

Сьогодні у суспільному житті, коли головним завданням є ралізація імперативу виживання людства, проблеми соціальної трансформації, тоталітаризму, людських цінностей, культури, етики, моралі, спілкування та його екзистенційної ралізації виходять на перший план у процесі пошуку смислів життя людини. До цих проблем у сучасній соціально-економічній літературі існують різні підходи. Христос Яннарас, відомий у світі грецький філософ і богослов, видатний мислитель сучасності, написав книгу "Свобода етосу"¹, у якій представив своє бачення фундаментальних етичних проблем з позицій органічного синтезу православно-патристичної традиції із здобутками філософії екзистенціалізму. У ній розкривається сутність моральності людини, її етосу, як способ усвідомлення і переживання екзистенційного факту свободи, що є універсальною основою життя. Людська духовність – саме та сфера, де людина залишається віч на віч з собою, осмислює свої прагнення, бажання любові, намагання побудувати досконале суспільство та розкрити красу цього світу.

Ми представляємо читачам журналу розділ з цієї книги Х. Яннараса, ознайомлення з яким допоможе ще раз звернутися до роздумів над вказаними вище проблемами, а також ще раз переосмислити питання економічного, соціального і духовного, ролі інститутів і раціональності у людському житті, оцінити наслідки "авторитету догми". Таке переосмислення необхідне з точки зору оновлення методології економічної науки в період переходу до вироблення нової картини реальності під час формування постнекласичного знання.

Г.В. Задорожний, головний редактор журналу

ІСТОРИЧНИЙ І СОЦІАЛЬНИЙ ВИМІРИ ЕТОСУ ЦЕРКВИ

ХРИСТОС ЯННАРАС, грецький філософ і богослов, видатний мислитель сучасності

1. Проблема "ефективності" моралі

Ми намагаємося показати онтологічний зміст етосу Церкви, її моралі, увиразнити її безпосередню спрямованість до спасіння від пристрастей, тління і смерті, а не до ілюзій і конвенційних прожектів "удосконалення" суспільного життя. Але такий вихід за межі суспільної доцільності чи корисності, заперечення зв'язку моралі з удосконаленням об'єктивних умов людського життя породжує закономірне запитання: чи не перетворюється етика Православної Церкви, врешті-решт, на абстрактний ідеалізм чи містицизм, на суб'єктивний досвід, що ніяк не пов'язаний із безпосередньою реальністю життя, з його суспільною та історичною дійсністю? І чи не існує загроза того, що свобода від будь-якого індивідуального, об'єктивного приречення, тобто той спосіб, в який особистість стверджується в евхаристійній спільноті, віддаленість від будь-якої теорії цінностей і обов'язків, перетвориться на безглузду гонитву за примарними цілями, що залишають без відповіді конкретні запити людських взаємин, тих взаємин, що визначають і уможливають саме життя?

Це питання постає з особливою гостротою саме сьогодні, коли потужні суспільні рухи у підтримку прав людини, за вдосконалення умов життя досягли, здається, в останні десятиліття набагато більше реальних результатів, ніж християнська етика впродовж

¹ Яннарас Х.Ч. Свобода етосу / Пер. з англ. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2003.

двадцяти століть. Чим тоді є християнська етика, якщо вона нездатна змінити й переобразити історичну реальність? Яке значення має етос евхаристійної спільноти, етос особистості, у світі індивідів, що потерпають від насильства та несправедливості, у світі, де домінують безособові владні структури, у світі, який руйнується у неблаганній круговерті економічних і воєнних "циклів", який нездатен, навіть, загоїти відкриті рани неприхованої агресії, голоду і недуг? Здається, існує надзвичайно гостра моральна дилема між церковним есхатологічним баченням екзистенційних цілей і безпосередністю суспільної, а надто політичної, діяльності. Чи не є незмірно "моральнішим" брати активну участь у суспільних та політичних рухах, що тією чи іншою мірою докладають конкретних зусиль для вдосконалення об'єктивних умов життя та його полегшення для людини? А самовіддана й жертвна боротьба проти соціальної несправедливості, проти віджилих олігархічних структур, з їхніми шкурними інтересами, - чи не є вона значно "моральніша" за участь у містичному досвіді "спілкування святих"?

Усі ці питання, безперечно, протиставляють мораль, яку несе Церква, безпосереднім потребам суспільства, що прагне рівного доступу до життєвих благ. Отож варто з'ясувати, чи є ця опозиція справжньою, або ж надуманою. За висунутими питаннями стоїть конкретна і практична проблема відмежування істини від утопії, реальних можливостей від романтичних ілюзій. І з точки зору *common sense* самі питання є цілком слухними. Та всі вони, однак, спираються на дві передумови, що вважаються самоочевидними, хоча, насправді, не є такими. Одна із цих передумов передбачає, що організовані зусилля індивідів, спрямовані на боротьбу проти інших індивідів чи структур, які уособлюють соціальну несправедливість, справді можуть увінчатися успіхом і запровадити правильний устрій суспільного життя в його цтності. Іншою передумовою є переконання, що правильний устрій суспільного життя може бути забезпечений завдяки об'єктивному, цілком раціональному, контролю за виконанням прав та обов'язків індивідів і діяльному політичному впровадженню такого контролю.

Західноєвропейська культура, що тепер набуває всесвітнього поширення, виходить майже виключно з цих двох передумов. Саме з них зростає мораль західної людини, етика індивідуальної поведінки та суспільно-політичної діяльності, етика "вдосконалення" як характеру індивіда, так і організаційної структури суспільства в цілому¹. Але яке відношення має ця мораль до істини та етосу Церкви? Чи можливо для церков, що належать православної апостольській та патристичній традиції, дійти згоди з такою мораллю, яка передбачає діаметрально протилежне щодо їхньої власної істини і життя розуміння людини, світу та історії? У середовищі екуменічного руху ми часто чуємо закид на адресу православ'я, яке, буцімто, не має соціальної етики, придатної до ефективного впровадження. Але може цей закид означав лише те, що православ'я нездатне упокоритися тому тлумаченню моралі, яке є самоочевидним і обов'язковим для західного способу життя? І якщо цей спосіб життя сприймається сьогодні як *fait accompli* всесвітніх перспектив, чи не пояснюється нездатність православ'я погодитися з ним його історичною недолугістю чи навіть відсутністю богословського сумління?

2. Моральна неадекватність індивідуальних чеснот

Але чому, зрештою, ми з такою впевненістю стверджуємо, що моральна свідомість сучасної людини діаметрально протилежна православному поглядові на людину, світ та історію? Адже ж здається, що сьогодні етика суспільно-політичної спроможності й удосконалення структур суспільного життя забезпечує людині можливість реалізувати свою "соціальну" природу і виправдати своє існування, зробивши його часткою "публічних справ". Суспільно-політичні вимоги зовсім не обов'язково обмежуються безпосередньою утилітарністю і не мають на меті вдоволення запитів окремих груп чи класів. Можна сказати, що внутрішня мотивація боротьби сучасної людини за здійснення своїх вимог є майже метафізичною: свідомо чи несвідомо, вона співвідноситься з образом Царства справедливості, в якому певним чином віддзеркалено колективний архетип втраченого раю.

Навіть не беручи до уваги цю екзистенційну виправданість суспільно-політичної етики сучасної західної людини, неможливо заперечити її конкретні історичні здобутки. Декларації прав людини та масові акції щодо їх впровадження, прогресивні політичні рухи та їхні зусилля, спрямовані на забезпечення незалежності влади від інтересів економічної олігархії, профспілковий рух і організована боротьба за права незахищених робітників - усі ці форми "моральної" мобілізації нездатні перетворити світ на рай, але вони дозволили, насамперед західним суспільствам, досягти значного вдосконалення об'єктивних умов людського життя, певного обмеження сваволі владних структур і справедливішого розподілу життєвих благ.

Масштаби цих досягнень у західних суспільствах набагато перевершили сподівання європейців XIX ст. Справді, такого не могли собі уявити навіть найоптимістичніші з провидців. І все це досягнення суспільно-політичної моральності, що намагається, як правило, бути цілком сторонньою щодо християнської етики, але насправді суперечить їй - принаймні з точки зору західного розуміння останньої². Бути християнином, в очах пересічної західної людини, - означає зводити конкретні проблеми суспільного добробуту та історичного прогресу до абстрактної "трансценденції" або протиставляти їм пасивність індивідуальної доброчинності, яка, хоч і є раціонально виправданою, ніколи не може бути достатньою, аби вплинути на історію в цілому³. З огляду сучасної західної людини, істина Церкви не є більше тим ученням, що здатне переобразити світ; вона сприймається лише як його інтерпретація. Істина Церкви вже не є істиною, спроможною здійснювати життєдайний вплив на розвиток суспільства, надавати смислу і мети історії та стосункам людини з матеріальною дійсністю. Внаслідок зневаги до християнства, яку спостерігаємо на Заході, істина Церкви постала "ідеологією занепаду", заспокійливим моралізмом, нездатним звільнити людину від різних форм відчуження, спричиненого роз'єднаністю сучасного суспільства, в основі якого лежить жалюгідний утилітаризм, що прикривається гаслами "вдосконалення" індивідуального характеру.

Сьогодні, щоправда, західне християнство часто виглядає таким, що втратило моральну адекватність. І саме цим, як було переконливо доведено⁴, пояснюється явна криза, історичний занепад, що спричиняє відчайдушні спроби певної частини християн підлаштуватися під стандарти й вимоги етики іррелігійних європейців. Ідеться, перш за все, про так звану "політичну теологію", синтетичний неолевітизм, що не є ані політикою, ані теологією, що, здається, несе на собі весь тягар історичного комплексу меншовартості, властивого західному християнству, і слугує його психологічною компенсацією. Він шукає корені революційних суспільно-політичних рухів у Біблії, перетворюючи її на трактат з політичної етики чи теорії революції, мета якої - рай безкласового суспільства. Отож не дивно, що бути християнином - сьогодні означає брати активну участь у реальній боротьбі проти соціальної несправедливості та політичного насильства. Відтак, багатолюдні політичні мітинги постають актами "богослужіння", революційні гасла - віровченням, а єдність у політичних діях - новою формою церковного спілкування⁵.

Та виникає цілком природне запитання: чи не достатньо просто бути політичним діячем або революціонером? Навіщо бути ще й християнином? Відповідь на це прояснює психологічну мотивацію такого явища, як "політична теологія".

3. Тоталітарний вимір об'єктивної етики

"Політична теологія", здається, засвоїла два постулати, що без жодних сумнівів визнаються всіма суспільно-політичними рухами Заходу. Один із них - теза про те, що спосіб вирішення соціальних проблем можна визначити об'єктивно, у термінах конкретних пропозицій, схем і вимог. Другий - це теза про можливість діяльного політичного здійснення цих рішень. Точка зору чи підхід, що лежить в основі цих двох постулатів, зводиться до вимоги об'єктивності: рішення мають бути визначені і здійснені об'єктивно. Об'єктивність, у свою чергу, означає зневагу щодо суб'єктивного фактора в його особистісному вимірі; вона вимагає створення теорії, що пропонує рішення, і політики, що впроваджує їх, залишаючи

осторожність прагнення і спроможність тих конкретних осіб, котрі втілюють ці рішення у життя. Політичні теорії й відповідні політичні дії, що з них випливають, стають важливішими за конкретних людей, яким вони прагнуть допомогти і життя яких бажають "удосконалити". Інтелектуальні форми цих рішень, відповідні організаційні структури й етика, покірливості ідеологічній "лінії" поневолюють індивідів, роблячи їх подібними один до одного. Те ж саме відбувається й на рівні думок і суджень, на рівні різноманітних підходів до вирішення життєвих проблем. Теоретично - більшість, безликий і міфічний "народ", а на практиці - мізерна купка людей приймає і здійснює рішення, що мають "врятувати" кожного, незалежно від того, хоче він цього, чи ні.

Тоталітаризм - ось слово, яким можна адекватно виразити значення і зміст чи, принаймні, крайні наслідки тієї "об'єктивності", яка сприймається як самоочевидна передумова "морального" аспекту суспільно-політичних систем Заходу. Тоталітаризм не є лише характеристикою певних політичних режимів, партій чи організацій, що демонструють його більш чи менш явно. Він не є феноменом, пов'язаним виключно з розвитком західної цивілізації. Тоталітаризм - органічний симптом, продукт цивілізації як такої, її сутнісна характеристика. Об'єктивація істини, ототожнення її з конкретною функцією логічного мислення, ба навіть математичним відношенням, функцією, що розподіляє знання на умовні "галузі", роблячи його загальнодоступним і зручним у використанні, - ось та основа, на якій збудоване історичне і культурне життя Заходу.

"Об'єктивна" істина передбачає "раціональність" єдино можливим способом тлумачення і врядування природної та історичної реальності. Відтак, істина не є більше чимось, що досягається завдяки зусиллям і досвіду особистості, вона постає завершеною, закритою "системою" концептів та інтелектуальних операцій, за допомогою яких здійснюється однозначна і авторитетна інтерпретація історичної та природної реальності, висловлена мовою "аксіом", "принципів" і "законів" "наукового" позитивізму. Така істина постає зручним засобом, інструментом, за допомогою якого людина підпорядковує світ та історію раціональним потребам і бажанням. Ті, хто володіє "об'єктивною" істиною, разом з усіма законами, "принципами" и "аксіомами" "наукового" позитивізму, ті, кого наділено владою увиразнювати й тлумачити істину, і є людьми, що визначають "об'єктивні" потреби та прагнення всього суспільства, здійсненню яких і повинна служити істина.

Відколи істина стає "об'єктивною", її виразники та інтерпретатори, бюрократичні структури, що забезпечують її "об'єктивне" впровадження, набувають "безгрішності"⁷. Це робить виправданим навіть насильницьке приборкання людей, що не погоджуються з авторитетом догми. Інститут святої інквізиції і тортури, як метод допитів та "випробовування" еретиків, концентраційні табори, психіатричні лікарні для "виправлення" дисидентів, вихолощування розуму "лініями партії, плаский трейд-юніонізм і організована система масового "промивання мозгів" – усе це наслідки, що з необхідністю випливають із "застосування" раціоналізму до релігії, політики чи будь-якої іншої "святої" мети, із самого прагнення об'єктивації істини. Саме західна християнська теологія вперше висунула ідею "об'єктивності" істини⁸, отже, без згадки про Тому Аквінського і Кальвіна неможливо зрозуміти ту тоталітарну манеру, яка притаманна навіть сучасній рекламі: ми ще й досі не усвідомлюємо того, що підвалиною культурного та історичного життя Заходу є об'єктивне доведення й нав'язування ідеї "корисності" - Бога, чи капіталу, чи пролетаріату, чи революції.

Об'єктивна і дієва соціальна етика західного світу, здається, дедалі більше відходить від тієї мети, до якої вона була спрямована, - *єдності суспільства*, спільної життєдіяльності. Єдність суспільства, ті особисті взаємини, що створюються спільністю життя, неможливі, коли істина сприймається як об'єктивна даність, коли вона не набуває виразного особистісного забарвлення, що уможливує свободу і неповторність людини, а, водночас, і людської спільноти. Там, де права і обов'язки індивідів врегульовуються раціонально, "суспільства" не існує, попри все розмаїття "соціальних" систем. Так само поступово втрачається поняття міста, *поліса*, навіть незважаючи на те, що люди стають дедалі політизованішими. Наше спільне життя зведене до співіснування анонімних індивідів, які

живуть паралельно і без контакту; і всі ці індивіди - в'язні, розкидані по клітках, що створені сучасним, "ефективним" будівництвом, масово мобілізовані у партії чи класи, що плекають права індивідів на добробут (точніше, тотальну самотність). Усе це "одномірні люди, чий думки та судження сформовані мас-медіа, пропагандою споживацтва чи партійності. Усі аспекти життя знеособлених мас - сфери споживання, освіти, ідеологічного тиску - регулюються раціональними засобами, а технократи, втілюючи у життя здобутки кібернетики чи якоїсь іншої "прикладної" науки, роблять це регулювання ще досконалішим, ефективнішим, як то кажуть.

Треба бути вельми короткозорим, аби не помітити, що потреба в раціоналізованому й "ефективному" регулюванні, котра є головною засадою західної соціальної етики, так чи інакше віддає управління суспільним життям, власне всю політичну сферу, в руки технократів. Це люди, що мають спеціальні знання, необхідні для регулювання, насамперед, високорозвинених і складних економічних механізмів, балансу озброєнь, здійснення контролю й керівництва збройними силами. Зрозуміло, що зберігаючи деперсоналізовані, "ефективні" структури управління, технократична бюрократія не забуває про те, що "маси" потребують ідеалів; на цей випадок у неї припасені романтичні гасла дотехнологічної доби, таю як "демократія", "парламентаризм", "свобода думки і слова" і таке інше. Або ж, навпаки, вона вдається до аналогічних, але новіших, ідеалістичних винаходів, таких як "антиімперіалізм", "новий економічний лад", "мир в усьому світі", чи "влада народу". І маси дають вихід своїм емоціям, аплодуючи тим, хто виголошує ці гасла, перетворюючи їх на легенди - або ж навпаки, вимагають ще яскравішого шоу демократії і "свобод", отруєні утопією політичної активності, "безпосередньою спроможністю людини власними руками творити свою історичну долю і майбутнє", утопією, що, знов-таки уможливлена саме раціоналізованим регулюванням. Вони поважають і, навіть, шановують справжній героїзм і самозречення, виявлені у певних політичних звершеннях, але, водночас, потерпають від трагічного безглуздя: до речі людина, відчужена і відірвана від сутнісних моментів своєї екзистенційної істини, навіть не усвідомлює цього відчуження, виявляючись однозначно "антиметафізичною", й опиняючись у полоні дитячих міфів і середньовічних сподівань. Сьогодні політика є справжнім опіум, що затьмарює свідомість мас, а надто інтелектуальних мас, відвертаючи їх від метафізики.

4. Візії "всезагального щастя" та їхня ціна

Як ми вже зазначали, західна суспільно-політична "ефективність" значно перевищила сподівання європейців XIX ст. Але вони не могли навіть уявити собі ціну, яку доведеться сплатити за ці досягнення. Досить лише нагадати той факт, що в країнах, де ідеали західної соціальної етики - матеріальний комфорт для всіх і справедливий розподіл матеріальних благ - було реалізовано доволі повною мірою, люди ще й досі об'єднуються у найрадикальніші суспільно-політичні рухи, пов'язуючи основні життєві вимоги з якістю людського життя, прагнучи врятувати людину від механістичного, структурованого "щастя" споживацтва.

Дві системи-суперники, що конкурують між собою за втілення образу "всезагального щастя" - капіталізм і соціалізм - сплачують одну й ту ж саму ціну за впровадження своїх принципів у дійсність. І саме ця віртуальна рівність суперників вказує на їхню сутнісну тотожність: вони мають спільні стартові позиції й передумови, спільність походження від західної метафізики и спільну вкоріненість у раціоналізмі, що неминуче продукує "непогрішимий" авторитет і тоталітаризм⁹.

Це відкриття є, певне, ще боліснішим, аніж масштабність самої сплаченої ціни. Людина XIX століття сподівалася, що марксистський рух, і ті зміни, які він обіцяв, врятують її від жаху тоталітарних та імперіалістичних форм капіталізму, адже марксизм з'явився як провістя радикальної трансформації людського суспільства. Він був філософією, яка закликала залишити абстрактне теоретизування і надихала на конкретну повсякденну дію, відкриваючи перед людиною перспективу творити історію власними руками, руйнуючи систему

гноблення, долаючи відчуження, звільнюючи працю від рабського упокорення інтересам олігархії, увиразнюючи цінність матеріального боку життя, перетворюючи світ, його природні ресурси та блага, на дар, що рівною мірою належить усім.

Людина ХХ століття була свідком того величного моменту, коли принципи й амбіції марксизму почали втілюватися у життя - вона спостерігала російську революцію 1917 року, внаслідок якої марксистське бачення соціальних змін отримало шанс стати дійсністю. Але ціна, яку довелося сплатити в ім'я цих змін, дозволила зрозуміти, що самою своєю теоретичною природою марксизм підпорядкований законам і принципам капіталістичної системи. Аби постати дієвою політичною силою та породити новий суспільний лад, марксизм мав би розірвати пута капіталістичної методології "ефективності", яка передбачає автономність централізованої бюрократичної системи виробництва. Натомість він цілком зберіг детерміністські стосунки між капіталом і працею, які перетворюють людський "матеріал" на нейтральну й другорядну складову, упокорену потребам капіталістичного виробництва - з тією лише несуттєвою різницею, що в марксизмі капітал постає державно-монополістичним, а не приватним¹⁰.

Росія пройшла крізь найнелюдськіші тортури, які тільки знала історія: "Архіпелаг ГУЛАГ" з його десятками мільйонами жертв, жадливість поліцейської держави, примусове релігійне служіння народу владі, руйнацію всіх форм прав і свобод людини¹¹. Невблаганна сила воєнної окупації навірнула до марксистських ідеалів країни, тепер відомі як "східний блок", потопивши в крові народні повстання у Східній Німеччині, Угорщині та Чехословаччині. Цю незмірну й страшну ціну довелося сплатити не за те, щоб втілити в життя марксистське бачення суспільних змін, а за цілковиту його руйнацію, за перетворення "великого радянського оплоту" пролетаріату на типову капіталістичну, імперіалістичну супердержаву. Інтернаціоналістський ідеал марксизму було поглинуто російською партійною олігархією у гонитві за військовою та економічною могутністю. Месіанські задуми створення безкласового суспільства були зражені, адже централізована бюрократія неминуче породжує свою власну жорстоку аристократію. Російська модель була відтворена скрізь і з бездоганною точністю, отже, сьогодні не існує жодної марксистської групи чи руху, які б перебували під реальним контролем простих людей. Ідея відданості партії та її непогрішному керівництву, раціоналістична концепція єдності та бюрократичний спосіб її інституалізації, що є фундаментальними ознаками марксизму другої половини ХХ ст. - усе це природні наслідки позитивізму та об'єктивізму, цих головних постулатів будь-якої з форм західної соціальної етики¹².

Із точки зору теоретичного інтересу, найважливішим сучасним витвором цієї етики є критика марксистської теорії та практики "зліва", пошук дієвих шляхів звільнення людини від тиранії автономних структур технократичної бюрократії, як капіталістичної, так і марксистської. Цей пошук виразно й несподівано втілювався у спонтанних студентських заворушеннях 1968 року в Америці, Німеччині, Франції, Італії та Японії. Це був перший у суспільній історії Заходу випадок спротиву і радикального заперечення об'єктивованих структур гноблення, в ході якого ці структури було значною мірою зруйновано.

Найпоказовішим із цих заворушень був, безперечно, "Французький Травень 1968", в якому втілювалися всі протиріччя та унікальність студентських виступів. Це було також наймасовіше з повстань, що об'єднало разом із студентами робітників та селян, спричинивши найпомітнішу активізацію людей і найзначнішу із забастовок в історії Європи. За кілька годин уся "система" суспільної організації була паралізована, всі її механізми водночас зупинилися. І все це відбувалося спонтанно і несподівано, без жодної визначеної мети чи раціональної організації. Раптово "окупуючи" місця своєї праці чи навчання, люди висували права на ці місця і матеріальні здобутки, створені їхнім щоденним життям, вимагаючи звільнити їх від карних структур і знеособлених посередників, що довели їх до краху¹³.

Ці вимоги були сповнені такого нечуваного романтизму і висловлювались у таких антираціоналістичних гаслах¹⁴, що були схожі більше на галас, притаманний фестивалю чи народному ярмарку, хоча це зовсім не означало, що повстання не було щодня омите кров'ю. І

вельми показово, що інституалізовані, бюрократизовані представники "народу", комуністична партія та профспілки, зігнували повстання і зрадили його; повстання було придушене з першими раціональними виявами політичної стратегії, а також за допомогою жорсткої сили неунікного втручання держави, що охороняє "порядок" і "безпеку".

Уроки травня 1968 року були досить болісними: вони спричинили у західних суспільствах справжній шок і залишили свій відбиток на всьому їхньому житті. Уперше хвиля заворушень вийшла за межі утилітарних вимог та їх інституалізованих репрезентантів, висвітливши "етичне" розуміння життя, яке не зводиться до споживацького добробуту чи утопізму тоталітарного "раю". Це був той самий смак життя, вільного від механістичної раціоналізації, який і досі культивують теоретики "метамарксизму"¹⁵.

До останніх належить і грек Корнеліус Касторіадіс, який ставить під сумнів, власне, те онтологічне підґрунтя, на якому постав західний спосіб життя і врядування. Він відіграв важливу роль у створенні тієї теоретичної атмосфери, що зумовила "Французький Травень 1968"¹⁶. У книзі "Уявна інституалізація суспільства" К. Касторіадіс аналізує процес автономізації структур капіталістичної системи та банкрутство марксистської доктрини, вказуючи на їх спільний "метафізичний" виток - "греко-західну цивілізацію"¹⁷. Ця онтологія об'єктивує буття в інтелектуальному, сутнісному концепті, відповідно зводячи історичний та суспільний виміри буття - функціонування знання, розвиток науки і спосіб життя - до певних аспектів спрощеної логічної тотожності і, зрештою, до інституалізованих об'єктивованих форм і жорстких структур. За допомогою надзвичайно простих аргументів, охоплюючи фактично всі галузі сучасного знання, Касторіадіс вказує на довільний і конвенційний характер цієї "детерміністської" онтології та об'єктивізації буття, що впливає з неї. Спираючись на факти, що їх постійно засвідчують як наукові дослідження, так і історичний досвід, факти, які висвітлюють сутнісну невизначеність природи, історії та соціуму, він робить висновок, що об'єктивізація поняття буття у логічних та інтелектуальних схемах, ототожнення сушого із сутністю мають поступитися місцем розумінню *буття як становлення*. Буття є процесом, динамічним конституюванням, а, отже, не може бути зведене до визначеної сутнісної тотожності, не може підпорядковуватись апріорним принципам і законам конвенційної логіки; його можна розуміти лише у співвіднесеності з *імагінативним елементом*, що спонтанно формується у суспільному співжитті й, водночас, створює передумови для його реальної трансформації.

Соціополітичні, а відтак - "моральні" наслідки онтологічної теорії К. Касторіадіса потребують, безперечно, глибокого вивчення и зіставлення з іншими теоріями - хоча його погляди, певне, знайдуть подальшу розробку й висвітлення у наступних працях. Натомість, нас цікавить питання, що впливає зі щойно окресленої позиції: чи може "об'єктивна", "холістська", "загальна" теорія динамічного індетермінізму буття стати справді реальною альтернативою статичному "об'єктивізму" західної метафізики? Холістська теорія неминуче підпорядковує життя своїм загальним, а відтак - схематичним, принципам, навіть якщо цими принципами є динамічна індетермінованість життя та зумовлена нею свобода й неповторність. Теорія динамічного індетермінізму життя залишається *холістською*, адже не передбачає *іностасного* носія цієї свободи і неповторності, а, отже, стверджує свободу і неповторність не як досягнення, а як *об'єктивну* даність. Заміна "сутнісної тотожності" структур історичного та суспільного життя на індетермінований динамізм "імагінативного елементу", що формує ці структури, інтерпретація *буття як становлення*, певне, не створює загрози неогегелізму, що перетворює невизначене "становлення" на метафізичний абсолют, але чи не примусить вона нас піднести, ба навіть міфологізувати, безособовий "динамізм" мас? І яке місце залишає цей динамічний індетермінізм суспільного та історичного "становлення" падінню й гріховності людини, її егоцентричному способу самозахисту через безпечні форми конвенційної ідентичності, "ефективність" об'єктивованих структур, чи панування спрощених механістичних теорій?

Власне ці питання стосуються головного предмета нашого дослідження у цій главі, - а саме - зв'язку між соціальною та політичною етикою и онтологією, повертаючи нас до