобто людина саме для того позбавляється частини своїх

свобод, вступаючи в соціальну взаємодію, аби зберегти більшу частину свобод, своє життя і власність, які в природному стані перебувають у постійній небезпеці.

Сильні позиції християнського етичного кодексу в індивідуалістичній культурі також накладали на людину соціальне зобов'язання турботи про бідних. Держава не перебирала на себе функцію благодійника, як у соціалістичній системі, коли за кошти платників податків держава стає монопольним меценатом, тим самим гамуючи особисту ініціативу та громадський обов'язок чинити розсудливу милостиню. У вільноринковій системі, натомість, індивід займається приватною благодійністю. У цьому полягає парадокс, що за мейнстримним нині меценатством і волонтерством стоять не комунітаристи, які роблять на це особливий акцент, а індивідуалісти (Гаєк, 2022а, с. 182).

Варто також згадати ще про один обов'язок, який застерігав індивідуалістичну культуру від розпаду. Про цей обов'язок завжди пам'ятали англійці, і його не меншою мірою перейняли американці. Йдеться про патріотизм. Тут цікаво звернутися до французького мислителя Густава Лебона, який на початку ХХ століття із захватом спостерігав за успіхом Британії. На його глибоке переконання, тогочасна гегемонія Британської імперії зумовлена англійським національним характером, тими принципами і цінностями, що були в його основі. «Народи, у яких індивідуалізм найбільше розвинутий, тільки завдяки цьому стоять на чолі цивілізації і панують нині у світі» (Le Bon, 1899, р. 25). Він помічає, що індивідуалістичні англійці більше ніж інші народи дотримуються солідаризму при взаємодії (Le Bon, 1899, pp. 114-115). Їм притаманне сильне почуття національної тотожності і винятковості, що змушує індивідуалістичне суспільство згуртовано протидіяти спільним загрозам і викликам, що походять зовні. Це, власне, ще один із прикладів того, як індивідуалізм обмежується рамками соціальних зобов'язань.

Однак комунітаристи можуть спростувати це твердження відомою цитатою М. Тетчер, яка заявила: «Не існує такого поняття, як суспільство. Є

окремі чоловіки, окремі жінки і є сім'ї» (Thatcher, 1987). Втім, ця цитата, вирвана з контексту, не може претендувати на повне вираження поглядів Тетчер. Насправді Тетчер розуміла індивіда тільки в рамках соціальних зобов'язань, як і всі її попередники з англосаксонської ліберальної традиції. Ця цитата має продовження, і ось про що йдеться в її другій частині: «...Якість нашого життя буде залежати від того, наскільки кожен із нас буде готовий взяти на себе відповідальність, і кожен із нас виявиться готовим самостійно допомогти тим, кому не пощастило» (Thatcher, 1987).

Як ми бачимо, М. Тетчер заперечує не саме суспільство як явище. Що було б очевидним божевіллям, з яким немає нічого спільного один із найкращих політичних лідерів ХХ століття. Тетчер таким радикальним висловлюванням лише відкидає будь-які спроби індивіда перекласти особисту відповідальність за свою долю і долю ближнього на суспільство. А суспільство — це лише глибоке поняття у філософському значенні, однак позбавлене сенсу у практичному вимірі. Таким чином, Тетчер рефлексує на постійну апеляцію соціалістів до фантомного поняття «суспільство», вбачаючи в цьому навмисне приниження ролі індивіда, функції якого перебирає на себе всемогутня держава.

Сучасний американський консерватор Бен Шапіро піднімає схожу проблематику на сторінках своєї книги «Смисл історії». Він вдало узгоджує інтереси частини і цілого в дусі англосаксонської традиції, подібно до Е. Берка. Він твердить, що західна цивілізація — це збалансоване поєднання особистої моральної мети та колективної, особистої спроможності та колективної. Цікавим є погляд Шапіро, як ортодоксального юдея, на сенс життя людини. Він протиставляє гедонізму життя, яке слідує вищій божественній істині, закликаючи читача робити не те, що вигідно, а те, що правильно. Якщо сучасний індивідуалізм потурання низьким задоволенням вважає за щастя, то Бен Шапіро називає щастям праведні діяння згідно з волею Божою (Шапіро, 2022, с. 26). Таким чином, його індивідуалістична етика значно радикальніша,

ніж у Гаєка. Якщо австрійський мислитель закликає повернутися до цінностей, то Бен Шапіро — до Бога, який уособлює ці цінності.

Бен Шапіро у своїй позиції виявляє близькість до низки видатних християнських мислителів, яких обґрунтовано зараховують до культурних консерваторів. Насамперед йдеться про Г. К. Честертон та К. С. Льюїса, які також бачили проблему значно глибше. Їх більше непокоїла втрата живої віри в Ісуса Христа, ніж занепад моралі. Честертон іронічно, а Льюїс ґрунтовно спростовували хибне розуміння християнства як переліку моральних вимог Бога до людства. Вони розуміли суть християнства у пізнанні релігійної істини. Тільки пізнання Бога змінює людину, здійснює її глибоке релігійне переродження. І лише після цього можливе чесотне життя. Відповідно до цього підходу, відродження того, що Ф. Гаєк називає істинним індивідуалізмом, можливе тільки шляхом глибокого релігійного навернення більшої частини секуляризованого західного суспільства.

Термін «індивідуалізм» викликав упередження у К. Льюїса та Г. К. Честертон, головним чином через його загальноприйняте трактування як крайнього еґоїзму. Вони уникали цього сучасного відхилення і намагалися обґрунтувати християнське розуміння взаємозв'язку між індивідом і суспільством. Але в сутності Льюїс та Честертон перебували в опозиції лише до секулярного індивідуалізму. Їх критика колективізму сутнісно тотожна ліберальній критиці англосаксонських авторів, навіть у деякому сенсі проникливіша. Це зрештою тому, що вони жили в той час, коли, як каже Ф. Гаєк, кожен англієць, незалежно від своїх політичних переконань, бажав він цього чи ні, був лібералом (Гаєк, 2022а, с. 182). Честертоні не бракувало самоіронії та інтелектуальної чесності, аби визнати себе продуктом своєї культури та великої християнської традиції: «Я спробував винайти власну ересь; і тоді, коли додав до неї останні штрихи, виявив, що вона — ортодоксія» (Честертон, 2019, с. 12).

У розумінні К. Льюїса «колективізм образливий для особистості, для самої людської природи, і від цього, як від усякого зла, може захистити лише

Бог» (Lewis, 1970, p. 300). Однак він ставить питання, яким чином уникнути колективізму і при цьому не пристати до іншої крайності — індивідуалізму, під яким Льюїс розумів крайній егоїзм (Lewis, 1970, p. 301). Християнська відповідь на цю дилему — це Тіло Христове, яке запобігає ізольованій духовності, при цьому захищає індивіда від тиранії колективу. Містичну категорію Тіла Христового К. Льюїс намагається пояснити через родину, коли любов робить усіх соборними в межах одного цілого, при цьому не посягаючи на індивідуальність і свободи кожного окремого члена. У загальному, те, що проповідує К. Льюїс, є дуже близьким до англосаксонського індивідуалізму та християнської індивідуалістичної традиції. Просто Льюїс побоюється асоціювати себе з панівною вульгарною версією нарцисичного індивідуалізму, як і Гаєк, через спотворене розуміння терміну «лібералізм» його сучасниками, остерігався називати себе лібералом. При цьому К. Льюїсу вдалося звернути увагу на ідею, яка слугує найнадійнішою основою християнського індивідуалізму: «християнське життя захищає особистість від колективу. Різниця між ними насправді безмірна. Найбільш жалюгідний із християн належить вічності... Колектив смертний; ми вічні. Коли не буде ні установ, ні націй, ні культур, кожен із нас буде як і раніше живий. Безсмертя обіцяно нам, а не їм. Христос прийняв смерть не заради держави і суспільства, а заради людей. У цьому значенні християнство утверджує напрочуд небачений індивідуалізм» (Lewis, 1970, p. 304-305).

Також К. Льюїс, як типовий англосаксонський ліберал, міркує про інший бік біблійного сприйняття людини, яке контрастує з піднесенням тоном попередньої цитати. Він заявляє, що вірить у демократію лише тому, що «гріховна людина настільки зіпсована, що не можна нікому з них довіряти владу над іншими» (Lewis, 1970, p. 303).

Позиція К. Льюїса в загальних рисах збігається з істинним індивідуалізмом англосаксонської ліберальної традиції, який, хоча й скептичний до людської природи, не применшує її метафізичної цінності.

Мислителі цього напрямку прагнули розвивати такі політичні інститути, традиції, моральні норми та закони, які б максимально стримували порок і заохочували чесноту. Проте вони не підтримували диктатуру великої бюрократичної держави, яка регламентує кожен крок індивіда. Натомість вони акцентували на верховенстві права та обмеженому урядуванні, коли закон і державна монополія на насильство гарантують індивіду захист від насильства і примусу. Це все, чим має займатися держава, а про решту всього індивід подбає сам за себе. Взаємодіяти з іншими він буде не через стадний інстинкт чи примус держави, а керуючись власними інтересами й взаємозалежністю.

Таким чином, ця ліберальна традиція окреслює чіткі межі індивідуалізму через дотримання традицій, підпорядковуючи його суспільній ієрархії, правовому верховенству та моральним нормам релігії. Бо без індивідуальностей відбувається соціокультурна стагнація, а надмірна актуалізація індивідуальності спричиняє руйнування усталеного (Зайцев, 2014, с. 76). Саме християнство стримувало руйнівні наслідки потенційного зсуву індивідуалістичної культури в бік егоїстичних крайнощів. Адже ревна релігійна віра, притаманна британцям від часів пуританізму до вікторіанської епохи (а в США — аж до сексуальної революції 1960-х), постійно застерігала людину про небезпеку гордині, яка спонукає приписувати власні успіхи собі, забуваючи про смиренну пошану до Бога, від благодаті якого походить усяке благо (Тейлор, 2013, с. с. 620–622).

Саме це, припускаю, могло бути найголовнішим чинником, що тривалий час оберігав індивідуалістичну англосаксонську культуру від розпадань суспільства на маленькі атоми егоцентричних індивідуальностей. Як доказ цього можна згадати Францію XVIII століття, де релігійність не була такою високою, як у Британії та США. Там індивідуалізм одразу набув характеру гуманістичного поклоніння людиною самій собі. Це зрештою сталося з англосаксонською культурою, але значно пізніше — у другій половині XX століття.

Підсумовуючи результати проведеного аналізу, можемо сформулювати такі висновки. Отже, індивідуальна свобода в англосаксонській традиції була розширена і конкретизована поняттям індивідуалізму, який має щонайменше три виміри: теоретичний — як елемент ліберальної доктрини; соціокультурний — як суспільний феномен; світоглядно-моральний — як позиція вільної та відповідальної особистості.

У межах ліберальної традиції сформувалися два принципово різні типи індивідуалізму, що відображають відмінність англосаксонського та континентального лібералізму. Перший — «істинний» індивідуалізм, згідно з класифікацією Ф. Гаєка, — органічно узгоджується з християнським світоглядом. Другий — континентальний, або «хибний» — сформувався на ґрунті секулярного Просвітництва й перебуває у ціннісній суперечності з християнством. Саме цей секулярний різновид, який Ч. Тейлор називає «експресивним індивідуалізмом», визначає домінуючі риси сучасної культури, що й спричиняє поширене уявлення про індивідуалізм як антагоніста християнської моралі.

Натомість «істинний» індивідуалізм має безпосереднє релігійне коріння. На це переконливо вказував М. Вебер, який у своєму аналізі продемонстрував зв'язок між пуританською духовністю та формуванням індивідуалістичного типу культури. Цю ж генеалогію підтверджує й С. Гантінгтон, вказуючи, що наголос пуритан на особистому сумлінні та відповідальності перед Божим законом сприяв утвердженню в США індивідуалізму.

Основоположною ідеєю цього різновиду індивідуалізму є розуміння індивідуальної свободи в межах християнської моралі та закону. Це чітко простежується ще в працях Дж. Лока, однак системного теоретичного завершення набуло в політичній філософії Е. Берка. На думку багатьох дослідників, локівський концепт свободи, хоч накладав моральні та юридичні обмеження на індивідуальну свободу, однак залишався недостатньо збалансованим у вимірі співвідношення інтересів особи та спільноти, створюючи схильність до пріоритету приватного інтересу над спільним благом.

Берк долає цей дисбаланс, наголошуючи на постаті сильної, незалежної особистості, яка одночасно бере на себе відповідальність перед спільнотою.

Таке розуміння цілком узгоджується з аналізом Ф. Гаєка, який виокремлює типові риси британської індивідуалістичної культури: поєднання незалежності особи з ініціативністю та відповідальністю. Саме тому «істинний» індивідуалізм в англосаксонській традиції сприяв розвитку солідаризму, добровільних громадських ініціатив, меценатства, благодійності та патріотизму. Цю ж ідею промовисто сформулювала М. Тетчер, наголошуючи, що якість життя в індивідуалістичній системі прямо залежить від готовності сильних брати відповідальність за підтримку слабших (Thatcher, 1987).

Індивідуалізм як світоглядна й соціокультурна система виявляється істотно залежним від релігійного чинника. Саме він перешкоджає переродженню індивідуалістичної культури в егоїзм та атомізацію. Історично пуританізм формував специфічний тип духовності, зосереджений на особистих взаєминах людини з Богом, тоді як егоїзм у християнському вченні розглядається як один із найтяжчих гріхів. Звідси випливає важливий висновок: зберегти «істинний» індивідуалізм неможливо виключно світськими засобами, обмежившись культивуванням доброчесності без релігійної основи, як це намагався пропонувати Ф. Гаєк. У Г. К. Честертона та К. С. Льюїса позиція була значно послідовнішою: подолання крайнього індивідуалізму й колективізму однаково неможливе без живої віри.

Таким чином, англосаксонський індивідуалізм — на відміну від його континентального секулярного відповідника — є внутрішньо узгодженим із християнською традицією. Він постає як цілісний та внутрішньо узгоджений ліберальний концепт, світоглядна позиція і культурний феномен, заснований на визнанні гідності та свободи особи, відповідальності перед Божим моральним законом і спільнотою. Саме тому його можна розглядати як логічний розвиток християнського принципу суверенітету совісті — фундаменту особистої свободи.

4.3. Від індивідуальної свободи до спонтанного порядку та ринкової економіки: християнські передумови

У попередніх частинах цього дослідження ми з'ясували, що лібералізм як теорія постає наслідком боротьби індивіда за розширення меж власної свободи проти державного примусу. На ґрунті цього соціокультурного феномену звеличення ролі особистості формується соціально-політичний ліберальний устрій, який згодом був названий індивідуалістичним.

На цьому етапі постає ключове питання: яким чином могла сформуватися нова суспільна формація, в основі якої лежить свобода індивіда? Іншими словами, як утворилася впорядкована соціальна структура завдяки зусиллям великої кількості незалежних людей із відмінними інтересами? Адже упорядковані системи зазвичай виникають унаслідок свідомих, цілеспрямованих зусиль організованих груп, які діють відповідно до попередньо погодженого плану. Так функціонують бізнес-структури, тоталітарні чи авторитарні режими, планові економіки або навіть демократичні держави з розгалуженим бюрократичним апаратом і схильністю до надмірного регулювання більшості сфер суспільного життя, тобто до етатизації. Натомість, як ми переконалися, ліберальний устрій принципово несумісний із «великою державою». Тому закономірно виникає питання: як вдалося сформувати найефективнішу у світі ліберально-демократичну систему без централізованого планування?

Одразу слід уточнити, що лібералізм зовсім не поділяє анархічних чи радикально лібертаріанських поглядів на державу. Навпаки, ліберали вважають державу важливим елементом суспільного устрою — але не визначальним. Провідне місце у цій системі належить незалежному індивідові.

У цій частині дослідження ми проаналізуємо, яким чином непогоджені між собою, спонтанні дії окремих індивідів — у довгому історичному процесі, що охопив багато поколінь та епох — привели до формування ліберального суспільного порядку.

Причому, що принципово, це сталося не завдяки, а всупереч державі. Як засвідчує історія тираноборства, а також ключове визначення лібералізму за Р. Скрутоном, індивідуалістичний суспільний порядок постав як результат перемоги індивідів над свавіллям верховної влади. Саме тому, за визначенням Ф. Гаєка, лібералізм «є результатом відкриття самонароджуваного спонтанного порядку» (Гаєк, 2009b, с. 20). Під цим поняттям мислитель розуміє дії людей, які, переслідуючи власні інтереси та не маючи центрального керівництва, ненавмисно створюють упорядковану ліберальну систему.

В цьому дослідженні ми зосередимося на вивченні християнських передумов ліберального концепту «спонтанного порядку», який відіграє надзвичайно важливу роль у ліберальній теорії, оскільки пояснює історичну логіку формування ліберального суспільства, а також вказує на фундаментальний принцип, відповідно до якого саме свобода індивіда, а не планові зусилля уряду, є головним рушієм соціального та економічного прогресу. Відтак, концепт спонтанного порядку слугує інтелектуальною основою для захисту індивідуальної свободи від зазіхань держави.

Ф. Гаєк позначає спонтанний порядок також терміном «номократія», а його економічний вимір — як «спонтанний ринковий порядок» або «каталаксію» (Гаєк, 2009b, с. 22). Тому спершу ми проаналізуємо зв'язок християнства з ширшим поняттям «спонтанного порядку», а надалі зосередимося на його найважливішому складнику — «спонтанному ринковому порядку», який має відповідники у вигляді понять «ринкова економіка» та «капіталістична система».

Розпочнемо з того, що спонтанний порядок — як соціальний феномен і як ліберальний концепт — сформувався на ґрунті однієї ключової християнської ідеї: вчення про первородний гріх.

Християнська антропологія (за винятком, здається, лише томізму) виходить із переконання, що все людське єство вражене гріхом, включно з розумом, а тому відкидає надмірне покладання на людський інтелект (Owen, 1954, p. 145).

Ф. Гаєк, аналізуючи роль цілеспрямованих інтелектуальних зусиль у становленні та функціонуванні ліберального суспільства, виокремлює дві традиції: антираціоналістичну, представлену англосаксонськими лібералами, та раціоналістичну, притаманну континентальним лібералам. Перші були апологетами спонтанного соціального порядку, тоді як другі вдавалися до соціальної інженерії, що спиралася на інтелектуальний проєкт еліти й її цілеспрямовані плани, а не на спонтанні дії незалежних індивідів.

Раціоналістичні теорії виходили з переконання, що людина схильна до раціональної поведінки й володіє природним розумом і здатністю до добра (Гаєк, 2009с, с. 510). Континентальні ліберали вірили в необмежений потенціал людського розуму в осягненні соціальної реальності та здатності свідомо керувати нею без опори на традицію, яку вони розглядали як сукупність забобонів. По суті йшлося про уявлення «розумних людей, які зібралися разом для того, щоб обміркувати, як оновити світ» (Гаєк, 2009с, с. 510). Попри те, що цей підхід, як зауважує Гаєк, «надзвичайно привабливий для людської гордості та амбіцій», він є хибним у розумінні реальних механізмів функціонування суспільства (Гаєк, 2009с, с. 510).

Натомість англосаксонські ліберали, які демонструють скептицизм щодо всемогутності людського розуму, значно ближчі до християнської антропології. Гаєк наголошує, що антираціоналістична традиція відповідає християнському уявленню про гріховність і схильність людини до помилок, тоді як раціоналістичний перфекціонізм перебуває з ним у принциповому конфлікті (Гаєк, 2009с, с. 510). Антираціоналістична традиція виходить із реальності людського зла і тому покладається на мораль, закон, систему стримувань і протигаг та інші механізми, що обмежують вплив цієї деструктивної сили на суспільство. Англосаксонські ліберали не прагнуть «виправити» людську природу, розуміючи, що державні превентивні заходи малоефективні: держава здатна лише стримувати зло каральними засобами, але не усунути його першопричину. На думку Гаєка, впливати на неї здатна лише християнська релігія, хоча й вона не обіцяє повного викорінення зла. Тим часом

раціоналістична традиція виходить із припущення, що людина сама по собі не є злою; зло породжене несприятливими соціальними умовами, і, відповідно, їх зміна здатна подолати людську гріховність. У цьому контексті доречно згадати позицію М. Тетчер, яка наголошувала, що християнська віра зобов'язує відкидати утопії щодо можливості створення на землі досконалих соціальних умов, здатних перетворити людину на цілковито добру і щасливу (Тетчер, 2008с, с. 425). Християнство, на її думку, нагадує, що в кожній людині є зло, усунути яке неможливо за допомогою жодної політичної системи (Тетчер, 2008с, с. 423).

Таким чином, антираціоналістична традиція, спираючись на християнську антропологію, визнає притаманний людській природі потенціал до зла, а також природні обмеження людини, зокрема інтелектуальні. У застосуванні до концепту спонтанного соціального порядку це означає, що найефективнішою стратегією суспільного розвитку не може бути централізоване планування «розумної еліти», яка апіорі нездатна врахувати всю сукупність інтересів окремих індивідів та охопити всі взаємодії й чинники, що формують складну соціальну структуру. Натомість соціальна організація має спиратися на максимально можливу свободу індивідів у межах принципів справедливості. Діючи у власних інтересах та вступаючи у взаємодію один з одним, вони формують спонтанний порядок, який, як доводять англосаксонські ліберали, перевершує будь-які централізовані політичні системи. Інституції, за Гаєком, «не були винайдені, а постали з окремих дій багатьох людей, котрі не знали, що вони роблять» (Гаєк, 2009с, с. 507). Ці «незграбні людські зусилля» здатні перевищити інтелект окремої людини (Гаєк, 2009с, с. 507).

Показово, що англосаксонські ліберали розуміють цей спонтанний порядок як велику традицію: «Цивілізація стала акумульованим важко здобутим результатом процесу спроб та помилок; що вона була сумарним досвідом, який частково передається з покоління в покоління у вигляді достовірних знань, але більшою мірою втілених в інструментах та інституціях, котрі виявилися кращі за інші – значення яких ми можемо виявити шляхом

аналізу, але які так само діяли б на користь людям і коли б люди не розуміли їх» (Гаєк, 2009с, с. 509). Таким чином інституції та традиції «містять мовчазні колективні відповіді, втілені в соціальних практиках і невисловлених очікуваннях» (Скрутон, 2022, с. 51). Люди, послуговуючись ними, не завжди розуміють їх значення, «а тому Берк називав їх “упередженнями” і захищав на тій підставі, що хоча запас розсудливості кожної окремої людини малий, у суспільстві є велике нагромадження розсудливості...» (Гаєк, 2009с, с. 510). Мораль є однією з таких корисних для свободи «упереджень», які не обов’язково розуміти, але яким для власного блага необхідно слідувати. «Ми повинні прийняти на віру багато такого, чого ми не розуміємо. Ми завжди мусимо діяти в межах структури, як цінностей, так і інституцій, котра не є нашим власним витвором. Зокрема, ми ніколи не зможемо штучно створити новий масив моральних норм» (Гаєк, 2009с, с. 513). К. Льюїс називає віру у здатність людини творити цінності «фатальним забобоном» (Льюїс, 2008, с. 482).

Цікаво, що критика названого Гаєком «конструктивістського раціоналізму» та сама ідея спонтанного соціального порядку зустрічається ще в стародавньому трактаті XVI століття, яке належить перу відомого англійського тираноборця Джона Понета. Та знову ж таки – це не відкриття самого Понета, а наріжна думка священного тексту: «на розум свій не покладайся!» (Приповісті 3:5-6) (Біблія, 2003, с. 591). Заслуга самого Понета, що він переносить цей принцип у царину політики та робить загальні замальовки того, що в ліберальній традиції матиме назву спонтанний соціальний порядок. Він зауважує надмірний раціоналізм античних політичних теорій, які намагалися пояснити складну соціальну реальність, як от утворення держав, яка ніби є результатом раціонального людського планування. Однак Понет вказує на кінець античної цивілізації, як приклад того, до чого призводить віра в силу людського інтелекту. Для Понета очевидною є більш складна природа соціальної реальності, ніж та, яку ми здатні осягнути. «Ті, хто в цьому світі, думав, що цей правитель – їх власний розум. Вони думали, що вони своїм

власним розумом можуть робити все, що вони забажають, не тільки в особистих справах, але й громадських. Вони думали, що розум – єдина причина, через яку люди вперше зібралися в соціальні групи, що держави були задумані, що політика була добре керованою і довговічною: але ті, хто мав такий розум, були абсолютно осліплені і обмануті в своїх фантазіях, працях, винаходах, були так легко і так скоро понишені. Де мудрість греків? Де стійкість іберійців? Де мудрість і сила римлян?» (Ponet, 2017, р. 3).

А пуританин Джон Мілтон, ще у XVII столітті зауважив, що у державних справах слід покладатися на сумарну мудрість людей, ніж на геній державця. Так він аргументує свою недовіру до монархії тим, що надто небезпечно ставити цілу націю у залежність від розуму короля, без різниці, розумний він чи не дуже. Адже у своїй високомірності король посміє відповісти «всій мудрості країни, що те, що вони пропонують, здається йому нерозумним», тому Мілтон закликає правителя шукати істину, яка б «навчила його надміру не покладатися на власний розум» (Milton, 1649/1850, р. 90).

Як бачимо, демократизація та мінімізація регулюючого впливу держави мала передумову у вигляді скептичної оцінки здатності окремої людини керувати складним соціальним організмом. Наймудрішим політичним рішенням, відповідно до концепції порядку, є надання такого рівня особистої незалежності, за якого знімаються всі обмеження заради покращення власної долі, і за таких умов кожен індивід обиратиме для себе найоптимальнішу поведінкову стратегію досягнення успіху. Держава, якою б могутньою вона не була, просто не здатна врахувати поведінкову стратегію кожного окремого індивіда. Власне тому ліберали значно більшою мірою довіряють саморегулюючій здатності людської соціальної організації, аніж бюрократичній вертикалі. Спочатку це усвідомили представники християнської політичної традиції — зокрема Дж. Понет та Дж. Мілтон; згодом ця ідея стала складовою англосаксонської ліберальної теорії, яка осмислила феномен спонтанного, самонароджуваного соціального порядку та спрямувала зусилля на його збереження.

Тепер перейдемо до аналізу спонтанного ринкового порядку. Ось як щодо цього висловився Ф. Гаєк: «Переконливі аргументи на користь економічної свободи виникли як результат вільної економічної діяльності – незапланованого й неочікуваного продукту політичної свободи» (Гаєк, 2022а, с. 26). В основі цих ліберальних аргументів було «розуміння того, що спонтанні та неконтрольовані зусилля індивідів здатні створити складний економічний порядок...» (Гаєк, 2022а, с. 26). Вершиною теоретичного осмислення цього феномену є праці А. Сміта, насамперед у частині осмислення «механізму невидимої руки», який є «не просто поясненням ринку: він також є його виправданням, саме через те, що ціна товарів на ринку походить від вільної взаємодії індивідів, вона є надійним керівником для торгівлі» (Скрутон, 2022, с. 44). Роджер Скрутон далі зазначає, що ця вільна взаємодія відбувається на основі акумульованого суспільного знання та «дозволяє кожному учасникові ринку відповідати на бажання і потреби одне одного» (Скрутон, 2022, с. 44).

Така спонтанна взаємодія на основі врахування інтересів учасників економічного процесу гармонізує всю соціальну структуру окремої держави, так і сприяє стабільності міжнародної системи, адже «мир між народами є ненавмисним побічним продуктом торгівлі між їхніми громадянами» (Скрутон, 2022, с. 44). Ще до того, як А. Сміт зауважив цей взаємозв'язок між міжнародним миром і торгівлею, релігійний мислитель В. Пен присвятив цьому питанню окрему працю (Penn, 1693).

Перед тим, як перейти до детальнішого аналізу спонтанного ринкового порядку, необхідно вказати на його ще одну християнську передумову. У попередніх частинах цього дослідження приділялася значна увага ролі вчення про християнське сумління у встановленні ліберальних свобод. Так от, Ф. Гаєк також наголошує на зв'язок концепту сумління зі спонтанним економічним порядком. «Чинну християнську традицію, згідно з якою людина, йдучи за покликом своєї совісті, має діяти вільно, якщо її дії виявляться похвальними, економісти підсилили ще одним аргументом: вона має вільно використовувати всі свої знання і вміння, вільно керуватися своїми інтересами щодо певних

речей, про які вона знає і яких вона прагне, якщо вона має намір зробити більший внесок на користь суспільства» (Гаєк, 2008а, с. 319).

Отже, у теоретній основі спонтанного ринкового порядку, який також називають капіталістичним, лежать дві ключові християнські передумови: песимістична антропологія з визнанням обмеженості людського розуму та концепт сумління. Вони зумовили логіку осмислення цього феномену ліберальними мислителями. Адже сам капіталізм зародився до того, як були здійснені перші спроби його теоретичного обґрунтування. Саме еволюційне встановлення капіталізму мало також у своїй основі релігійні стимули, про які детально йдеться в класичній праці М. Вебера «Протестантська етика і дух капіталізму». Тож, спираючись на М. Вебера, спробуємо простежити, як релігійна віра сприяла економічній системі, заради осмислення і захисту якої, власне, й виник лібералізм.

Тут одразу ж постає питання взаємозв'язку поміж лібералізмом і капіталізмом. Як вже було сказано, поява капіталізму передує класичній ліберальній філософській думці. Родоначальники лібералізму навздогін осмислювали і давали концептуальне обґрунтування приватній власності, економічній свободі, етиці праці, ринковій конкуренції, мінімальній державі та іншим ключовим феноменам капіталізму. Не буде перебільшенням, якщо назвати лібералізм ідеологією капіталізму.

Звісно, капіталізм можливий при авторитарних режимах, в яких обмеження політичних та індивідуальних свобод співіснує з санкціонованою державою економічною свободою. Тобто тоталітарне обмеження свободи індивіда, окрім економічної діяльності. В якості прикладу слугує права диктатура А. Піночета, яка впроваджувала ліберальну економічну модель Чиказької економічної школи М. Фрідмана, чи китайська модель, відповідно до якої співіснують два антагоністи, які в теорії ніби як взаємовиключні. Втім ці винятки аж ніяк не доводять, ніби капіталізм можливий без лібералізму.

Будь-яка диктатура незворотним курсом рухається до повної етатизації. Екзистенційний сенс автократії криється саме в нищенні свободи. Це є її

внутрішня логіка. Капіталізм – це чужорідне тіло в автократії, від якого вона воліє позбутися як політична диктатура, так і лояльні електоральні маси.

Власне, капіталізм на Заході завдячує своєю появою не державній програмі розвитку бізнесу, а спонтанним діям вільних індивідів, які керувалися своїми інтересами не порушуючи принципів справедливості (Гаск, 2009с, с. 24).

За переконливою інтерпретацією Макса Вебера, фундаментальні засади капіталістичної системи були закладені саме пуританами — тією ж релігійною групою, яка, згідно з історико-філософською концепцією лорда Актона, відіграла ключову роль у виборюванні індивідуальної свободи. Їхня економічна активність органічно відповідала логіці спонтанного ринкового порядку, про яку йшлося раніше.

Загальновідомий факт, що пуритани вирушаючи на американський континент, мріяли про побудову Нового Єрусалиму – міста на високій горі, яке б засвідчило всім їхнім гонителям на батьківщині правоту їх релігійних переконань. Своє місіонерське покликання вони вбачали не в прозелітизмі, а в створенні такого суспільного ладу, який би в найбільшій мірі, наскільки це можливо в гріховному світі, свідчив про Славу Божу (Вебер, 2018, с. 95). Водночас пілігрими не прагнули реалізувати цілісну політичну чи соціальну програму; їхня діяльність не передбачала свідомого конструювання суспільного устрою. Просто пуритани з фанатичним завзяттям сприйняли ідею, що всі сфери життя християнина і цілої християнської громади мають прославляти Бога (Вебер, 2018, с. 95).

Тому в такому підході до віри економіка, політика та й загалом публічна сфера апріорі не могли бути автономними, а отже, їх перетворення відповідно до християнських ідеалів було неминучим. У жодному разі пуритани не були людьми заполітизованими, їх насамперед турбувало спасіння своєї душі, а всі соціальні перетворення були похідними від цього (Вебер, 2018, с. 87).

Тут слід проаналізувати ключовий аспект реформатського вчення, який дає змогу зрозуміти головний мотив економічної активності пуритан, що, своєю

чергою, став ідейним осердям спонтанного ринкового порядку на етапі його зародження.

Відповідно до кальвіністської доктрини, передвизначення спасіння дається обраним Богом людям по благодаті. Його не можна заслужити справами, але справи є якраз свідченням цієї самої богообраності (Вебер, 2018, с. 89).

Якщо людина спасенна, то в ній діє благодать Божа, яка виражається в добрих справах. Сам Ж. Кальвін вчив, що все добре, що є в людині, походить від Бога. Реформат може отримати певність у своєму спасінні, спостерігаючи дію Божої благодаті в своєму житті, хоча ця певність не є обов'язковою передумовою спасіння і не завжди приходить одразу (Owen, 1654/2000, р. 465). Від людини вимагається вірити в біблійне вчення про передвизначення, але стосовно власного обрання вона не зобов'язана — і не завжди спроможна — мати ясне знання, доки Бог Сам не відкриє це через плоди, які супроводжують вибрання. Водночас вона не має права стверджувати протилежне, ніби вона не вибрана, якщо не перебуває в такому стані, що справді доводить відсутність плодів вибрання.

Такий складний теологічний конструкт виключає фабрикування людиною доказової бази свого спасіння. Однак його імплементація в повсякденну релігійну практику була проблематичною. Кальвініст фактично був приречений на це саме фабрикування доказу свого спасіння. Він розумів, що справами він не спасається, однак тільки справи спроможні позбавити його фаталістичної приреченості. Іншими словами, якщо ти не чиниш добро, то доводиш собі і своєму оточенню, що Бог не передбачив тебе до спасіння (Вебер, 2018, с. 99).

Усвідомлення цього факту людиною з релігійним типом свідомості було особистою трагедією. Тому за будь-яку ціну вірянин прагнув уникнути цього. Якщо раніше християни розуміли під добрими справами насамперед діла милосердя, то для пуритан ними було професійне покликання. Макс Вебер називає це світською аскезою, коли християнин присвячував себе на службу Богу через старанну, системну і віртуозну світську працю в поєднанні з

моральною аскезою. Пуритани докладали значних зусиль у своїй праці, що відзначалася високою якістю, унаслідок чого досягали значних фінансових результатів. А аскетичний спосіб життя сприяв накопиченню капіталу. Ось яке визначення ощадливості дає відомий пуританин Вільям Паркінс: «Бережливість, або ощадливість, є чеснота, завдяки якій людина дбайливо зберігає свої придбані нею товари та вживає їх на такі потреби, які є необхідними та вигідними» (Perkins, 1600, Ch. 27).

Серед пуритан марнотратство, розкіш і розваги були не в пошані. Фактично професіоналізм і багатство стали тим самим свідченням богообраності людини (Вебер, 2018, с. 90–91).

М. Вебер у своєму дослідженні доводить, що саме релігійні нонконформісти, насамперед пуритани, стали родоначальниками капіталізму (Вебер, 2018, с. 46). Майже за півстоліття до написання М. Вебером «Протестантської етики і духу капіталізму» видатний британський історик Т. Макколей помітив вплив кальвіністської віри на економічне процвітання (Macaulay, 1849, p. 129). Не буде перебільшенням сказати, що економіка, рухома релігійним стимулом, стала ключовою сферою життя англійських кальвіністів. Так само економіка стала наріжним каменем, на який спирається вся класична англосаксонська ліберальна традиція (Мізес, 2009, с. 3).

Усі автори цієї традиції, а особливо Адам Сміт, доводили важливість приватної власності, вільної конкуренції та економічної свободи. Саме те, що було для пуритан засобами і необхідними умовами для успішного служіння Богові через професійне покликання.

Доречно провести кілька паралелей між пуританським капіталізмом та поглядами родоначальника ліберальної теорії Дж. Лока. У праці Джона Лока «Два трактати про правління» автор пояснює походження, сутність і значення приватної власності. Зокрема, Дж. Лок розуміє, що всі люди отримали від Бога землю у спільну власність, але коли якась конкретна людина доклала до якоїсь її частини свій труд, то вона вилучається із загальної власності на її користь (Лок, 2020, с. 171–172). Цим самим Лок виступає не тільки на захист приватної

власності як такої, але й результатів праці. Це перегукується з тим, як сильно цінувалася праця у пуритан: «Якщо ми правильно оцінюватимемо те, чим користуємося, визначаючи, з чого складається вартість, тобто, що в цих речах від природи, а що – від праці, ми побачимо, що в більшості з них дев'яносто дев'ять відсотків стосується праці» (Лок, 2020, с. 180).

Як і пуритани, Дж. Лок не чекає від держави ніякого сприяння, окрім єдиного – невтручання: «А правитель, який буде настільки розумним і богоподібним, щоб встановити закони свободи для забезпечення захисту і заохочення чесної праці народу проти утисків влади й спрямування партії, у швидкому часі стане неприступним для зазіхань сусідів» (Лок, 2020, с. 181).

Паралелей між пуританізмом і теорією Лока достатньо багато, адже міркування Лока «тісно пов'язані з теологічною мовою його сучасників-кальвіністів», однак у рамках цього дослідження немає змоги їх усі розглянути (Stoner, 2004, р. 553).

Дослідження М. Вебера надзвичайно цінне, бо виступає підтвердженням теорії англосаксонських лібералів про еволюційний, спонтанний спосіб формування капіталізму. Адже пуритани, керуючись релігійною мотивацією, без попередніх намірів, самі не підозрюючи наслідків своїх дій, сформували складну й надзвичайно розвинену економічну систему. Цю релігійну групу можна розглядати як певний успішний історичний приклад спроможності самоорганізованої, позбавленої надмірного державного контролю, спільноти. Також завдяки М. Веберу встановлено достовірний зв'язок між соціальною етикою кальвінізму та капіталізмом і, відповідно, з самою ліберальною теорією. Більш сучасні дослідження цієї проблематики розширюють наше розуміння того, наскільки сильно ліберальна теорія завдячує своєму існуванню соціальному вченню кальвінізму (Stoner, 2004, р. 553).

Особливої уваги заслуговує книга Дж. Данна «Політична думка Джона Лока: історичний виклад аргументації «Двох трактатів про правління», у якій політична теорія Джона Лока аналізується під кутом зору впливу на неї кальвіністського вчення (Dunn, 1969, р. 248–249).

Протилежний погляд на християнські переконання Лока запропонував Лео Штраус, про що вже йшлося у другому розділі нашого дослідження. Як ми з'ясували, його закиди мають слабе фактологічне підґрунтя. Водночас необхідно зупинитися на ще одній важливій критиці Штрауса на адресу Лока, яка є особливо релевантною для нашого дослідження, оскільки відтворює поширене звинувачення на адресу капіталістичного суспільства та ставить під сумнів його узгодженість із християнською мораллю. Отож відповідно до Штрауса, громадянське суспільство Лока зводилося на «низькому, але міцному ґрунті егоїзму» (Strauss, 1965, p. 249). Однак, як здається, цей закид більшою мірою можна адресувати А. Сміту, який вбачав в егоїзмі мотиваційну основу економічної взаємодії між людьми: «Не через доброзичливість м'ясника, пивовара чи булочника очікуємо ми дістати обід, а через задоволення ними їхніх власних потреб. Ми звертаємося не до їхньої гуманності, а до їхнього егоїзму, і ніколи не говоримо їм про наші потреби, а лише про їхні вигоди» (Сміт, 2018, с.20).

Саме ця частина вчення Сміта стає причиною найзапекліших нападів на капіталізм і ніби є свідченням того, що ця економічна система порочна сама по собі і годі шукати в ній бодай щось від християнського милосердя. Ймовірно це можна спробувати пояснити зміну ставлення до А. Сміта, яку помічає З. Дубняк, пишучи, що «традиційний лібералізм спочатку був ліберативним, тоді як з часом став обмежувальним. У XVIII-XIX ст. Сміт був корисний своєю інтелектуальною боротьбою за звільнення індивідів від ярма феодальних порядків, але вже ближче до XX ст. став шкідливим своєю недовірою до організованої соціальної дії й соціальності загалом» (Дубняк. 2022. с. 89). У свою чергу, М. Тетчер називає критику капіталізму «безпідставною дурницею», бо, на її переконання, християнська мораль змогла урівноважити піклування про власне «я» та піклування про ближнього. Тетчер трактує заповідь «любити ближнього, як самого себе» в тому значенні, що добре ставлення до себе, яке полягає в піклуванні й відповідальності, має бути «поширене на решту людей» (Тетчер, 2008а, с. 29).

Таке саме розуміння християнської любові щодо сфери трудових відносин використовує відомий пуританський теолог Вільям Паркінс. Він значно випередив А. Сміта у розумінні того, що сумлінна праця примножує не тільки добробут працюючого, а й його ближнього. «Покликання, в якому кожна людина, відповідно до дару, який дав їй Бог, повинна чесно віддавати себе своєму благу і благу ближнього» (Perkins, 1600, Ch. 27). Однак Паркінс турботу про своє благо не називає егоїзмом, як це робить Сміт. Бо мотивація турботи про себе урівноважується, першочерговою для пуританського світогляду, турботою про те, аби через працю прославити Бога і послужити ближньому, адже, як твердить Паркінс, пуританин повинен дбати про збереження та примноження майна свого ближнього. Якщо прибрати цю пуританську мотивацію, то лишається лише турбота про себе, користь якої власне і захищав Сміт. Тому якоюсь мірою цей аспект економічної теорії Сміта можна вважати секуляризованою версією пуританського вчення (Perkins, 1600, Ch. 27).

Однак попри це англосаксонський лібералізм, як розумів його лорд Актон, «не може виправдовувати крайній егоїзм багатих коштом жахливих злиднів бідних» (Lazarski, 2011, p. 181).

Та все ж А. Сміт не захищав егоїзм як такий. Тетчер щодо цього пише, що А. Сміт «не казав, що егоїзм добрий *per se* (сам по собі), а вважав його за великий стимул, що може бути благословенням для будь-якого суспільства, здатного використати його, і прокляттям для тих, які не зможуть використати його» (Гаєк, 2009b, с. 30).

Приклад успішного використання егоїзму для загального блага демонструє Луїс Гарц у книзі «Ліберальна традиція в Америці», на прикладі американської культури, в якій «жага нового, ще більшого багатства посилювала бажання захищати добробут загалом» (Hartz, 1955, p. 135).

До речі, певно всі англосаксонські ліберали, подібно до Тетчер, розуміли А. Сміта, адже ніхто з них не виправдовував егоїзм сам по собі. Тетчер також цитує архієпископа Темпла, який сказав, що мистецтво врядування полягає в спроможності «так упорядкувати життя, щоб егоїзм сприяв тому, що вимагає

справедливість» (Гаск, 2009b, с. 30). І це твердження абсолютно співзвучне з думкою самого А. Сміта, який твердить, що людина «має повну свободу задовольняти свої інтереси тим способом, який їй до вподоби, допоки не порушує законів справедливості» (Сміт, 2009, с. 630). Щодо цього Р. Скрутон зазначає, що моральний фундамент є попередньою умовою функціонування вільноринкової системи А. Сміта, «тому вона завжди має підтримуватися моральними та юридичними обмеженнями, що походять з нашого спільного джерела співчуття, а інакше її неможливо буде захистити від шахрайства, зловживань та обману» (Скрутон, 2022, с. 45).

Ліберальні автори більш узагальнено й нейтрально викладали та підтримували моральний базис капіталізму, який до них належним чином опрацювали пуританські теологи. Довіра, справедливість, сумлінність, клієнтоорієнтованість, захист найманих працівників, благочинність – все це і набагато більше детально описано в пуританських трактатах. При цьому зауважимо, що в їхніх працях здійснюється пошук універсальних засад справедливості. Такий пошук цілком корелює із сучасними філософськими рефлексіями щодо справедливості і пошук її сталих засад. Як пише Михайло Бойченко, «Універсальні питання справедливості у глобальному контексті набувають конкретики і практичності - від їхньої концептуалізації до реальних наслідків застосування її результатів проходить все коротший час, причому вже одне покоління може пережити декілька таких концептуалізацій» (Бойченко, 2022, с. 16). У свою чергу, вже час формування ліберальної доктрини християнська мораль амортизувала соціальну напругу та компенсувала збитки, завдані капіталістичній системі пожадливістю, скупістю, егоїзмом. Скупість пуританського ремісника все одно була обмежена приватною сферою та постійними релігійними настановами. Іншими словами, його гріхозна любов до стягання урівноважувалася проповіддю любові до ближнього. Він накопичував свій капітал за рахунок сумлінної праці в рамках протестантської етики, а витрачав ощадливо, без надмірного потурання тілесним пожадливістям, водночас не забуваючи про справу християнського

милосердя. Для кращого розуміння цього предмету, і не в останню чергу заради формування об'єктивного уявлення на протипагу стереотипному про «хижий капіталізм», слід хоча б ознайомитися з 25, 26, 27, 47 розділом книги Вільяма Паркінса (Perkins, 1600).

Однак капіталістична система вже давно віддалилася від своєї пуританської спадщини. Аскеза й ощадливість, що свого часу були характерними рисами протестантського етосу, нині перетворилися на культурні релікти, поступившись місцем гедонізму та консюмеризму. Капіталізм уже тривалий час функціонує в секулярному контексті, унаслідок чого християнство втрачає свій вплив на формування суспільної моралі. А саме вона була одним з головних духовних стовпів ліберального устрою; іншим — на думку М. Тетчер — є верховенство права (Тетчер, 2008b, с. 728).

У секулярну добу свобода дедалі більше спирається саме на верховенство права. Там, де християнську етику замінила утилітарна мораль, уже неможливо розраховувати на те, що більшість суспільства добровільно дотримуватиметься моральних приписів, які стримують людське свавілля. За цих умов не залишається нічого, окрім верховенства права та державної монополії на застосування сили, здатних утримувати складний баланс між свободою і порядком. Як слушно зауважив М. Новак, капіталізм «рухається у бік своєї загибелі швидше через втрату своїх непомітних ідей та моралі, ніж через слабкість своєї політичної чи економічної системи» (Novak, 1982, р. 186). Навіть М. Вебер, ще задовго до того, як капіталістична система почала скочуватися до нігілізму, помітив, що розвинутий капіталізм ворожий релігії через нехтування особистою духовністю. Таким чином, феномен, породжений християнством, став загрозою християнству (Pfleiderer, 2009, с. 117).

Як уже зазначалося в другому розділі нашого дослідження, занепад моральних засад капіталістичної системи викликав значне занепокоєння у М. Тетчер та Ф. Гаєка. Втім, найсерйозніше до цього виклику поставився І. Крістол. Він усвідомлював проблему глибше, а також вбачав певні недоліки в класичній ліберальній позиції, які стали особливо явними на тлі занепаду

релігії. Він категорично відкинув аргумент про те, що навіть ниці риси людського ества сприяють загальному благу (Крістол, 2008, с. 495). Сміт та інші ліберали могли дозволити собі таку позицію, допоки порок урівноважувався чеснотами, але як тільки моральний капітал християнства почав вичерпуватися під натиском секуляризму, шкода від егоїзму почала перевершувати вигоди.

У зв'язку з цим, І. Крістол збагнув виклик, який постав перед лібералами в другій половині ХХ століття. Яким чином може функціонувати спонтанний ринковий порядок в умовах втрати сталих християнських моральних засад, відсутність яких, на переконання старих лібералів, унеможлиблює свободу? Спонтанний соціальний порядок якраз був таким, бо був вільний від регулюючого впливу держави, а взаємовідносини між вільними індивідами були врегульовані на підставі їх спільної віри в ті правила, які встановлювала християнська етика, підтримувана християнською релігією. Але як бути, коли ця сама етика вже не є універсальним правилом гри, а релігія надто слабкою, аби відродити віру в ці самі правила?

Врешті, яким чином, уникнувши втручання в спонтанний соціальний порядок, підтримувати «на плаву» моральні правила гри, аби хоча б відтермінувати жахаючі пророцтва лібералів для часів, які фактично вже настали? І. Крістол відповів на ці виклики неоконсервативною позицією, яку можна вважати апологетикою та практичною підтримкою англосаксонського лібералізму в умовах секулярної доби.

І є всі підстави вважати, що неоконсерватори таки досить успішно впоралися з цим завданням. Зважаючи на два успішних президентські терміни Р. Рейгана з точки зору адвокації ліберальної позиції як всередині США, так і за її межами, що дало підстави до надмірного оптимізму таким інтелектуалам, як Ф. Фукуяма. А також, беручи до уваги те, що «неокони» змогли, відносно успішно, відповідати на випади лівих сил у ході «культурної війни». І що найголовніше, вони змогли повернутися до того дивного, на перший погляд,

симбіозу традиціоналізму та віри в ліберальні свободи, яким, на переконання Л. Гарца, здавна вирізнялася американська традиція (Hartz, 1955, с. 50).

Однак консервативний поворот до цінностей англосаксонського лібералізму виявився короточасним. Адже неможливо стимулювати моральність виключно політичними засобами, оскільки це — прерогатива християнської релігії, яка в секулярну добу дедалі більше маргіналізується. У зв'язку з цим просто не існує жодних інтелектуальних чи політичних інструментів, здатних підтримувати моральний вимір спонтанного порядку, від чого, власне, залежить його подальше функціонування. Саме це становить, мабуть, найбільший виклик для цінностей англосаксонського лібералізму та того соціального порядку, який він покликаний охороняти.

Переходячи до підсумків, варто окреслити найважливіші аспекти взаємозв'язку ліберального концепту «спонтанного порядку» та його економічної складової — «спонтанного ринкового порядку» — з християнською традицією.

На початку ми поставили головне питання: як могла утворитися складна, високоорганізована соціальна структура без централізованого керівництва? Тобто яким чином атомізовані індивіди створили безпрецедентну за досконалістю ліберально-демократичну систему?

Насамперед слід зауважити, що англосаксонська ліберальна традиція не претендує на повне пояснення цього феномену. Ліберали просто фіксують очевидний історичний факт: ліберальний лад виник не внаслідок державного планування, а як накопичений ефект тривалої боротьби вільних людей за розширення власної свободи у протистоянні централізованій владі. У ході цієї боротьби, в умовах постійної соціальної взаємодії на основі узгоджених моральних правил, і сформувався спонтанний порядок, та — його найважливіша складова, спонтанний ринковий порядок.

Термін «спонтанний порядок» є певною мірою суперечливим, адже в самій спонтанності присутній елемент видимого хаосу, який важко узгодити з поняттям порядку. Втім англосаксонські ліберали спиралися передусім не на

логічну витонченість теорії, а на емпіричний історичний досвід. А він переконує, що саме дії вільних індивідів, які керуються власними інтересами, поступово формують складну соціальну організацію і є головним рушієм прогресу.

Фундаментом концепту спонтанного порядку виступає християнське вчення про первородний гріх, згідно з яким людська природа, включно з розумом, є недосконалою та схильною до зла. У ліберальній теорії ця теза трансформувалася у так звану антираціоналістичну традицію, що відмовляється покладатися на безмежний потенціал розуму еліти в організації суспільства. Саме тому англосаксонські ліберали робили акцент на свободі індивіда в межах морального закону, а не на «конструктивістських» зусиллях інтелектуальної касты. Елементи цієї позиції простежуються ще в авторів християнської політичної традиції — Дж. Понета та Дж. Мілтона.

Отже, християнська антропологія, з одного боку, засвідчує небезпеку, яку становлять гріховність та обмеженість людини; з іншого — саме вона наділяє людину унікальною суб'єктністю. Християнство покладає на людину безпосередню відповідальність перед Богом за її екзистенційні вибори — із відповідними наслідками у земному житті та у вічності. В свою чергу англосаксонська ліберальна традиція покладає на індивіда відповідальність за власне життя та поділяє переконання — властиве й християнству — що свобода, здійснювана в правді, тобто в межах моралі, приводить до найкращих можливих наслідків як для самої особи, так і для спільноти таких індивідів.

Опора на спонтанні дії вільних індивідів довела свою ефективність, зокрема й в економічній сфері, спричинивши формування ринкової економіки. Посилаючись на Макса Вебера, ми побачили, що саме пуритани — без будь-якої попередньої загальної програми реформ — діяли в руслі логіки спонтанного ринкового порядку, керуючись релігійною мотивацією та особистими інтересами, цілком у дусі англосаксонської «індивідуальної свободи в межах моралі».

Ключовим теологічним стимулом такої економічної активності було вчення про покликання, згідно з яким пуританин підтверджував свою «обраність» через сумлінну працю на славу Бога. Поєднання такого релігійного мотиву зі строгою аскезою та ощадливістю уможливлювало накопичення капіталу та подальший економічний розвиток.

Ми також провели паралелі між економічним ученням Дж. Лока та пуританським етосом, що підтверджується дослідженнями Дж. Дана, який переконливо демонструє вплив релігійного світогляду пуритан на засновника лібералізму.

Окремої уваги заслуговує проблема узгодженості вчення Адама Сміта про продуктивну роль егоїстичного мотиву з християнським вченням. У результаті, на підставі відповідних уточнень та інтерпретацій лібералів, ми дійшли висновку, що Адам Сміт ніколи не виправдовував егоїзм як такий. Він розглядав його як загалом деструктивний прояв людської природи, який неможливо повністю викоринити; проте за умови дотримання принципів справедливості цей мотив може виконувати конструктивну функцію в економічному розвитку. До того ж його побічним наслідком є сумлінна праця, що приносить користь іншим.

І тут постає закономірне питання: що відбувається, коли егоїзм залишається, а християнська мораль, яка його обмежувала, занепадає? На цю загрозу звернув увагу неоконсервативний філософ І. Крістол, який вважав, що класики лібералізму надто поклалися на величезний накопичений моральний капітал християнської цивілізації й не могли передбачити, що одного дня він може бути втрачений. Хоча неоконсерватизм, започаткований І. Крістолом, і перетворився на масштабний політичний рух, який досяг кульмінації за двох президентських термінів Р. Рейгана, він не спромігся докорінно змінити ситуацію. Адже політичними засобами неможливо спричинити відродження християнської віри, від якої, власне, залежала та мораль, на якій трималися як спонтанний порядок, так і капіталістична система.

Висновки до четвертого розділу

У цьому розділі було проаналізовано вплив християнства на формування ключових концептів англосаксонського лібералізму. Центральним предметом дослідження стала індивідуальна свобода, навколо якої вибудовується вся ідейна система лібералізму; інші пов'язані ідеї — обмежене врядування, індивідуалізм, спонтанний порядок і спонтанний ринковий порядок — постають її похідними.

Відомий британський філософ Р. Скрутон зауважує, що філософія свободи, яку називають лібералізмом, «розповідає про зростання особистої свободи на протигагу владі верховного правителя» (Скрутон, 2022, с. 25). Із цього визначення логічно випливають два взаємопов'язані ключові концепти лібералізму — індивідуальна свобода та обмежене врядування. В цьому тандемі обмежене врядування відіграє допоміжну роль, покликану захищати індивідуальну свободу.

У визначенні Скрутона не лише зафіксована сутність лібералізму, але й відображено ретроспективний вимір, що вказує на історичний процес поступового розширення свободи під час тривалої боротьби індивіда проти тиранічної влади. Результати нашого дослідження показали, що саме християнство зробило можливим цей історичний рух, бо — як переконливо доводив Актон — поставило сферу сумління індивіда під безпосередній захист Бога, тобто в недосяжність будь-якої світської влади. Християнська тираноборча традиція сформувала політичне вчення, спрямоване на моральне обмеження влади, створення механізмів контролю та стримувань заради досягнення головної мети — захисту індивідуальної свободи, зокрема свободи совісті. Аналіз християнської деконструкції доктрини божественного права королів від Середньовіччя до Англійської революції (1642-1651) дозволив зробити кілька фундаментальних висновків.

По-перше, середньовічна тираноборча традиція знайшла своє продовження в англійському пуританізмі, який, у свою чергу, вплинув на ідеологію вігів. Саме представник цієї партії — Дж. Лок — став

родоначалником лібералізму. Його «Перший трактат про правління» фактично завершив багатовіковий тираноборчий дискурс, остаточно утвердивши природну свободу як альтернативу доктрині божественного права.

По-друге, ті самі ключові ідеї тираноборчої традиції пізніше були імплементовані в концепти індивідуальної свободи та обмеженого врядування, що дало змогу встановити прямий інтелектуальний і змістовий зв'язок між християнською політичною традицією та світською теорією англосаксонського лібералізму.

Довкола індивідуальної свободи постала не лише ліберальна ідеологія, а й певна модель суспільного устрою. Ліберальне суспільство — це індивідуалізоване суспільство, де ключовою цінністю є свобода особи. Ця риса настільки виразно характеризує соціальний лад, захищений англосаксонськими теоретиками, що його критики — насамперед соціалісти — охрестили його «індивідуалістичним». Згодом самі ліберали прийняли цей термін для позначення комплексного ідеологічного та соціокультурного явища, сформованого навколо цінності індивідуальної свободи.

Відтак індивідуалізм постає ширшим поняттям ніж індивідуальна свобода, бо пропонує розгорнуту систему аргументації на її захист, і водночас формує цілісну світоглядну систему, у центрі якої стоїть індивід. Індивідуалізм — це не лише політичний чи філософський концепт; це також соціокультурний феномен і моральна позиція, що ґрунтується на захисті гідності та свободи особи.

Ми виявили, що за класифікацією Гаєка існує два різновиди індивідуалізму — «істинний» та «хибний». Перший належить англосаксонській традиції, тоді як другий характерний для континентального лібералізму.

«Істинний» індивідуалізм як світоглядна й культурна система виявляється істотно залежним від релігійного чинника і був сформований під впливом кальвіністської соціальної етики. Історично пуританізм формував специфічний тип духовності, зосереджений на особистих взаєминах людини з Богом; водночас егоїзм у християнському вченні розглядається як один із найтяжчих

гріхів. Тому саме християнство перешкоджає переродженню індивідуалістичної культури в егоїстичну та атомізовану. Таким чином англосаксонський індивідуалізм постає як внутрішньо узгоджений ліберальний концепт, світоглядна позиція і культурний феномен, побудований на визнанні гідності та свободи особи, відповідальної перед Божим моральним законом і спільнотою.

Однак залишається питання: яким чином суспільство, що складається з незалежних індивідів із численними й розрізненими інтересами, зуміло створити високорозвинений і впорядкований ліберальний лад? Англосаксонська традиція відповідає на це концептом «спонтанного порядку», згідно з яким не централізоване політичне управління, а саме вільні дії індивідів у межах справедливого закону породжують складну соціальну організацію і є основним рушієм прогресу.

Слід підкреслити, що ліберали не претендували на повне теоретичне пояснення цього феномену; вони лише фіксували історичний факт: ліберальний лад виник не завдяки державному плануванню, а як результат тривалої історичної боротьби вільних людей за розширення меж власної свободи у протистоянні централізованій владі. Саме в ході цієї боротьби — через сталу взаємодію людей, які керувалися спільними моральними правилами, — сформувався спонтанний порядок і його важливий різновид — спонтанний ринковий порядок.

Фундаментом спонтанного порядку є християнське вчення про первородний гріх, згідно з яким людська природа, включаючи інтелект, є недосконалою й схильною до зла. У ліберальній теорії ця теза трансформувалася в антираціоналістичну традицію, що відмовлялася покладатися на всемогутність розуму еліти в організації суспільства. Замість «конструктивістського» управління ліберали робили акцент на свободі індивіда в межах морального закону. Елементи цього підходу простежуються ще у творах християнських авторів Дж. Понета та Дж. Мільтона.

Опора на спонтанні дії вільних індивідів виявилася ефективною й в економічній сфері, спричинивши формування ринкової економіки. Як показав

Макс Вебер, саме пуритани — не маючи попереднього плану реформ — діяли відповідно до логіки спонтанного ринкового порядку, керуючись релігійною мотивацією та власними інтересами. Ключовим стимулом для такої активності було вчення про «покликання», згідно з яким людина мала доводити свою «обраність» через сумлінну працю на славу Бога.

Поєднання релігійної мотивації зі ощадливістю та аскезою сприяло накопиченню капіталу й економічному розвитку. Ми також окреслили паралелі між економічним мисленням Дж. Лока та пуританським світоглядом, що підтверджується дослідженнями Дж. Дана.

Окремим питанням постала узгодженість вчення А. Сміта про потенційну користь егоїстичного мотиву з християнською етикою. На основі аналізу відповідних інтерпретацій ми дійшли висновку, що А. Сміт не обґрунтовував моральну цінність егоїзму. Він розглядав егоїзм як деструктивний прояв людської природи, який, проте, за умови дотримання принципів справедливості здатен відігравати конструктивну роль у економічному розвитку.

ВИСНОВКИ

У дисертаційній роботі було здійснено комплексне дослідження християнських ідейних витоків та засад англосаксонської ліберальної традиції. Зокрема, визначено роль християнської релігії у формуванні базових концептів класичного лібералізму. Досягненню поставленої мети дослідження сприяло поетапне виконання таких завдань: виявлення найбільш ідейно спорідненої з християнством ліберальної традиції; формування загального уявлення про релігійні передумови лібералізму; встановлення концептуальних зв'язків між християнством і англосаксонською ліберальною традицією через аналіз творів класичних теоретиків англосаксонського лібералізму XVII–XIX століть; виокремлення конкретних християнських теологічних ідей, які найбільшою мірою сприяли розвитку індивідуальних і політичних свобод та ліберальної теорії, взявши за основу концепцію лорда Актона; з'ясування значення протестантських тираноборчих трактатів XVI–XVII століть для розвитку індивідуальної свободи та ліберального концепту обмеженого врядування; визначення християнського підґрунтя ключових понять англосаксонської ліберальної традиції, таких як індивідуалізм, спонтанний соціальний порядок та капіталізм.

Дослідження на перетині політичної філософії та політичної теології вимагало міждисциплінарного підходу. Історико-філософський аналіз допоміг у встановленні християнської генези англосаксонського лібералізму. Це була розвідка в інтелектуальну історію політичного руху, об'єднаного ідеєю свободи як засадничою цінністю. Завдяки історичному методу вдалося дослідити еволюційний розвиток християнської політичної думки та її подальшу інтеграцію в традицію британського вігізму з подальшим перенесенням у ліберальну теорію. Тому це історія ідеї свободи в її еволюційному поступі від християнської політичної думки до модерної ліберальної теорії. У зв'язку з цим дослідження спиралося на теологічні трактати християнських авторів, класичні

тексти представників англосаксонської ліберальної думки, а також новітні праці з історії ідей, політичної теорії та політичної теології.

Завдяки такому системному підходу, в поєднанні з методом аналізу та синтезу, вдалося об'єднати дві традиції політичної думки в єдину ідейну та історичну цілість на підставі спільності світоглядних і ціннісних систем. Окрім цього, було застосовано метод порівняльного аналізу базових ідей християнства та лібералізму, а також інтерпретаційний контент-аналіз, завдяки якому, з одного боку, вдалося з'ясувати релігійну складову текстів класиків лібералізму, а з іншого — встановити ключові політичні концепти в богословсько-теологічних трактатах.

Робота над текстами не могла обійтися без індуктивного та дедуктивного методів. Зокрема, надзвичайно важливу роль відіграв індуктивний метод, завдяки якому вдалося встановити спільні основи християнських ідей у працях ліберальних теоретиків та створити на цій підставі узагальнений висновок про християнські засади англосаксонської ліберальної теорії. А завдяки герменевтичному методу було інтерпретовано тлумачення біблійних текстів англосаксонськими лібералами, що мало вирішальний вплив на розвиток лібералізму. Менш широко в даному дослідженні використовувалися критичний та прогностичний методи.

Встановлено, що непрості стосунки з християнством склалися лише в одному з напрямків ліберального вчення, а саме в континентальній ліберальній традиції та похідній від неї соціал-ліберальній ідеології. Тому є грубою помилкою вважати секуляризм компонентою всього лібералізму. Натомість, англосаксонська ліберальна традиція виключає навіть натяк на конфлікт із християнством. Більше того, ця традиція виникає з християнської світоглядної парадигми, точніше, з її протестантського різновиду. Саме англосаксонську ліберальну традицію Ф. Гаєк називає «істинною». Цей напрямок ліберальної думки спирається на головну філософську підставу, якою є смиренне визнання обмеженості людського розуму в осмисленні та керуванні соціальною реальністю. У свою чергу, такий погляд англосаксонського лібералізму на

сферу пізнання походить з християнської песимістичної антропології, у центрі якої поміщена ідея первородного гріха. Визнання можливостей людського розуму сформувало концепцію бажаного соціального порядку, яка ґрунтується на еволюційній інтерпретації всіх феноменів культури, названою спонтанним соціальним порядком у рамках якого головну роль відіграє не держава, а індивід, межі свободи якого визначає не свавільна забаганка уряду, а природне право, виражене в законі держави, суспільній моралі та традиції. Отож, основними концептами англосаксонської ліберальної теорії є спонтанний соціальний та ринковий порядок, індивідуальна свобода, обмежене врядування, індивідуалізм.

Доведено, що англосаксонська ліберальна традиція та її осьова ідея індивідуальної свободи безпосередньо пов'язані з протестантським етосом. Жан Кальвін та головним чином його послідовники (гугеноти та пуритани) стали фундаторами антиавторитарної політичної думки. Вони з недовірою ставилися до людської природи на тій підставі, що, відповідно до християнської ортодоксії, людина гріховна, тому держава існує для стримування зла в суспільстві, а в свою чергу, суспільство має контролювати уряд, який складається з гріховних людей. Фактично, теологи-кальвіністи розвинули середньовічний антитиранічний дискурс проти доктрини божественного права королів, який продовжив засновник лібералізму Джон Локк у своїй дискусії з Робертом Філмером.

Виявлено, що революція християнської свободи в політичній сфері стосувалася не форм врядування, а ключових концептуальних ідей: незалежного від тиранічної влади сумління та окремоті духовної і світської сфер для запобігання тиранії на основі принципу «віддати кесарю кесарево, а Боже Богові». Поєднання цих двох ідей справило найбільший вплив на розвиток західноєвропейської свободи загалом і ключових ліберальних принципів.

З'ясовано, що концепція сумління і свободи лорда Актона співвідноситься з християнським вченням про істину і свободу, коротко

сформульованим Ісусом Христом: «і пізнаєте істину, а істина вас вільними зробить» (Івана 8:32). Також доведено, що християнська ідея істини, репрезентована актоновим концептом сумління, є головною засадничою ідеєю англосаксонського лібералізму.

Встановлено, що християнська політична традиція зміцнила позиції незалежного індивіда в боротьбі зі свавільною тиранічною владою. Так само й лібералізм – це насамперед про зростання особистої свободи на протипагу владі верховного правителя. Така подібність є наслідком ідейної тяглості та еволюційного процесу формування концептів індивідуальної свободи та обмеженого врядування, який розпочала християнська політична думка, а завершив класичний лібералізм. Крім індивідуальної свободи та обмеженого врядування для лібералів важливим є концепт обмеженої свободи. У ліберальній теорії влада обмежена заради індивідуальної свободи, але ця сама індивідуальна свобода має бути так само обмежена. Як влада підпорядкована закону та моралі, так само індивідуальна свобода підпорядкована їм. У сутності це християнське розуміння свободи в покорі правді. Англосаксонські ліберали приділяли цьому аспекту вчення велику увагу, оскільки, на їхнє переконання, тільки в межах моралі та верховенства права свобода як така можлива. Ця сама ідея є важливою частиною головного ліберального концепту – індивідуалізму. Бо сутність ліберальної теорії, як висловився Р. Скрутон, полягає в захисті індивідуальних свобод, а індивідуалізм, як доводив Ф. Гаєк, – це найбільш точне поняття, яке виражає сутність ідеології індивідуальних свобод та інтересів суспільства, яке вона захищає. Таким чином, індивідуалізм та лібералізм – це синонімічні поняття.

Виявлено, що в центрі англосаксонської ліберальної теорії знаходяться спонтанні дії незалежних індивідів, мотивовані приватними інтересами, але побічним результатом їхніх дій стало загальне зростання добробуту та прогрес. Така спонтанна соціальна взаємодія стала можливою тільки тому, що всі її учасники визнавали один одного вільними і рівними. Таким чином, спонтанний соціальний порядок витікає з індивідуалістичної етики, в якій центральне місце

займає індивід та його свобода. Тому християнські засади індивідуалістичної етики стосуються і концепту спонтанного соціального порядку. Насамперед це песимістична антропологія з акцентом на обмеженість людського розуму, принцип незалежного сумління, універсальні правила гри відповідно до християнської моралі. Окрім цього, якщо говорити про спонтанний ринковий порядок як частину більш широкого спонтанного соціального порядку, то на його розвиток особливим чином вплинув протестантський етос, детально описаний М. Вебером.

Проведене дослідження дозволило досягти поставленої мети та виконати завдання, визначені у вступі. Значущість отриманих висновків полягає у можливості їх подальшого застосування в політичній філософії, філософії політики, політичній теології, історії ідей та прикладній політиці. Концепти англосаксонського лібералізму можуть мати практичне значення для української суспільно-політичної сфери та перспективу подальшого розвитку відповідно до смислового, історичного та культурного контексту.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Актон, Дж. Е. Е. Д. (2019). *Нариси з історії свободи, влади та демократії*. О. Проценко (упоряд.). Видавничий дім «Простір».
2. Бентам, Дж. (2009). Про принципи корисності. У О. Проценко, & В. Лісовий (Упоряд.), *Лібералізм. Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Лока до Джона Роулза* (с. 149–150). Смолоскип.
3. Берк, Е. (2008а). Релігія і громадянське суспільство. У О. Проценко, & В. Лісовий (Упоряд.), *Консерватизм. Консервативна традиція політичного мислення від Едмунда Берка до Маргарет Тетчер* (с. 407–412). Смолоскип.
4. Берк, Е. (2008b). Суспільний договір, зобов'язання і права людини. У О. Проценко, & В. Лісовий (Упоряд.), *Консерватизм. Консервативна традиція політичного мислення від Едмунда Берка до Маргарет Тетчер* (с. 214–221). Смолоскип.
5. Берк, Е. (2008с). Що таке справжня громадянська свобода. У О. Проценко, & В. Лісовий (Упоряд.), *Консерватизм. Консервативна традиція політичного мислення від Едмунда Берка до Маргарет Тетчер* (с. 654–666). Смолоскип.
6. *Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту*. (2003). (І. Огієнко, Пер.) УБТ.
7. Бойченко, М. І. (2022). Пошуки глобальної справедливості у полікультурному суспільстві (філософська концептуалізація). *Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія “Філософія. Філософські перипетії”*, 67, 15–23.
8. Бойченко, М. І. (2021). Наскільки формальною є етика відповідальності? *Філософська думка*, 1, 75–95.

9. Бойченко, М. І., Кубальський, О. Н., & Панченко, Л. М. (2025). Філософська система Піднебесної у світовому дискурсі геополітичної науки. *Східний світ*, 2 (127), 164–172.
10. Вебер, М. (2018). *Протестантська етика і дух капіталізму*. Наш Формат.
11. Гаєк, Ф. (2022а). *Шлях до рабства*. Наш Формат.
12. Гаєк, Ф.-А. (2002b). *Конституція свободи*. Літопис.
13. Гаєк, Ф.-А. (2008а). Індивідуалізм істинний і хибний. У О. Проценко, & В. Лісовий (Упоряд.), *Консерватизм. Консервативна традиція політичного мислення від Едмунда Берка до Маргарет Тетчер* (с. 309–331). Смолоскип.
14. Гаєк, Ф.-А. (2009b). Принципи ліберального соціального порядку. У О. Проценко, & В. Лісовий (Упоряд.), *Лібералізм. Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Лока до Джона Роулза* (с. 19–35). Смолоскип.
15. Гаєк, Ф.-А. (2009с). Цінність свободи. У О. Проценко, & В. Лісовий (Упоряд.), *Лібералізм. Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Локка до Джона Роулза* (с. 491–530). Смолоскип.
16. Гаєк, Ф.-А. (2008). Чому я не консерватор. У О. Проценко, & В. Лісовий (упоряд.), *Консерватизм. Консервативна традиція політичного мислення від Едмунда Берка до Маргарет Тетчер* (с. 62–75). Смолоскип.
17. Гантінгтон, С. (2008). Консерватизм як ідеологія. У О. Проценко, & В. Лісовий (Упоряд.), *Консерватизм. Консервативна традиція політичного мислення від Едмунда Берка до Маргарет Тетчер* (с. 122–141). Смолоскип.
18. Гудінг, Д., & Леннокс, Дж. (2006). *Людина та її світогляд: у пошуках істини і реальності*. УБТ.
19. Денисенко, В. М. (2013). Трансформація концепту свободи: ліберальний та неоліберальний дискурс. *Вісник Львівського університету. Серія: Філософські науки*, 16, 186–195.

20. Дубняк, З. О. (2023). Філософія прагматизму: від епістемологічних до ліберальних теорій. *Мультиверсум. Філософський альманах*, 2(178), 1, 64–75.
21. Дубняк, З. О. (2022). *Реконструкція лібералізму у філософії прагматизму* [Неопубл. дис. д-ра філос. наук]. Київський національний університет імені Тараса Шевченка.
22. Зайцев, М. (2014). Індивідуально-особистісні визначеності людини у культурологічному вимірі. *Людинознавчі студії. Серія: Філософія*, 30, 69–78.
23. Зайцев, М. (2009). Людська індивідуальність у системі християнського світобачення. *Наукові записки. Серія: Філософія*, 5, 189–194.
24. Ковтун, Н. М., & Гуцало, Л. В. (2025). Православна антропологія та сакральний вимір політичної влади у візантійській традиції. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*, 2(98), 15–25.
25. Ковтун, Н. (2024). Критерії порівняння форм державного устрою у трактаті «Політика» Аристотеля. *Політикус*, 3, 20–25.
26. Ковтун, Н. М., Заглада, В. М., & Шкіль, Л. Л. (2023). Методологія порівняльного аналізу у трактаті «Політика» Аристотеля. *Політикус*, 4, 15–20.
27. Ковтун, Н., Рудницька, О., & Гуцало, Л. (2024). Теоретико-методологічні засади дослідження релігійних конфліктів. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*, 3, 62–70.
28. Констан, Б. (2009). Про свободу древніх у її порівнянні зі свободою сучасних людей. У О. Проценко, & В. Лісовий (Упоряд.), *Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Лока до Джона Роулза* (с. 411–423). Смолоскип.
29. Корнієнко, Г. П. (2018). Обґрунтування прав людини: від класичного до сучасного лібералізму. У С. В. Ківалов, Л. І. Кормич, & А. В. Полухіна (Ред.), *Актуальні проблеми політики* (с. 295–304). Фенікс.

30. Кралюк, П. (2025). *Козацька філософія. Філософська та історіософська думка України XVII–XVIII ст.*. Фоліо.
31. Кралюк, П. (2023). *Шляхи поширення християнства в Русі-Україні. Український пріоритет.*
32. Кралюк, П., & Григораш, П. (2025). Роль протестантського чинника у формуванні політичних традицій англійських колоній Північної Америки. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»*, 29, 123–130.
33. Крістол, І. (2008). Капіталізм, соціалізм, нігілізм. У О. Проценко, & В. Лісовий (Упоряд.), *Консерватизм. Консервативна традиція політичного мислення від Едмунда Берка до Маргарет Тетчер* (с. 489–499). Смолоскип.
34. Куц, Г. М. (2011). *Ліберальні трансформації політичного простору.* Апостроф.
35. Лок, Дж. (2020). *Два трактати про правління.* Наш Формат.
36. Лукашенко, Є. М. (2019). *Межі свободи у політичній доктрині лібералізму Фрідріха фон Гаєка* [Неопубл. дис. канд. політ. наук]. Львівський національний університет імені Івана Франка.
37. Льюїс, К. С. (2008). Отрута суб'єктивізму. У О. Проценко, & В. Лісовий (Упоряд.), *Консерватизм. Консервативна традиція політичного мислення від Едмунда Берка до Маргарет Тетчер* (с. 481–488). Смолоскип.
38. Макґрат, А. (2017). *Небезпечна ідея християнства. Протестантська революція: історія від шістнадцятого до двадцять першого століття.* Дух і Літера.
39. Мізес, Л. (2009). Лібералізм в класичній традиції. У О. Проценко, & В. Лісовий (Упоряд.), *Лібералізм. Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Лока до Джона Роулза* (с. 3–18). Смолоскип.

40. Мілль, Дж. С. (2009). Про індивідуальність. У О. Проценко, & В. Лісовий (Упоряд.), *Лібералізм. Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Лока до Джона Роулза* (с. 151–164). Смолоскип.
41. Петрушкевич, М. (2024). Універсальні міфологічно-світоглядні та естетичні коди у військовій поезії: ситуація російсько-української війни. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Філософія*, 27, 21–29.
42. Петрушкевич, М. (2023). Екзистенційні мотиви у наративах учасників російсько-української війни. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Філософія*, 25, 9–14.
43. Померанцев, П. (2020). *Це не пропаганда. Подорож на війну проти реальності*. Yakaboo Publishing.
44. Райл, Дж. Ч. (2008). *Практична релігія. Come Over and Help*.
45. Скрутон, Р. (2022). *Консерватизм. Запрошення до великої традиції*. Наш Формат.
46. Слюсарчук, Х. Т. (2014). Лібералізм vs комунітаризм: аналіз філософсько-правових підходів. *Митна справа*, 5(95), 37–45.
47. Сміт, А. (2018). *Дослідження про природу і причини багатства народів*. Наш Формат.
48. Сміт, А. (2009). Система природної свободи. У О. Проценко, & В. Лісовий (Упоряд.), *Лібералізм. Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Лока до Джона Роулза* (с. 626–630). Смолоскип.
49. Тейлор, Ч. (2013). *Секулярна доба. Дух і Літера*.
50. Тейлор, Ч. (2002). *Етика автентичності. Дух і Літера*.
51. Тетчер, М. (2008а). Виміри консерватизму. У О. Проценко, & В. Лісовий (Упоряд.), *Консерватизм. Консервативна традиція політичного мислення від Едмунда Берка до Маргарет Тетчер* (с. 26–42). Смолоскип.

52. Тетчер, М. (2008b). Свобода та обмежене врядування. У О. Проценко, & В. Лісовий (Упоряд.), *Консерватизм. Консервативна традиція політичного мислення від Едмунда Берка до Маргарет Тетчер* (с. 725–736). Смолоскип.
53. Тетчер, М. (2008с). Я вірю. У О. Проценко, & В. Лісовий (Упоряд.), *Консерватизм. Консервативна традиція політичного мислення від Едмунда Берка до Маргарет Тетчер* (с. 422–430). Смолоскип.
54. Фергюсон, Н. (2017). *Цивілізація. Як Захід став успішним?*. Наш Формат.
55. Фріден, М. (2009). Родина лібералізмів: морфологічний аналіз. У О. Проценко, & В. Лісовий (Упоряд.), *Лібералізм. Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Лока до Джона Роулза* (с. 84–107). Смолоскип.
56. Фромм, Е. (2017). *Мистецтво любові*. Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля».
57. Честертон, Г. К. (2019). *Ортодоксія*. Свічадо
58. Шапіро, Б. (2022). *Смисл історії. Як розум і мораль зумовили велич Заходу*. Наш Формат.
59. Шевчук, Д. (2009). Дискурсивна ідентичність як спосіб окреслення «Іншого». *Наукові записки. Серія: Філософія*, 5, 28–37.
60. Шевчук, Д. М. (2015). *Онтологічні виміри сучасного політичного світу (соціально-філософський аналіз)* [Неопубл. дис. д-ра філос. наук], Національний університет «Острозька академія».
61. Шевчук, Д. М. (2014). *Смисл і межі політичного: філософська інтерпретація*. Вид-во Національного університету «Острозька академія».
62. *A Declaration of the Faith and Order Owned and Practiced in the Congregational Churches in England*. (1658). Printed for D. L. <https://www.ccel.org/ccel/schaff/creeds3.v.i.i.html>

63. Acton, J. E. E. D. (1949). *Essays on freedom and power*. Beacon Press.
64. Acton, J. (1906). *Lectures on modern history*. MacMillan and Company.
65. Arendt, H. (2006). Truth and politics. In *Between past and future* (pp. 227–263). Penguin Books
66. Augustine, Saint. (2015). *The city of God*. Roman Roads Media.
67. Boichenko, M., & Boichenko, N. (2025). University autonomy: Democracy against totalitarianism. *Continuing Professional Education: Theory and Practice*, 83(2), 28–36.
68. Brinton, C. (1919). Lord Acton's philosophy of history. *The Harvard Theological Review*, 12(1), 84–112.
69. Bruto, S. J. (1579). *Vindiciae, Contra Tyrannos: Sive, De Principis in Populum, Populique in Principem legitima potestate*. York University. <http://www.yorku.ca/comninel/courses/3020pdf/vindiciae.pdf>
70. Bunyan, J. (2009). *The pilgrim's progress*. Penguin Classics.
71. Burke, E. (1967). *The Correspondence of Edmund Burke (Vol. 6: July 1789–December 1791)*. (A. Cobban & R. A. Smith, Eds.). Cambridge University Press ; University of Chicago Press.
72. Burke, E. (1790). *Reflections on the revolution in France; and on the proceedings in certain societies in London relative to that event: In a letter intended to have been sent to a gentleman in Paris*. J. Dodsley.
73. Calvin, J. (1845). *Institutes of the Christian religion*. Christian Classics Ethereal Library. <https://www.ccel.org/ccel/c/calvin/institutes/cache/institutes.pdf>
74. Camion, C. (2009). The right of resistance in Jean Calvin and the Monarchomachs. *Ithaque*, 5. <http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque5/03Camion.pdf>
75. Connell, P. (2020). Edmund Burke and the first Stuart revolution. *Journal of British Studies*, 59, 463–494.

76. DeYoung, K. (2024). A Tale of Two Texts: How the Westminster Confession of Faith Was Changed by American Presbyterians to Reflect a New Understanding of the Civil Magistrate. *Themelios*, 49(2). <https://www.thegospelcoalition.org/themelios/article/a-tale-of-two-texts-how-the-westminster-confession-of-faith-was-changed-by-american-presbyterians-to-reflect-a-new-understanding-of-the-civil-magistrate/>

77. Dubniak, Z. (2023). 1984 after February 24th: A philosophical rereading of Orwell's novel. *Kyiv-Mohyla Humanities Journal*, 10, 49–57.

78. Dubniak, Z. (2021). Versions of Pragmatic Liberalism: from Rorty back to Dewey. *Journal of Education Culture and Society*, 12(2), 15–30.

79. Dunn, J. (1996). The contemporary political significance of John Locke's conception of civil society. *The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 45, 103–124. <https://www.jstor.org/stable/23350967>

80. Dunn, J. (1969). *The political thought of John Locke: An historical account of the argument of the 'Two Treatises of Government'*. Cambridge University Press. https://archive.org/details/isbn_0521271398/page/290/mode/2up

81. Merriam-Webster. (б.д.). «Conscience» vs. «conscious»: let us be your guide. *Avoiding confusion involves grammar and science*. <https://www.merriam-webster.com/grammar/usage-of-conscience-vs-conscious#:~:text=Conscience%20and%20conscious%20derive%20from,a%20physical%20or%20mental%20wakefulness>

82. Friedman, M. (1963). *Capitalism and freedom*. University of Chicago Press.

83. Fundamental Orders of Connecticut. (1998). In *Colonial Origins of the American Constitution: A Documentary History*. Liberty Fund (D. S. Lutz, Ed.). (Original work published 1639). <https://oll.libertyfund.org/pages/1639-fundamental-orders-of-connecticut>

84. Goodman, C. (2002). *How superior powers ought to be obeyed*. Blackmask Online. <http://public-library.uk/ebooks/93/29.pdf>
85. Hamilton, A., Madison, J., & Jay, J. (1961). *The federalist papers*. New American Library.
86. Harrington, J. (2008). *The commonwealth of Oceana*. Project Gutenberg. <https://www.gutenberg.org/files/2801/2801-h/2801-h.htm>
87. Harrison, L. E. (2013). *Jews, Confucians, and Protestants: Cultural capital and the end of multiculturalism*. Rowman & Littlefield Publishers.
88. Hartz, L. (1955). *The liberal tradition in America: An interpretation of American political thought since the revolution*. Harcourt, Brace & World.
89. Hayek, F. A. (1992). *The fortunes of liberalism: Essays on Austrian economics and the ideal of freedom*. (P. G. Klein, Ed.). University of Chicago Press.
90. Hayek, F. A. (1988). *The fatal conceit: The errors of socialism*. (W. W. Bartley III, Ed.). Routledge.
91. Himmelfarb, G. (1962). *Lord Acton: A study in conscience and politics*. University of Chicago Press. https://openlibrary.org/works/OL18522540W/Lord_Acton?edition=key%3A/books/OL33014872M
92. Hume, D. (1759). *The history of Great Britain, under the House of Stuart. Vol. 1: Containing the reigns of James I and Charles I* (2nd ed.). A. Millar.
93. Huntington, S. P. (1957). Conservatism as an Ideology. *The American Political Science Review*, 51(2), 454–473. <https://www.jstor.org/stable/1952202>
94. Huntington, S. P. (1991). *The third wave: Democratization in the late twentieth century*. University of Oklahoma Press.
95. Huntington, S. P. (2004). *Who are we? The challenges to America's national identity*. Simon & Schuster.
96. Inaugural Address (б.д.). *The American Presidency Project*. <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/inaugural-address-21>.

97. Karpovets, M., Petrushkevych, M., & Shershnova, O. (2022). The specifics of religious issues in Ukrainian gender electronic mass media. *Journal of Education Culture and Society*, 13(2), 515–530.
98. Knox, J. (2020). *The first blast of the trumpet against the monstrous regiment of women*. Ex-classics Project. (Original work published 1558). <http://public-library.uk/ebooks/93/29.pdf>
99. Kraliuk, P. (2022). Christian centrism in the context of the postmodern paradigm of philosophy education and value strategies for education of student youth. *Youth Voice Journal*, 4(Special Issue), 7–16.
100. Kraliuk, P., Sydoruk, T., & Tymeichuk, T. (2021). Opportunities for young people to study in theological education institutions of Ukraine. *Youth Voice Journal*, 4, 34–44.
101. Kristol, I. (1976). Socialism: An obituary for an idea. *The American Spectator*, October, 5–7. <https://www.unz.com/Pub/AmSpectator-1976oct-00005>
102. Kristol, I. (1987). The spirit of '87. *National Affairs*, (Winter). https://www.nationalaffairs.com/public_interest/detail/the-spirit-of-87
103. Kristol, I. (1973). *On the democratic idea in America*. Harper & Row.
104. Kristol, I. (1983). *Reflections of a neoconservative: looking back, looking ahead*. Basic Books.
105. Kuyper, A. (1999). *Lectures on Calvinism*. Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
106. Lal, D. (2006). *Reviving the invisible hand: The case for classical liberalism in the twenty-first century*. Princeton University Press.
107. Lazarski, C. (2011). Enemies or allies: Liberalism and Catholicism in Lord Acton's thought. *Krakowskie Studia Międzynarodowe*, 8(2), 179–196.
108. Le Bon, G. (1899). *The psychology of socialism*. The Macmillan Co.

109. Strauss, L. (1965). *Natural right and history*. The University of Chicago Press. (Original work published 1953).
110. Lewis, C. S. (1970). Man or rabbit? In W. Hooper (Ed.), *God in the Dock: Essays on Theology and Ethics* (pp. 108–113). William B. Eerdmans Publishing Company.
111. Lewis, C. S. (1952). *Mere Christianity*. Geoffrey Bles. <https://archive.org/details/MereChristianityCSL>
112. Lewis, C. S. (1960). *Mere Christianity: a revised and enlarged edition, with a new introduction, of the three books The case for Christianity, Christian behaviour, and Beyond personality*. The Macmillan Company.
113. Macaulay, T. B. (1849). *The history of England from the accession of James the Second* (Vol. 1), (4th ed.). Longman, Brown, Green, and Longmans.
114. Mayhew, J. (1750). *A discourse concerning unlimited submission and non-resistance to the higher powers: With some reflections on the resistance made to King Charles I and on the anniversary of his death*. University of Nebraska–Lincoln.
115. McDougall, D. J. (1944–1945). Lord Acton and the modern state. *CCHA Report*, 12, 117–128.
116. Milton, J. (1850). *Eikonoklastes: In answer to a book entitled Eikon Basilike, the portraiture of His Majesty in his solitudes and sufferings*. (Original work published 1649). http://davidmhart.com/liberty/Levellers/Milton/ProseWorks/Prose1_Pt15_Eikonoclastes.pdf
117. Milton, J. (2006). *Areopagitica: A speech for the liberty of unlicensed printing to the Parliament of England*. Project Gutenberg. (Original work published 1644). <https://www.gutenberg.org/files/608/608-h/608-h.htm>
118. Nedham, M. (1649). *A most pithy exhortation delivered in an eloquent oration to the watry generation aboard their admirall at Graves-End*. University of Michigan Library Digital Collections. <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/-A52761.0001.001/1:2?rgn=div1;view=fulltext>

119. Novak, M. (1982). *The spirit of democratic capitalism*. Simon and Schuster. <https://archive.org/details/spiritofdemocrat00nova/page/184/mode/2up?view=theater>
120. Oslington, P. (2012). God and the market: Adam Smith's invisible hand. *Journal of Business Ethics*, 108(4), 429–438.
121. Owen, J. (2000). *The doctrine of the saints' perseverance explained and confirmed*. Christian Classics Ethereal Library. (Original work published 1654). <https://www.ccel.org/ccel/owen/perseverance>.
122. Owen, J. (1954). *The holy spirit: His gifts and power*. Kregel Publications. <https://archive.org/details/holyspirithisgif0000owen/page/n5/mode/2up>
123. Penn, W. (1693). *An essay towards the present and future peace of Europe by the establishment of an European diet, parliament or estates*. <http://www.fredsakademiet.dk/library/penn.pdf>
124. Perkins, W. (1600). *A Golden Chain, or the Description of Theology*. Printer to the University of Cambridge. <https://www.monergism.com/thethreshold/sdg/perkins/A%20Golden%20Chain%20-%20William%20Perkins.pdf>
125. Peters, H. (1660). *A sermon by Hugh Peters: preached before his death: as it was taken by a faithful hand. And now published for publick information*. John Best, without Newgate. Michigan Library Digital Collections. <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A90544.0001.001/-1:4?rgn=div1;view=fulltext>
126. Pfleiderer, G. (2009). Calvin and the modern world: Influences, theories of influences and their effectiveness. In C. Stueckelberger & R. Bernhardt (Eds.), *Calvin Global: How Faith Influences Societies* (pp. 111–132). Globethics.net.
127. Pomerantsev, P., & Weiss, M. (2014). *The menace of unreality: How the Kremlin weaponizes information, culture and money*. The Interpreter. Institute of Modern Russia.

128. Ponet, J. (2017). *Short treatise on political power: Abridged and annotated*. Libertarianism.org. <https://cdn.cato.org/libertarianismdotorg/books/-ShortTreatiseonPoliticalPower.pdf>
129. Raath, A. W. G., & De Freitas, S. A. (2002). Calling and resistance: Huldrych Zwingli's (1484–1531) political theology and his legacy of resistance to tyranny. *Koers*, 66(1), 45–76.
130. Raico, R. (2010). *The place of religion in the liberal philosophy of Constant, Tocqueville, and Lord Acton*. Ludwig von Mises Institute.
131. Rakove, J. N. (2012). James Madison's political thought: The ideas of an acting politician. In S. Leibiger (Ed.), *A Companion to James Madison and James Monroe* (pp. 5–20). Wiley-Blackwell. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1002/9781118281369.ch1>
132. Rutherford, S. (1842). *Lex, Rex: The law and the prince*. <https://www.monergism.com/thethreshold/sdg/rutherford/LexRex%20%20Samuel%20Rutherford.pdf>
133. Schaeffer, F. A. (1982). A Christian view of philosophy and culture. In *The complete works of Francis A. Schaeffer: A Christian worldview*, Vol. 1. Crossway Books.
134. Shaw, J. A. (2015). *The great desideratum in government: James Madison, Benjamin Constant, and the liberal-republican framework for political neutrality*. School of Arts, Languages, and Cultures, University of Manchester.
135. Shevchuk, D. (2017). The Three-dimensional model of the political world: a philosophical interpretation. *Problemos*, 92, 7–22.
136. Sidney, A. (1698). *Discourses concerning government*. Liberty Fund. <https://oll.libertyfund.org/titles/sidney-discourses-concerning-government-1698-ed>.
137. Siedentop, L. (2001). *Democracy in Europe*. Penguin Books.
138. Stoner, J. R. Jr. (2004). Was Leo Strauss wrong about John Locke? *The Review of Politics*, 66(4), 553–563. <https://www.jstor.org/stable/4149160>

139. Thatcher, M. (1987, September 23). *Interview for Woman's Own*. Margaret Thatcher Foundation. <https://www.margaretthatcher.org/document/106689>
140. *The Cambridge Platform*. (2017). Quinta Press. Weston Rhyn. https://quintapress.webmate.me/PDF_Books/John_Cotton/The_Cambridge_Platform_v1.pdf
141. *The Mayflower Compact: Agreement between the Settlers at New Plymouth, 1620*. (2013). The Gilder Lehrman Institute of American History. <https://www.gilderlehrman.org/sites/default/files/inline-pdfs/The%20Mayflower%20Compact.pdf>
142. *The Westminster Confession of Faith in Modern English: The Westminster Shorter Catechism*. (2017). By permission of Reformed Theological Seminary and Presbyterian and Reformed Publishing Company. <https://www.scribd.com/document/535586851/WCF-ModernEnglish>
143. Tocqueville, A. de. (2012). *De la démocratie en Amérique*. Institut Coppet.
144. Tocqueville, A. de. (1841). *Democracy in America, Vol. 1*. J. & H. G. Langley.
145. Wagner, J. A., & Schmid, S. W. (2011). *Encyclopedia of Tudor England*. ABC-CLIO.
146. Williams, R. (1644). *The bloody tenent of persecution, for cause of conscience, discussed, in a conference betweene trvth and peace*. University of Michigan Library Digital Collections. <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/-A66445.0001.001/1:3?rgn=div1;view=fulltext>
147. Witte, J. Jr. (2016). Calvinist contributions to freedom in early modern Europe. In T. S. Shah, & A. D. Hertzke (Eds.), *Christianity and Freedom: Volume 1: Historical Perspectives* (pp. 210–234). Cambridge University Press.

ДОДАТОК

Список публікацій за темою дослідження та відомості про апробацію результатів дисертації

Основні публікації у наукових фахових виданнях України

1. Харламенков, М. (2023). Різновиди ліберальної традиції відповідно до класифікації Фрідріха Гаєка. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Філософія*, 24, 48–54.
2. Харламенков, М. (2023). Християнська генеза лібералізму: від соціального вчення кальвінізму до Джона Лока. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Філософія*, 25, 63–69.
3. Харламенков, М., & Шевчук, Д. (2024). Християнське та секулярне розуміння індивідуалізму в ліберальній політичній думці. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Філософія*, 26, 23–31.
4. Харламенков, М. (2025). Правда як релігійна детермінанта свободи в ліберальній теорії лорда Актона. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Філософія*, 28, 68–76.

Додаткові публікації автора, пов'язані з тематикою дисертаційного дослідження

1. Харламенков, М. (б. д). *Детальніше знайомство з правими*.
<https://archive.c4u.org.ua/detalnishe-znajomstvo-z-pravymy/>
2. Харламенков, М. (2020). *Лібералізм, якого сьогодні бракує*.
<https://archive.c4u.org.ua/Лібералізм-якого-сьогодні-бракує/>
3. Харламенков, М. (2020). *Ліви проти правих. Чи розуміємо різницю?*
<https://c4u.org.ua/media/articles/1002>
4. Харламенков, М. (2020). *Форрест проти Флойда. Американська культурна війна*. <https://c4u.org.ua/media/articles/1143>

5. Харламенков, М. (2024). Ідеї Ж. Кальвіна і християнські джерела лібералізму. *За результатами Всеукраїнського круглого столу «Читання пам'яті Івана Бойченка – 2023. Людина. Історія. Справедливість» (20 жовтня 2023 р.)*. Знання України, 105–108.

Апробація результатів дисертації

1. *Англосаксонська ліберальна традиція: філософська інтерпретація християнських засад* (XXX наукова викладацько-студентська конференція «Дні науки НаУОА», Національний університет «Острозька академія», Острог, 12–16 травня 2025 року).

2. *Ідеї Ж. Кальвіна і християнські джерела лібералізму* (Всеукраїнський круглий стіл «Читання пам'яті Івана Бойченка – 2023. Людина. Історія. Справедливість», Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, 20 жовтня 2023 року).

3. *Імплементация базових принципів неоконсервативної доктрини національної безпеки адміністрації Р. Рейгана у зовнішньополітичну та оборонну стратегію України* (Всеукраїнська конференція з міжнародною участю «Українська національна ідея: генеза, сутність та реалізація», Національний університет «Острозька академія», Острог, 28 червня 2022 року).

4. *Ліберальна традиція і християнство: до проблеми взаємозв'язку* (XXVIII наукова викладацько-студентська конференція «Дні науки НаУОА», Національний університет «Острозька академія», Острог, 15–19 травня 2023 року).

5. *Різновиди ліберальної традиції відповідно до класифікації Фрідріха Гаєка* (XXVI наукова викладацько-студентська конференція «Дні науки НаУОА», Національний університет «Острозька академія», Острог, 11–14 травня 2021 року).

6. *Розуміння індивідуалізму ліберальним напрямом політичної думки Великобританії та США* (Всеукраїнська наукова конференція «Острозькі культурологічні читання», Національний університет «Острозька академія», Острог, 22 березня 2024 року).

7. *Свобода як смисл історії західної цивілізації відповідно до концепції лорда Актона* (XXIX наукова викладацько-студентська конференція «Дні науки

НаУОА», Національний університет «Острозька академія», Острог, 13–17 травня 2024 року).

8. *Християнське та секулярне трактування індивідуалізму в європейській ліберальній традиції* (Міжнародна наукова конференція «Агора: дискусії про політику в Європі», Національний університет «Острозька академія», Острог, 18 червня 2024 року).