

А. Є. ЛЯСОТА

Дніпропетровський національний педагогічний університет

## КОНЦЕПЦІЯ ЕТНОМЕНШИНСЬКОГО ЛІБЕРАЛІЗМУ ЯК КОМПОНЕНТА НАУКИ ПОЛІТИЧНОЇ ЕТНОЛОГІЇ: ІСТОРИОЛОГІЯ І ТЕОРІЯ ПРОБЛЕМИ

Наукові праці МАУП, 2007, вип. 2(16), с. 116–127

*Концепція етноменшинського лібералізму — як сукупності ідей про соціально-політичні права і свободи етнолюдських меншин у складі багатонародних країн — виводиться із контекстів теоретичних доктрин великої групи мислителів з початку XVI ст. і аж до українських етноліберальних концептів суверенізаційної епохи рубежу XX і XXI ст. Сама ж концепція — як теоретичний феномен — базується на тріаді “ліберальних сенсibiliй” Дж. С. Мілля — Б. Рассела: “вільна людська особа” — “плюралістичний багатонародний соціум” — “ліберально облаштовані етнолюдські меншини”. Міра праксеологізації цієї концепції в багатонародному соціумі є виразником міри його демократичної самооблаштованості.*

В аплікаціях до етнолюдських спільнот взагалі та особливо до етнонаціональних меншин ліберальна політико-правова традиція — досить давня за генезою та доволі багата змістом і аспектними гранями. У нашій інтерпретації та термінологічній редакції сукупність теоретичних знань про походження, соціально-історичний зміст і призначення етноменшинських ліберальних поглядів, ідей і концепцій є *специфічною галуззю науки політичної етнології*, що як гносеолого-предметна цілісність склалася лише відносно нещодавно<sup>1</sup>. У цій статті спробуємо позначити деякі початкові генези цієї галузі знань та виявити основні історіологічні стадії її еволюції аж до стану досить стрункої концепції ліберального облаштування етноменшинських людностей у багатонародному середовищі за сучасних умов.

Ми, безумовно, зважаємо на те, що належні (та саме основні) теоретико-методологічні позиції цієї галузі знань вже визначив І. М. Варзар — засновник політолого-етнологічної науки. Водночас не виключаємо й того, що, якщо під час відкриталізації нових граней та нового теоретичного змісту концепції, якою переймаємось, виникне ситуативна потреба більш зручного формулювання якогось актуального висновку-уроку для поточного сьогодення, ми тою okazією скористаємось.

Бо ж не виключаємо того, що у тих колізіях деінде може йтися, як зазначалося в одному з недавніх Звернень Президента до парламенту, про “принципово важливі та загальноціннісні орієнтири”, а може, й про деякі “інноваційні ідеї” [12].

Вихідну тезу, що базує всю досліджувану концепцію, формулюємо у вигляді “розширеної” антрополофілософської тріади: 1) “вільна людська особа”; 2) “ліберально-плюралістичне багатонародне суспільство”; 3) “ліберально облаштовані етнолюдські меншості”. Тріаду пронизує трійка актуальних ліберальних ідей: а) ідея вільної людської особи будь-якого етнопоходження; б) ідея ліберального етнополітичного ладу будь-якої багатонародної країни; в) ідея ліберальних політичних прав і свобод для будь-яких етнолюдських меншин у рамках будь-яких соціокультурних та історико-політичних середовищ. Ці ж три ідеї, названі Б. Расселом “каркасом людської свободи як головної цінності буття типу Номо на землі” [25, 63], слугують різносенсовими лейтмотивами всіх теоретичних конструкцій у контекстах розглядуваної концепції.

Самі ж оті теоретичні конструкції виникали, природно, не “враз і в одному місці”, а поступово та, як у подібних випадках говорять біологи, “окремими рельєфними точками зростання”. Нам

вдалося встановити, що саме той “точково” зростаючий генезис концепції припадає на першу половину XVI ст., і відбувався він у різних країнах та у культурному середовищі різних народів, у тому числі українського. За *першою* стадією генезування самого явища та концепції, як то кажуть, — “на вимогу діалектики” — прийшли наступні стадії: *друга* — середина XVII ст.; *третья* — перша половина XVIII ст.; *четверта* — майже все XIX ст.; *п’ята* — друга половина XX ст. (Специфіку самопрояву ознак цих ліберальних стадій покажемо у процесі викладення матеріалу.)

І останнє прояснювальне зауваження. Зазначені ліберальні ідеї впродовж п’ятисот років розвивалися, “точково” зростали не як у письмовому контексті логічно викладеної якоїсь ідеї, теорії, концепції, науки, а історично перипетійно, часто переривчасто і суперечливо, тобто *історіологічним чином*. Цей принцип у контексті політолого-етнологічної науки вже багато років працює як ефективний дослідницький метод, теж уведений до обігу І. М. Варзарем [2]. При викладенні матеріалу потенціалом цього методу ми цілком скористуємось.

1. Перші та основні “точки зростання” нашої концепції у першій половині XVI ст. спостерігаємо у працях таких ренесансних мислителів, як англієць Т. Мор, італієць Н. Макіавеллі та українець С. С. Оріховський-Роксолян. Умовно кажучи, вони базувалися на наступних християнсько-ліберальних позиціях: а) усі люди народжуються вільними та мають Боже право на те, щоб вільними прожити й усе життя на Землі. Звісно, якщо у кожній країні складаються сприятливі відносини між державною владою і природою, які, втім, обидві є теж промислом Божим; б) у цих мислителів Боже право, політичне право і природне право “зливаються” в одне — *право людини на вільне життя на землі*; в) із вільних людей складаються вільні людські спільноти, що найчастіше називаються “народами” і “країнами”. В усіх країнах і в середовищі усіх народів корелянтами людської свободи є Божа воля (провіденція) і мудра сила державних правителів (правлінське благовоління).

Етноісторична диференціація народів у цих мислителів — лише у початках. *Основний водорозділ* між народами — *етико-культурно-правовий*: є народи “культурні”, “правооблаштовані” та “народи з мудрими державцями на чолі”, а й є “народи варварські” і “тиранізовані” (“пригноблені”). У першій групі народів, писав Т. Мор у своїй “Утопії” (1516 р.), усім правлять “мудрі закони” і

“народна свобода”, джерелами яких є законодавчий “сенат” і “народні збори” (обидва феномени розглядаємо як начала сучасного ліберального парламентаризму). Суспільство у подібній країні “так побудоване, аби... позбавити усіх громадян від тілесного рабства та дарувати їм якомога більше часу для духовної свободи і просвіти, — у чому й полягає щастя людського життя” [20, 62, 65].

На початку XVI ст., коли йшлося лише про окремі країни, суто етноменшинський акцент майже не виділявся. Для Т. Мора етноменшини взагалі перебувають поза межами “культурної множини народів”, — це “пригноблені” та “тиранізовані” народи, на допомогу їм — “із почуття людяності” — культурні народи “усіма зусиллями мають йти та визволити пригноблені народи від тиранії чи рабства...” [20, 73]. А взагалі, висновок він, увесь соціально-політичний лад будь-якої країни залежить від конкретної людини: “... Якщо людина сама про себе не дбає, то як би не процвітали держава і суспільство, — та людина за всіх умов загине з голоду...” [20, 75].

У той же історичний час, але в інших геополітичних умовах, ці ж питання — із сутнісною праводержавницькою переакцентовкою — вирішував Н. Макіавеллі. Середньовічну Італію, роздрібнену на величезну кількість крихітних республік, королівств і князівств, він не сприймав “єдиноетнічною країною”. Та й будь вона політично єдиною та зорганізованою державою, в ній ніколи так би й не жив один, титульний італійський народ. Саме внаслідок цих обставин Н. Макіавеллі першим із ренесансних європейських мислителів поділяє поняття “народ країни” на “місцево-аборигенне населення” (“*popolo del origina prima*”) та “етнополярментні люди” (що досить близьке до давньоеллінського поняття “народ-етнос”), — тосканці, лонгобардці, міланці, брундизці, сицилійці, корсиканці, генуезці та ін. Про це йдеться в його працях “Як упокорити повстале населення долини К’яна” (1503 р.); “Політичний стан Німеччини” (1509 р.); “Державець” (1513–1527 рр.) та ін.

Співвідношення політичних сил еліт отих різносенсових людностей, зазначав Н. Макіавеллі у вступі до своєї двотомної праці “Роздуми про першу декаду Тита Лівія” (1513–1521 рр.), “формують політичний світ, що складається з двох начал — добра і зла”, і завжди було так, що “і те, і інше змінювалося від країни до країни”. Оскільки ж ці полярності є і стимулом, і підґрунтям політичної боротьби в будь-якій країні, з усіх мислимих протиставлень між “більшістю” та “меншістю”, “своїми” та “чужими” “завше маємо потрійний та

суперечливий наслідок: або самодержавство, або свобода, або анархія” [32, 135, 136]. А як народ при цьому має поводитись? Як йому ставитись до “своїх” і “чужих” поневолювачів його свободи?

Оскільки політика — це завжди “гра без правил”, народ ніколи і ніде “не хоче бути поневоле-ним і пригніченим знаттю, а знать завжди воліє його поневолювати і пригнічувати”, — необхідно лише розуміти, що пересічні люди “настільки простодушні і так заглиблені у повсякденні свої турботи, що дурисвіт завше знайде того, кого можна ввести в оману” [32, 138, 139]. Однак за всіх умов народним низам і титульної більшості, і пригнічених етноменшостей, і елітним колам тих і тих, — усім нестерпна обстановка політичної не-свободи, коли над країною панують сильніші чужоземці, — “кожному тоді бридке панування варварів” [32, 140]. Етнокультурницьке поняття “варвар” в аплікації до французів, іспанців, німців і швейцарців (які за Середньовіччя часто виступали етночужинськими поневолювачами провінцій колись величної Італії) в устах суворого патріота-мислителя не повинна нас засмучувати. Це ситуативна політична, а не етносоціоцивілізаційна оцінка.

Тридцять-сорок років потому на подібні розмірковування та оцінки вже не наважився б третій авторитет із штучно складеної нами групи видатних мислителів XVI ст. — С. С. Оріховський-Роксолян. У порівнянні з англійцем та італійцем його соціогромадянський та етнополітичний статус був ледь не “з точністю до навпаки”: а) він теж був високопосадовим державним службовцем, але не у титульного правителя, а в метропольно-колоніального правителя; б) він об’єктивно був і суб’єктивно відчував себе “представником руського народу в польській державі”, тобто пригніченої україно-галицької етноменшини у складі Польсько-Литовської імперської держави; в) для нього ліберальна етноменшинська свобода не абстрактно-гуманістична орієнтація (“для когось...”), а життєва цінність, необхідна умова вільного розвитку рідного етноменшинського народу. Одним з перших в європейській політико-правовій думці він намагався усвідомити специфіку політико-правового ладу Польсько-литовської держави після прийняття 1505 р. сеймівського закону “*Nihil novi*”, за яким короля вже обирали в парламенті, а монархія фактично перетворювалася на республіку з парламентською формою правління.

За таких умов С. С. Оріховський-Роксолян у низці новаторських теоретичних праць 40–60-х

років XVI ст. (“Про турецьку загрозу”, “Напучення королю польському Сигізмунду-Августу”, “Про природне право”, “Політія Польського королівства” та ін.) ліберальну ідею взагалі починає засадовувати на природному праві. У згаданому “Напученні королю...” він підкреслював, що “лоно найширшої свободи — це Боже природне право на життя великих і не-великих народів”, що й сама та “найширша свобода” йде від правителя і парламенту (сейму та сенату) на адресу підданських народів, що, зрештою, взагалі ліберальний юридичний закон “є правителем вільної держави, але правителем мовчазним, сліпим і глухим”, а так званий “глава держави” є лише “інтерпретатором закону” [26, 111]. У багатьох своїх працях, численних ораторських виступах і листах Роксолян, напевно, першим з європейських мислителів підійшов до ідеї громадянського суспільства, у багатьох аспектах майже незалежного від політичної держави. Ця ідея в нього — ледь помітним збоку чином — поєднується із цілісним спектром ліберальних свобод і прав різноетнічних “людей у низах народних”, зокрема, щоб усюди та скрізь мати свої “міські та сільські вічові збори”, вільні до розвитку освіти й просвіту, науки та ремесла, “не-керовані ніким іззовні” релігійні конфесії та культу, “культурницькі громади для душі вільної” та вільні форми етико-традиційного спілкування тощо.

Серед етноменшинських людностей польського імперського терену, які, на погляд С. С. Оріховського-Роксоляна, “мали єдинорівне Боже та природне право на гідне і вільне життя”, — саксонців, “силезьких альманців”, хорватів, моравців, словенців, угорців, волохів та ін., — він найчастіше називав галицьких русинів-українців. У цитованому “Напученні королю...” натаєм торкаючись симптомів міжетнічного тертя в імперії та фактів зовнішньополітичного впливу на Польщу, він радив королю дбати про те, аби у гіпотетичних протиборствуючих колізіях “хтось ненароком не зачепив і моїх русинів” [26, 110]. Вважаємо, що мислитель перебував у передчутті великих перемін у Центрально-Східній Європі: на Півночі міцнішали Тевтонський орден і Московія і катастрофічно слабшала Литва (до складу якої входила ледь не половина колишніх українських земель), на Півдні і Південному Сході проявляли активність Оттоманська Порта, Кримська Татарія, Молдова і Трансильванія. Польсько-русинська (українська) етноділогія перебувала на порозі Люблінської унії 1569 року. Саме за нею, зазначає О. Субтельний, настала небачена смуга

соціально-політичної лібералізації життя “подвійно окупованих українців”: як не парадоксально, під західноєвропейським впливом “зумовлювалася й уся організація суспільства на західний зразок... Рідко коли в українській історії вплив Заходу на Україну в цілому був таким великим і помітним у щоденному житті суспільства, як під час панування литовців і поляків” [27, 79].

2. Другу стадію еволюції етноменшинської ліберальної концепції відкриває молдавський просвітник-енциклопедист і державно-політичний діяч (правитель Молдови, сенатор і радник російського царя) Дімітріє Кантемір. У чотиритомній праці “Історія сходження та падіння Оттоманської імперії” (1714–1716 рр.) та у філософсько-етнорелігійному трактаті “Система магометанської релігії” (1719 р.) (обидві історико-етнополітичні праці “впродовж півтори століття слугували європейським університетам як підручники зі східної етнополітичної історії і... східної теології, а державцям і дипломатам —... й “технологічним матеріалом” для вироблення політичної стратегії і тактики у зносинах із мусульманськими країнами” [4]) він засадує цінну й досі думку: у країнах із просвітною формою політичного правління ліберальними правами і свободами мають бути облаштовані всі підданські народи — титульні та субтитульні, корінні та прийшли, великі й малі. Бо ж “усі вони ходять під милостивим Богом, любомудрим правлінням і вільним природним правом”. Зрештою, “всі люди та народи... народжуються рівними та вільними і гідні залишатися такими доти, доки самі усвідомлюють межі своєї свободи...” [11, 29–30].

Ліберальну ідею природної свободи людини і народу як етноісторичної спільноти через п’ять-шість років перейняв італієць Дж. Віко — видатний філософ-антрополог, поліетнолог і правознавець першої половини XVIII ст., професор Неаполітанського університету та офіційний радник неаполітанського короля. Для його ліберального світогляду характерні такі позиції із контекстів нашої теми:

- лише чотири народи світу заслуговують на звання “класичні”, “цивілізовані” і “просвітні”: а) *давні євреї* — за авторство “унітарного Бога у трьох обличчях” (творець Всесвіту, Всесвітній дух і Син Людський); б) *китайці* — за “вірність у повсякденному житті та мисленні” тріаді “Божий закон — мирська політична влада — міжгромадянська довіра”; в) *давні елліни* — за “тріадний винахід, що підняв людство над собою”, — “міфо-

логія — філософія — демократія”; г) *давні латинці* — за “засадування самодостатньої тріади, яка щомиті творить суспільну свободу і вільну людину”, — “знати — вміти — мати” [5, 150–156; 343–347; 424–428]; всі інші народи, в об’єктивному сенсі, — “звичайні варвари”;

- у світі людським духом вироблено лише “три справжні релігії, які всебічно прояснюють образ вільної людини і тип народу, достойного свободи”, — китайська (даосизм), індійська (буддизм, — особливо у кришнаїтській варіації) та християнство (особливо у католицькій конфесії), всі ж інші — “фантастичні міфи диких народів” [5, 195, 316, 364, 439];
- у світі позитивно апробовано лише три форми політичного правління країнами та народами — аристократія, республіка, монархія. За умов встановлення в умовно взятій країні цих трьох правлінських форм у ній, як правило, поширюються зазначені релігії (або ідейно споріднені їм конфесійні гілки) і тріадні “філософічні різновиди вільної людини та простонародної свободи”, а також науки і ремесла, освіта і мистецтва, “етика вільного мислення під Богом та культура непригніченого образу буття”. Найгіршими ж формами правління є охлократія, “необмежена демократія” і “звичайна анархія”, бо ж за подібних кратологічних умов реалізації у народних низах тої, умовно взятої країни, процвітають “сила дурня”, “амбіції дрібних героїв”, “плебейські примхи” і “міжпартійні сварки”. Особливо противний ліберальній ідеї останній, “найнедемократичніший різновид плебейської війни” та радше тоді, коли йдеться про непросвітні народи та економічно відсталі країни, — саме там і тоді “через вперту партійну боротьбу та безнадійні громадянські війни починають перетворювати міста у ліси, а ліси — у людські барлоги” [5, 469]. Складається враження, що це написано не в 1725 р., а зовсім нещодавно, і що сказано це ледь не... про нас.

Формоутворюючі позиції із контекстів досліджуваної ліберальної ідеї “зашифровано” у самій довжелезній назві вже процитованої праці Дж. Віко: “Засади нової науки про загальну природу націй, завдяки яким виявляються також нові засади природного права народів”. Давайте “дешифруємо” цей казус... За давньоеллінською традицією народи як етноісторичні спільноти

вже три тисячі років називаються *етносами* (“народ-етнос” — це сучасний термін Ю. В. Бромлея), а за давньолатинською традицією — *націями*. Останньої назви дотримувався й Дж. Віко. (Наші ж сучасники перебувають до цього часу “між греком і римлянином”.) У першій частині речення-назви книги йдеться про нації як вищу стадію цивілізаційної зрілості народів-етносів, а в другій частині — про *природне право всіх народів-етносів*.

Чи це має концептуальне значення? Так, має! Справа в тім, що “природа народу” (із другої частини назви-речення) у найбільш адекватному сенсі проявляється лише на стадії нації, і тільки із цієї “загальної природи нації” (із першої частини назви-речення) випливає “природне право народів” — усіх та будь-яких стадій цивілізаційної зрілості. Отже, Дж. Віко поділяв народи-етноси на дві групи: 1) на тих, що перебувають на цивілізаційній стадії нації; 2) на тих, що перебувають на донаціональних стадіях (роду, племені, народності). (Між тим, лише у 80-х роках ХХ ст. проявилася істина: на сьогоднішній планеті до першої групи, до народів-націй, належать 800, а до другої — 3200 донаціональних народів-етносів [31, 43].) Дж. Віко був упевнений: *Божою благодатною свободою* мають бути правонаділені лише розвинені народи-нації (їх названо вище: євреї, китайці, елліни, римляни), а *земне природне право* належить усім іншим народам-етносам.

Це питання Дж. Віко не став теоретично концептуалізувати, а вирішив просто проілюструвати... на прикладах Росії, Кримської Татарії та України. Попри всі імперські “титулярності” росіян і татар, а також підневільний статус українців, усіх він називав “варварами”. Чому? Тому, що, в об’єктивному сенсі, на той момент (перша чверть ХVIII ст.) це були народи “недосконалої природи”, “люди лінивого розуму”, “жіночні народи”, “народи у вищій мірі слабкі та збіднілі”, і, до того ж, усі вони “впродовж тривалого часу розвивалися на засадах простонародної мудрості, тобто фантастичних і диких релігій” [5, 457]. Про яку ж, мовляв, ліберальність можна говорити?!

Наведений вище понятійний сленг “ліберально-природне право” потребує одного прояснення... Д. Кантемір значною мірою сформував політико-філософський і культурно-правовий світогляд сина — Антіоха Кантеміра, який став видатним російським філософом-просвітником, політичним мислителем, дипломатом і літератором. У 30–40-х роках А. Д. Кантемір — у певній взаємодії з Ш.-Л. Монтеск’є і Вольтером — здій-

снів справжню “понятійно-термінологічну революцію” у російській філософії та політичній думці того часу. Зокрема, у “Листах про природу і людину” (1730–1742 рр.) він увів до обігу звичні нині поняття “*ідея*”, “*матерія*”, “*депутат*”, “*наукове дослідження*”, “*природа*” та ін. [14, 455–460].

Для нас особливо значущим є останнє поняття — “природа”. До того часу під “природою” розуміли традиційно-біблійне: це — “все у Всесвіті, що створене Богом”. Новаторство А. Д. Кантеміра полягало у тому, що поняттю було надано широкє, “розкуте” філософсько-соціологічне звучання, за яким “людина, озброєна ідеєю своєї Божої місії у природному та соціальному світі”, є і “частиною природи” [22, 86–87]. З легкої руки Кантеміра вже з кінця 30-х років ХVIII ст. соціально-політичні науки стали оперувати низкою супутніх понять (“субпонять”), зокрема, такими, як “соціальна природа”, “духовна природа людини”, “етносоціальна сутність людини”, “змінювана обставинами людська природа”, “ідейна природа народу” та ін. Як зазначав Г. В. Плеханов, звідси, “від змісту цих субпонять”, був лише один крок до центральної позиції марксової теорії політики: політичні вчення та політичні держави у всіх народів пронизують ідеї вільного політичного громадянина та політичної свободи — “як умови процвітання всіх та будь-яких народів, великих і малих, зрілих і відсталих у своєму розвитку” [22, 91–93]. Етнонацменшини тут уже “мовчазно присутні”...

Повернемося до сучасників та соратників А. Д. Кантеміра 40–50-х років ХVIII ст., які найвідчутніше — та “по свіжих слідах” — стали оперувати його новаторським соціополітичним апаратом навколо феноменів “права народів” і “людська свобода”. Ш.-Л. Монтеск’є у праці “Про дух законів” (1748 р.) засадує ідею всезагальної закономірності, “якій підпорядковані явища природи і суспільства, культурні сфери і світ людської політики”. Виходячи з того, що “соціальна природа людини є далеко не однаковою у різних країнах та в обійстях різних природно-географічних факторів”, природне право людей і народів уже є не всесильним та всюдисущим. Йому на допомогу, “а в деяких країнах — і на заміну”, йде політичне право. Основна детермінація останнього: рахуючись із тою ж диференціацією природно-географічних факторів по країнах і регіонах, правителям слід корелювати свою поведінку у контексті позиції природної і політичної галузей права із *законом поділу політичних влад* [19, 49–51].

Взаємозв'язок природного і політичного галузей права “на соціальному ґрунті” умовно взятих країн і народів невимушено проглядає назовні у самій назві видатного твору Ш.-Л. Монтеск'є: “Про дух законів, або Зв'язок, який закони повинні мати зі структурою кожного уряду, звичаями, кліматом, релігією, комерцією і т. ін.”. У цій назві, на думку сучасних дослідників, “зашифрована” найгостріша проблема політичної сучасності — найдоцільніша у політичному житті народів *форма політичного правління країною*. Цю надто актуальну і для нас проблему Ш.-Л. Монтеск'є “вирішував” у тісному зв'язку з теорією факторів суспільного розвитку. Моральні, соціальні та фізичні фактори в їх сукупності “безпосередньо впливають на природу і принципи різних форм правління” [28].

Третя крупна фігура у цій групі геніїв — Вольтер — екстраполовав викладену логіку своїх колег суто на ділогах: 1) “соціальна свобода — вільна людина”; 2) “великий народ — меншинський народ”. У філософській повісті “Кандид, або Оптимізм” (1759 р.) Вольтер виходив з того, що в тій країні, де ці ділогії неадекватно дискурсовані у контексті взаємовпливів природного і політичного галузей права, там — у надбудові — спостерігаються “немислимі суперечності і безглуздості... в уряді, в судах, у церкві, у видовищах цієї веселої нації”, і це з неминучістю відбивається на політичному житті народних низів: там “усе йде навиворіт, ніхто не знає, яким є його становище, у чому полягають його обов'язки, що він робить і чого робити не повинен...” [6, 209, 212–213].

В іншому місці свого “Кандида” Вольтер зазначав, що “свободою — Божим даром” — далеко не в усіх країнах і не в усіх народів уміють дорожити. Хоча мали б запам'ятати, що люди “не народжуються вовками, а лише стають ними...” [6, 157, 162]. Це свідчить про те, що вони не вміють дорожити отим даром свободи, тобто природним правом бути вільними на Землі. Тут-то — вперше в історії соціально-політичної думки! — Вольтер і виходить на *проблему соціальної ціни народної свободи*.

Самовимальовуються два рівні тої ціни: а) міжвовчі стосунки нерівноправних людей і народів у рамках одної країни і численних народів на міжсусідській геополітичній арені Вольтер гротескно ілюструє на прикладі тисячолітнього суперництва Англії і Франції (в “Кандиді” це псевдонімні “індійці” і “перси”). Ціна свободи тут — гіпертрофоване сполучання протилежностей: десятки й десятки війн, тисячі й тисячі загиблих,

незліченні прояви низості й величі, а в засобах інформації — “прославляли мир, оповіщаючи, що на Землі віднині запанують добродетельність і щастя” [6, 100]; б) якщо ж ці народи опиняються на загарбаній ними чужій території Канади, — та ще й у статусі меншин! — перед нами вже гіперболічна етнополітична картина: обидва народи “захворюють особливим різновидом божевілля” і обидва “ведуть війну через клаптик зледенілої землі”, витрачаючи на цю війну “набагато більше, ніж коштує вся Канада” [6, 217].

Численні ілюстрації до цих двох варіацій утворення соціальної ціни щастя людей і народів на Землі у трикутнику “соціальна свобода — природне право — політична влада” Вольтер наводить у багатьох своїх, мало осмислених сучасністю (у тому числі українцями) “етнозакодованих” працях — у “Нарисі про звичаї і дух народів” (1756 р.), у “Філософії історії” (1765 р.), у “Республіканських ідеях” (1765 р.), у численних листах (лише його “Вибраних листів” у Франції видано сто томів!) та ін., а в деяких, — зокрема, в “Історії Карла XII” (1731 р.) та “Історії Росії за царя Петра Великого” (1759–1763 рр.), — і з конкретницьким звертанням до української теми. Крізь концептуальну тканину названих праць назовні проступає синтезна думка Вольтера — “мудрого та обережного атеїста, а зрештою, і тонкого аполітика” (Б. Рассел): у суто земних справах людей інде можна обійтись і без Божої волі, і без потойбічної провиденції, і навіть... без споглядальницької та керівної ролі політичної держави. За яких умов? — Тільки за умов спрямування помислів і діянь людей та народів до лона “трикутника рівностей людських”, у якому вільно та суворо курсує лише гуманістичне право: “природна рівність — соціальна рівність — політична рівність”.

На чолі “цілком свідомо рівноправної у потрібному сенсі людності”, яка може обійтись без Бога і держави, мусить стояти безумовно гуманна, просвітна і волелюбна особа, “самовладний правитель”. Судячи з “Мемуарів Вольтера, написаних ним самим у 1759 році та виданих лише у 1784 році”, він, — напевно, на межі 40-х і 50-х років, — вирішив сам і реалізувати свою утопію, створивши на прикордонні Франції та Швейцарії, у містечку Ферней, “свою вільну і щасливу країну” (інде — й “вільне й волелюбне маленьке королівство”). До того це місце було “нещасною країною”, яку грабували і розоряли, тримали у злиднях і невігластві. Вольтерові ж вдалося “зробити цю крихітну країну вільною та щасливою”. “Я мав би після цього померти, — доходив вис-

новку мемуарист, — бо ж вище за це я не можу піднятися” [7, 126].

Зайве доводити, що Вольтер піднявся набагато вище — на всеєвропейський та світовий рівні. Немає сумнівів і в тому, що зачинатель і фактичний глава Європейського Просвітництва своїми теоретичними поглядами і забарвив, і понятійно сформулював (але, напевно, опосередковано і через “потрійний етико-категорійний імператив” Канта) *концептуальну тріаду соціально-політичної суверенізації* Франції: “свобода — рівність — братерство”. Ходою європейськими просторами (почасти й через численні “наполеонівські війни”) ця тріада “осоціалізувала” майже всю Європу XIX ст., а в подальшому — й багато країн і народів в усьому цивілізованому світі [16, 39–40].

3. З об’єктивно-фактичного боку “тріада соціально-політичної суверенізації Франції” і відкриває *третю стадію* конституювання у духовному зростанні людства досліджуваної етноліберальної концепції. Перша ж “стовбова позначка” в її утвердженні — “Декларація прав людини і громадянина” (16 серпня 1789 р.). А вже її, “Декларації...”, першоноваційним концептуальним посуванням виявилось “розщеплення” людської особи у складі політично зрілих народів на дві різної ваги соціально-політичні одиниці: а) на *пересічну людину* — першоцеглину етнолюдського соціуму будь-якої країни; б) на *політичного громадянина* — першоносія політичного суверенітету будь-яких народів і країн. Ці дві різної ваги фігури по-різному й достойні свободи і правонаділення, вони ж є і “різновагомими” носіями ліберальних цінностей та орієнтацій у своїх країнах.

Над цими “різносенсоріями” ледь не першим у світі замислився Наполеон. Ставши консулом (1799 р.), він звелів замінити у складі “суверенізаційної тріади” абстрактне, на його погляд, “братство” на “власність”. При цьому, як подекували сучасники, він вигукнув: “Ми — всі брати во Христі, але це не заважає нам убивати одне одного. А ось “власність” — це сама по собі сила... Якщо людина має якусь матеріальну чи духовну власність, — їй є що захищати, і з цих спонукань вона може навіть йти проти брата... Францію заможних людей ніколи й ніхто не переможе” [13, 196]. Економіко-власницьке та політико-правове облаштування людини і громадянина — об’єктивні засади ліберального облаштування й усього суспільства, — так, приблизно, можна сформулювати цю тезу Наполеона. Він наполегливо домагався втілення цієї тези у нормативні положення Цивільного кодексу Франції (*Code civil*, березень 1804 р.), який

по праву й до сьогодні носить його ім’я. “Моя слава, — писав він уже з острова Єлени, — не в тому, що я виграв сорок битв, — одна поразка під Ватерлоо затьмарить у пам’яті нащадків усі перемоги. Але те, що не помре ніколи, що житиме у віках, — це мій цивільний кодекс” [8, 36].

З десяток років потому ці міркування та сподівання “імператора імператорів” дістали відгук у “концепції просвітного та свідомо активного громадянського суспільства” італійського філософа і правника Антоніо Росміні. У 1836 р. він випускає книгу “Права у громадянському суспільстві”, в якій стверджує: лише та країна може називатися “вільною та щасливою”, в якій як мінімум половину самодіяльного населення складає “свідомо активне політичне громадянство”. А це і є ті політичні громадяни (із “Декларації...” 1789 р.), які “свідомо сплачують податки” і “свідомо беруть участь у політичних виборах”. Згадуваний вище росіянин Ф. Ф. Мартенс (1882 р.) назве цю “свідомо активну та середньобагату половину країни” “середнім класом і базисом оцивілізування суспільства”. Саме на адресу цього середнього класу, а не на “суспільство взагалі”, у тій країні “уряд мусить спрямовувати своє служіння...” [15, 308–309]. Ще через кілька років (40-ві роки) П.-Ж. Прудон подібний уряд назве “нічним сторожем середньозаможного лібертинства, яке тому й є вільним і щасливим, що цілий світовий день працює на себе” [24, 218–219].

Заглибимось у недалеку ретроспекцію... Вже на початку XIX ст. ліберально-юридичні положення згадуваних “Декларації...” та “Кодексу...” заактуалізували, як і в часи Вольтера, проблему соціальної ціни ліберальних прав і свобод людей у контексті невпинного вдосконалювання в різних країнах системи політичного врядування справами громадянського суспільства. Але до вольтерівського “просвітно-правлінського акценту” вже додався цілком новий нюанс: політичні знання та професійну компетентність слід спрямовувати до фундаменту і управлінської науки, і кадрового корпусу системи політичного врядування країнами, народами, суспільствами. Бо ж дедалі яснішою ставала істина: належні імпульси до всезагальної соціально-політичної лібералізації життя мають йти від політико-державної надбудови у напрямку до фундаменту суспільства, а не навпаки. “А це завжди і скрізь — задоволення дороге” (О. де Бальзак).

Дедалі відчутнішою ставала і праксеологічна постановка запитання: А як цього найефективніше спромогтися? Одним з перших відгукнувся

Анрі де Сен-Симон: владу і управління слід не тільки гуманізувати в етичному сенсі, а й гуманітаризувати в науково-кратологічному сенсі. “Я думаю, — писав він у 1802 р., — що всім класам суспільства буде добре при такому устрої: духовна влада в руках учених, світська — в руках власників; влада ж вибирати... вождів — у руках усього народу...” [20, 216]. Подібна лібералізація політичного урядування зробить владу і ефективною, і недорогою для податкоплатників. А тому все це — не “примхи інтелігентів”, а вимоги широких суспільних кіл, — стверджував він 20 років потому у своєму відомому “Катехизисі промисловців”: “... Загальне політичне прагнення величезної більшості суспільства полягає у тому, аби ним управляли якомога дешевше,... якомога м’якше, щоб ним управляли найбільш здібні люди, — притому так, щоб суспільний спокій був би цілком забезпечений... Нація бажає передусім, щоб управління коштувало їй якомога дешевше...” [20, 231].

У 30–50-х роках XIX ст. окрему та помітну сторінку в історію і теорію європейського етнолібералізму вписав француз Жюль Мішле. Дві заслуги за ним досі безперечні:

1) чудовий переклад французькою (1835 і 1843 р.) і врозумливе переосмислення “Нової науки...” Дж. Віко для післянаполеонівської ліберальної Європи першої половини XIX ст. Центральна ідея: не всі народи-етноси — “однаковою мірою” — схильні до соціоліберальних перетворень свого аборигенного способу життя. Одні (класичні приклади Віко: китайці, римляни, англійці) — через “надмірну прив’язаність до свого традиційного консерватизму”, інші — “через свою недосоціалізованість та загальну несхильність до зміни способу життя...” [9]. Галантний француз Мішле прикладів тут не наводить, а суворий англієць А. Дж. Тойнбі сто років потому беззастережно “лінивими розумом” (це слова Дж. Віко) називає турок, росіян, хінді та арабів;

2) ще одне беззаперечне достоїнство Ж. Мішле — власна книга “Народ” (1846 р.), переповнена етноліберальною “ілюстрацією”. Одна з них — цінне спостереження: “апріорну схильність до ліберальної новизни” особливо проявляють “прийшли народи”. Тільки-но опинившись на новій для себе геопоселенській ойкумені, навіть за умов, що одразу ж потрапляють до статусу “небажаних етнічних і національних меншин”, ці “прийшли звідкись народи”, як правило, апріорі налаштовуються на “ліберально-оновленський лад”, особливо ж коли цього в них питають “хазяї обетованої землі” [18, 82–83]. Втім, як на нашу думку, — з обох боків це

відбувається до певної межі: наприклад, до тої пори, доки аборигени не починають ставитися до етноменшинських народів патерналістським “старшим братом”, “покровителем”, “учителем” тощо. Ця патер-фратерська манера спілкувальницького мислення і поведінки росіян у складі багатонародного СРСР і розвалила останнього зсередини. Згадаймо. Московська нігілістика стосовно “здріливого лібералізму прибалтів” наприкінці 80-х років XX ст. спонукала три країни Балтії до швидкого і скандального виходу із “братерської сім’ї СРСР”, а цілісна обструкціоністика на адресу “надто суверенних азійських вузькооких кооператорщиків” здетонувала нескінченну серію етнополітичних конфліктів уже в рамках “незалежної” (від кого?) Росії. Навіть за умов, що, як вважає Ю. В. Петухов, росіяни є “вселенськи чуйним першонародом нашої планети” [21, 10], він, його мисляча еліта не мали б проявляти назовні подібних антилібертинських прагнень по відношенню до інших, нехай і “менших” та “малих” народів...

Перший по-справжньому зразок благопозитивного етнолібералізму продемонстрували угорці Ф. Деак і Й. Йотвюш у 60–70-х роках XIX ст. та австрійці К. Реннер, О. Бауер у 90-х роках XIX ст. — на початку XX ст. Крайні “точки” хронологічного періоду вказують на те, що йдеться про рівно півстоліття існування дуальної Австро-Угорської монархії, — за оцінкою А. Дж. Тойнбі, — “найліберальнішого етнодержавного утворення в історії земних цивілізацій” [29, 308]. За різними підрахунками, Австро-Угорщині були піддані від 70 до 80 різностадійно зрілих народів-етносів. Геніальна простота і “зручність” теоретичних конструкцій зазначених видатних поліетнологів полягає в тому, що досліджувану нами концепцію вони базували на своєрідному квадраті “ліберальних орієнтирів”: (1) плюралістичний етнодержавний устрій країни — (2) гуманістичне право — (3) ліберальна державна етнополітика — (4) багатокладна ринкова економіка.

Проективні — горизонтальні, вертикальні та діагональні — спряжиння та кореляції вказаними вченими і практичними політиками “орієнтирних точок” наведеного квадрата спочатку спроектувало ідеальні моделі, потім “видало назовні”, меншою мірою, три всесвітньої значущості політолого-етнологічні “продукти”. *Перший* етноліберальний позитив: зразкова — у теоретичному сенсі і ліберальніша за суттю — *ліберально-гуманна концепція державної етнополітики у багатонародній країні* (нехай, і тимчасовій, і штучно скроєній).



Центральна позиція концепції: політична система “зверху” і соціальна система “знизу”, точніше: координовані зусилля інститутів обох систем усіх суцільних у країні народів-етносів всебічно стимулюють до саморозвитку на ліберально-самодіяльніцьких засадах, і в “ланцюг самовідповідальнісних дій на перспективу” вивільнюється творча енергія всіх “місцевих людей”, — свої мови і культури, свої партії та організації, свої ресурси і продуктивні сили [1, 61–62].

*Другий* етноліберальний позитив: універсального значення — у теоретико-правовому сенсі та ліберальний за змістом — “Закон про рівноправ’я національностей” (1868 р.), у проекті підготовлений у 1867–1868 рр. Ф. Деаком (ученим-етнологом, творцем Угорської ліберальної партії, міністром і віце-прем’єром австро-угорського уряду) та Й. Йотвюшем (політологом і правником, посадовцем-суддею, письменником і університетським професором) [31, т. 6, 30–53]. У модифікованих варіантах існує та діє й досі як в Угорщині, так і в Австрії. Основні політолого-етнологічні новації документа: а) усі суцільні в країні етнолюдиності апріорі — без винятків і застережень — визнаються абсолютно рівноправними і політиконаділеними громадянськими свободами; б) вперше у світі етнолюдиності країни поділено на чотири групи (“державствуючі”, пізніше — “титульні”; “етнічні меншини”; “національні меншини” та “етнічні групи”); в) відточена у політико-юридичному сенсі повага до “власно-етнічної атрибутики буття етноісторичних спільнот” (мова, культура, традиції, звичаї, менталітет, етика, специфіка партійно-політичної самоорганізації тощо); г) критерійно засадоване право різнорівневих етнолюдиностей на облаштування “у місцях компактного проживання” усемислимих форм автономій (державно-політичних, адміністративних, етноісторичних, територіальних та ін.), а для дисперсно розташованих — право етноперсональної автономії; д) застосування норм куріального та квотового галузей права до “ризикових етнолюдицьких груп” тощо [33, 301–303].

*Третій* та ледь не найістотніший позитив — *генезування політолого-етнологічних засад теорії політичної нації*. З рядків кількох афористичних висловлювань (джерела яких наведено вище) відверто лунає найсучасніший етнополітичний лібералізм. Адже ж політична нація у багатонародній країні (1) “створюється свідомо активними та добірними громадянами Вітчизни, до якої б національності вони не належали” (Ф. Деак); (2) вона “єдинокраїнова, але складається з регіо-

нально-міжетнічних утворень” (Й. Йотвюш); (3) вона “поліетнічна, полілінгвістична та мультикультурна” (К. Реннер); (4) зрештою, це “політико-якісний, а не кількісно-демографічний феномен” (О. Бауер). Останні дві видатні постаті (які жили і діяли відповідно до 1938 і 1950 р.) слугують “містком транзиції” до наступної ризику теоретичного змужніння досліджуваної концепції.

4. *Четверта* стадія етноліберальної концепції — найкоротша і припадає на період між двома світовими війнами. Політолого-етнологічною серцевиною проблеми стають *відносини між титульними націями і етнонацменшинами* в основних капіталістичних європейських країнах. Сама ж проблема отримала акценту на практичну реалізацію електоральних і культурно-релігійних прав етноменшинських народів (яких у той період називали — і понині виключно в Європі називають — “національними меншинами”).

На тлі “всезагальної демократизації політичного життя усіх верств етнонародних низів” в СРСР (А. В. Луначарський) навіть у середовищі фашистуючих державців з’являються “ліберальні етнодержавники”. Дехто з них, зазначав Леонард Хобхаус, визнавав необхідність надання прав меншинам не для політичного самовизначення, а лише “для забезпечення культурної рівноправності”. Він також вважав, що існує багато шляхів задоволення законних вимог національних меншин, однак “безперечно, що це не досягається лише наданням рівних прав голосу. Національна меншина не просто хоче одержати такі самі права, як інші групи, вона *хоче мати право на свій власний спосіб життя*” [34, 115].

Одним із виявів цього ліберального підходу стала “система захисту меншин”, що була створена під егідою Ліги Націй для різних європейських національних меншин і забезпечувала як універсальні індивідуальні права, так і певні, орієнтовані суто на якусь етногрупу, права — права стосовно освіти, місцевого самоврядування й мови. Сталося так, що це питання наприкінці 30-х років було теоретично засадовано на достатньо професійному для того часу рівні, але Друга світова війна “вилучила” його із “документаційного портфеля” Ліги Націй і “передала” ООН.

5. Таким — екстремно-історіологічним — чином і досліджувана нами етноліберальна концепція “передавалася у спадок” Організації Об’єднаних Націй. Об’єктивно настала остання, *п’ята стадія* теоретичного “дооформлення” і реалізації нашої концепції. ООНівську міжнародну інституцію було створено лише в 1945 р., а до цього пи-

тання “руки дійшли” аж наприкінці 1948 р., та із суттєвими купюрами і редакціями було включено до контекстів “Загальної Декларації прав людини”.

У ній, окрім того, що поняття “політичний громадянин” взагалі відсутнє (що є солідним кроком назад порівняно із французькою “Декларацією...” 1789 р.), питання про права національних чи будь-яких інших меншин у прямій постановці взагалі не виокремлюється. Пропозиції щодо включення положення про меншини до тексту Декларації не були прийняті. Парадокс полягає в тому, що прийняття цього міжнародного акта було значною мірою зумовлено необхідністю забезпечити передусім *права осіб, які належать до національних меншин*, проте саме їх права і не знайшли безпосереднього відбиття в цьому історичному документі. Про права меншин у Декларації взагалі не згадується. Напевно, розробники її проекту дотримувалися тієї точки зору, що забезпечення прав окремої людини начебто має “автоматично” гарантувати права національно-етнічних меншин.

У теоретичному ж сенсі питання доходимо висновку: співвідношення прав окремої особи з колективними правами (і передусім правами національних меншин) не є і не може бути таким однолінійним і спрощеним. *Права етносоціальних спільнот*, безперечно, складають окрему групу прав, і їх співвідношення з правами людини є дуже складним. У контексті нашої ліберальної концепції мали б підкреслити: дотримання прав індивіда як окремої особи може бути досягнуто лише за умови одночасного забезпечення її основних соціально-політичних і культурних прав, інтересів, потреб і вподобань.

Історично склалося так, що на планеті проживає понад чотири тисячі народів-етносів, а країн (членів ООН) — всього майже двісті. Отже, усі країни, як правило, є багатонародними, і в них далеко не всі національно-етнічні спільноти мають свої держави чи автономні утворення, багато з них фактично становлять меншу частину населення відповідних країн, а тому юридично визнаються у статусі “національних меншин”. У ст. 2 “Загальної декларації прав людини” ООН зазначається: “Кожній людині належать усі права і всі свободи, проголошені цією Декларацією, незалежно від раси, кольору шкіри, статі, мови, релігії, політичних або інших переконань, національного, соціального чи станового походження, майнового або іншого стану” [23, 32]. Подібні ж положення містяться і в конституціях багатьох країн. Проте для вирішення проблем, пов’язаних з *особливос-*

*тями політичного співіснування корінних (або титульних) націй і національних меншин*, виявилось недостатнім простого закріплення принцип рівноправності, незалежно від будь-яких чинників, у “Загальній декларації прав людини”, у конституціях і поточному законодавстві окремих країн. На жаль, історія свідчить і про те, що на подібних “різночитаннях” проявляються антиліберальні намагання обмежити розвиток національних меншин, а інколи навіть спроби їх насильницької асиміляції. Повертаючись до *співвідношення прав окремої етнічної особи і прав етнонаціональних спільнот*, можна дійти висновку: у більшості випадків виявляється об’єктивна неможливість забезпечити права окремої людини, якщо національно-етнічна спільнота, до якої особа належить, перебуває у пригнобленому стані, зазнає дискримінації, утисків і поневір’янь.

Однак у суто політолого-етнологічному сенсі без перебільшення можна сказати, що “Загальна декларація прав людини” відкрила якісно нову сторінку в політичній історії людства. Вона узагальнила й закріпила найважливіші права людини. І хоча в ній не знайшли безпосереднього відбиття права етнонаціональних меншин, її внутрішня демократична спрямованість, основоположні засади сприяли створенню атмосфери поваги до цих меншин, толерантності у взаєминах представників різних національностей і (що є найважливішим) усвідомленню світовою спільнотою необхідності визнання окремих прав етнонаціональних меншин і практичної розробки їх правових моделей.

Декларація стала фундаментом і головним орієнтиром для розробки багатьох міжнародно-правових документів, які прямо чи опосередковано стосуються правового статусу національних меншин. Наприклад, у ст. 27 “Міжнародного пакту про громадянські та політичні права” зазначається, що “в тих країнах, де існують етнічні, релігійні та мовні меншини, особам, які належать до таких меншин, не може бути відмовлено у праві спільно з іншими членами тієї ж групи користуватися своєю культурою, сповідувати свою релігію й виконувати її обряди, а також користуватися рідною мовою” [23, 46]. Серед широкого загалу на територіях пострадянського простору побутує думка про начебто принизливий характер самої назви “національна меншина”. Але міжнародне співтовариство неодноразово зверталося до цього поняття, постійно поглиблюючи його зміст і покладаючи на держави щоразу більший обсяг обов’язків, які вони мають здійснювати сто-

совно національних меншин. У 1990 р. в Копенгагені відбулася чергова нарада “Конференції з людського виміру”, учасники якої погодилися, що “питання, які стосуються національних меншин, можуть бути належним чином вирішені лише в демократичних політичних рамках, що ґрунтуються на верховенстві закону в умовах функціонування незалежної судової влади” і що “повага осіб, які належать до національних меншин як частини загальноєвропейських прав людини, є істотним чинником миру, справедливості, стабільності й демократії в державах-учасниках” [23, 235–236]. Було визнано зобов’язання держав здійснювати заходи щодо захисту національних меншин, проводити консультації з їхніми організаціями й асоціаціями і приймати закони, необхідні для забезпечення захисту від будь-яких дій, що підбурюють до насилля й дискримінації на національному, расовому, етнорелігійному чи релігійному ґрунті.

До питання про ліберальні права національних меншин неодноразово зверталися й окремі країни і міжнародні організації. Комплекс етноліберальних ідей політико-правового змісту міцно злокалізувався на європейському континенті. Рада Європи також приділяє значну увагу проблемам забезпечення прав національних меншин. У “Віденській декларації” від 9 жовтня 1993 р. члени Ради Європи визнали, що головним для демократичної стабільності й безпеки нашого континенту є захист національних меншин. На Віденській “Конференції на найвищому рівні” глави держав та урядів країн — членів Ради Європи вирішили “підписатися під політичними і юридичними зобов’язаннями щодо захисту національних меншин у Європі і надати Комітетові Міністрів (ЄС) повноваження на розробку відповідних документів” [23, 129].

Сьогодні ці питання досить актуальні для етнічно неоднорідної України, та ще й в умовах нестабільної в ній політичної ситуації. Суто ж з теоретичного боку, у цьому закладено дві основоположні вимоги, які, на нашу думку, лежать в основі ліберального підходу до справи захисту прав меншини: 1) що індивідуальна свобода етнічної людини певним чином пов’язана з її належністю до своєї етнорелігійної групи; 2) права, орієнтовані на певну соціальну групу, можуть сприяти забезпеченню рівності між “меншістю” та “більшістю” у складі більш крупної спільноти, наприклад поліетнічної країни. Таким чином, на наших очах народжується (назвемо його умовно) *напівліберальний парадокс*: політолого-етнологіч-

на дилема “права етнічної особи — права етнічної меншини в багатонародній країні”, з точки зору теоретико-логічної, розв’язується легко і позитивістськи, а з точки зору практико-політичної, заходить... у праксеологічний глухий кут. Виявляється, що *істина-сутність* питання захована набагато глибше тої ризики, до якої *ліберально-теоретичний розум* здатний “докопатись”. Приблизно так, як у поета І. М. Губермана: “Дорога к истине заказана не понимающим того, что суть не просто глубже разума, но пребывает вне возможностей его” [10, 127].

Над цим парадоксом ще всередині ХІХ ст. замислювався Дж. С. Мілль — “титан серед лібералів усіх народів і епох” (Й. Мандельштам). Швидше за все, саме тому він вважав, що у багатонародній країні вільні соціальні й політичні інститути “майже неможливі”. Чому? “Серед людей, позбавлених спільності поглядів та інтересів, особливо якщо вони читають і розмовляють різними мовами, не може існувати єдина громадська думка, необхідна для створення представницьких інститутів... [Це] загалом є необхідною умовою існування вільних інститутів, щоб межі урядів здебільше збігалися з межами територій національних груп” [17, 89].

На цьому “поліфонічному тлі” зрозумілі вагання, сумніви і марні пошуки авторів “Загальної декларації прав людини” 1948 р. і згадуваних сучасних — 90-х років — міжнародних (переважно європейських інституцій) документів: сформульовану вище політолого-етнологічну дилему вирішено лише у позитивістськи-констатаційному сенсі, — мовляв, “так, вона реальна, і над нею слід думати і думати...”. Та ось вона постала і перед “помаранчевим” політикумом України, і “мільйон терзань” зник! “Ми, українці, є різними, — констатував В. А. Ющенко у Конгресі США 6 квітня 2005 р. — Ми розмовляємо різними мовами, сповідуємо різні релігії, маємо різні політичні погляди. Але ми визнаємо право кожного бути самим собою. У цьому — наша єдність і наша сила!” [30]. З огляду на це відсторонено віруючим залишається установка Писання: Блажен, хто вірує... А усім іншим, зокрема теоретичним і практичним працівникам політолого-етнологічної ниви, — з огляду на її “недорозорюваність”, — залишається тільки прагматична установка класика: “А нам — своє робити!..” Адже дійовий політико-етнічний лібералізм і пасивно-посибілістична “розслабленість” за принципом “laissez faire — laissez passer” не сумісні!



## Література

1. Бауэр Отто. Национальный вопрос и социал-демократия: Пер. с нем. — М., 1999.
2. Варзар І. Історіологізм політолого-етнологічного мислення // Мала енциклопедія етнодержавознавства / Відп. ред. Ю. І. Римаренко. — К., 1996. — С. 516–517.
3. Варзар І. М. Політична етнологія як наука: історіологія, теорія, методологія, праксеологія. — К., 1994.
4. Варзар І. М. Державно-політичні погляди Дімітріе Кантеміра // Юрид. енцикл.: У 6 т. / Гол. ред. Ю. Шемшученко. — К., 2001. — Т. 3. — С. 35.
5. Вико Джамбаттиста. Основания новой науки об общей природе наций: Пер. с итал. — М.; К., 1994.
6. Вольтер. Философские повести: Пер. с франц. — М., 1985.
7. Вольтер, Франсуа Мари Аруэ. Философские произведения: Пер. с франц. — М., 2005.
8. Гражданское и торговое право капиталистических государств: Учебник / Отв. ред. Е. А. Васильев. — М., 1993.
9. Губер А. От переводчика // Вико Джамбаттиста. Основания новой науки об общей природе наций: Пер. с итал. — М.; К., 1994. — С. 527.
10. Губерман И. Гарики предпоследние. — Екатеринбург, 2003.
11. Ермуратский В. Н. Общественно-политические взгляды Д. Кантемира. — Кишинев, 1956.
12. Звернення Президента України до Верховної Ради України // Уряд. кур'єр. — 2006. — 10 лют.
13. История XIX века / Под ред. Лависа и Рамбо: В 8 т. — М.; Л., 1938. — Т. 1.
14. История философии в СССР / Под ред. Т. Ойзермана: В 3 т. — М., 1968. — Т. 1.
15. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях. — Л.; К., 2003.
16. Мартенс Ф. Ф. Международное право цивилизованных народов: В 2 т. — СПб., 1882. — Т. 1.
17. Милль Дж. С. О свободе: Пер. с англ. — СПб., 1991.
18. Мишле Ж. Народ: Пер. с франц. — М., 1965.
19. Монтескье Ш. Избранные произведения: Пер. с франц. — М., 1955.
20. Мор Томас. Утопия // Утопический социализм: Хрестоматия / Под общ. ред. А. И. Володина. — М., 1982.
21. Петухов Ю. Д. Суперэтнос русов: от мутантов к богочеловеку. — М., 2007.
22. Плеханов Г. В. Сочинения: В 20 т. / Отв. ред. Д. Рязанов. — М.; Л., 1925. — Т. 21.
23. Права людини в Україні: Інформ.-аналіт. бюл. — Вип. 21: Права меншин / За ред. М. Шульги. — К., 1998.
24. Прудон П.-Ж. Что такое собственность, Или исследование о принципе права и власти: Пер. с франц. — М., 1919.
25. Рассел Б. Практика и теория большевизма: Пер. с англ. — М., 1991.
26. Розвиток політико-правової думки в Україні XVI — першої половини XVIII ст. // Історія філософії України: Хрестоматія / Упоряд. М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин. — К., 1993.
27. Субтельний О. Україна. Історія: Пер. з англ. — К., 1991.
28. Тимошенко В. І. Монтеск'є // Юрид. енцикл.: У 6 т. / Гол. ред. Ю. С. Шемшученко. — К., 2001. — Т. 3. — С. 768.
29. Тойнби А. Дж. Постижение истории: Пер. с англ. — М., 1991.
30. Україна — США: час реальних кроків назустріч. Виступ Президента України Віктора Ющенка на об'єднаному засіданні палат Конгресу США 6 квітня 2005 року // Уряд. кур'єр. — 2005. — 8 квіт.
31. Українська політична нація: генеза, стан, перспективи / За ред. В. С. Крисаченка. — К., 2003.
32. Шміт Е. Макіавеллі // Класики політичної думки від Платона до Макса Вебера: Пер. з нім. — К., 2002.
33. Ideologia generației romane de la 1848 din Transilvania. — București, 1968.
34. Hubbous L. T. Social Evolution and Political Theory. — N. Y., 1966.

*Концепция этноменьшинского либерализма — как совокупности идей о социально-политических правах и свободах этнолюидских меньшинств в составе многонациональных стран — выводится из контекстов теоретических доктрин большой группы мыслителей от начала XVI в. и до украинских этнолиберальных концептов суверенизационной эпохи рубежа XX и XXI в. Сама ж концепция — как теоретический феномен — зиждется на триаде “либеральных сенсibiliй” Дж. С. Милля — Б. Рассела: “свободная человеческая личность” — “плюралистический многонациональный социум” — “либерально обустроенные этнолюидские меньшинства”. Мера праксеологизации данной концепции в многонациональном социуме является показателем меры его демократической самообустроенности.*

*The conception of ethnominor's liberalism — as the unity of ideas about socially-political rights and freedoms of ethnohuman minorities in the structure of multipeople countries — is concluded from theoretical doctrines' contexts of the big group of thinkers from the beginning of XVI century and till the Ukrainian ethno liberal conceptions of the independent times on the boundary of XX and XXI centuries. The conception itself — as theoretical phenomenon — is based on three ideas of J. S. Mill — B. Rassel's “liberal sensibilities”: “free human being” — “plural multipeople society” — “liberally fixed ethnohuman minorities”. The measure of investigating of this conception in the multipeople society expresses the stage of its democratic regime.*

Надійшла 12 червня 2007 р.