

УДК 329.12

СОЦІАЛЬНА СПРАВЕДЛИВІСТЬ ТРАНЗИТИВНИХ СУСПІЛЬСТВ: МОЖЛИВОСТІ РЕАЛІЗАЦІЇ

Ігор Гоян

*ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника»,
кафедра філософії, соціології та релігієзнавства
вул. Шевченка, 57, 76018, м. Івано-Франківськ, Україна*

Оксана Федик

*ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника»,
філософський факультет
вул. Шевченка, 57, 76018, м. Івано-Франківськ, Україна*

У статті показано, що збереження терміна «соціальна справедливість» у політиці і практиці транзитивних суспільств відображає не тільки рівень їхнього економічного розвитку, а й нерозривний зв'язок із патріархальними цінностями та/або тоталітарною спадщиною. Відсутність правил, які забезпечать рівні можливості для реалізації творчого потенціалу кожної особистості, позбавляє людину самоцінності, що й призводить до завищеної оцінки ролі та значення зовнішніх щодо неї сил – Бога, політичної еліти, уряду тощо – в процесі її життєдіяльності. У межах такого світогляду обґрунтовується онтологічна природа моралі, що й призводить до вкрай різкого протиставлення своїх і чужих, яке породжує критику ліберальних цінностей. Виявлено, що нині немає підстав уважати, що ліберальні цінності не зможуть стати органічною частиною моралі транзитивних суспільств у випадку, якщо будуть забезпечені права людини та встановлені загальні правила соціальної взаємодії.

Ключові слова: соціальна справедливість, розподільча справедливість, лібералізм, соціалізм, транзитивні суспільства.

Соціальна справедливість – це одне з тих понять, яке залишалося невіддільною частиною політичного дискурсу на всіх етапах історичного та культурного розвитку. Поміж це сьогодні воно не втратило своєї актуальності ні в соціогуманітарному дискурсі, ні в практичній політиці. Особлива увага до питання соціальної справедливості проявляється в період загострення політичної та соціальної криз у транзитивних суспільствах, на зразок України, політичні гравці якої добре розуміють, що саме від запропонованої ними стратегії вирішення соціальних проблем залежить успіх їхньої політичної сили. З огляду на це, різні політичні сили, пропонуючи шляхи вирішення соціальних проблем з метою досягнення соціальної справедливості, частіше за все покладаються на суспільну свідомість електорату й історичну сформовану політичну традицію, в межах якої існує певне прийнятне для більшості населення розуміння справедливості.

На перший погляд указаний підхід цілком раціональний, і за нормальних умов суспільного розвитку мав би зумовити істотні політичні та соціальні трансформації й установлення хоча б відносної соціальної справедливості. Попри це, у дійсності транзитивні суспільства, на кшталт України, виявляються нездатними подолати соціальну несправедливість, у підсумку якої соціальна та політичні кризи загострюються, зумовлюючи зростання революційного гону населення. Великою мірою ця проблема зумовлена тим, що українське

та інші транзитивні суспільства добре усвідомлюють наявність соціальної несправедливості, водночас не мають чіткого уявлення про те, якої саме справедливості вони хочуть досягнути. Очевидно, що саме це стає причиною того, що проблема соціальної справедливості тривало залишається поза увагою суспільного-політичного дискурсу, а у випадках, коли вона все ж таки порушується, зумовлює гострі дискусії та непорозуміння.

Попри те, що в практичній політиці відсутній єдиний концептуальний підхід до тлумачення соціальної справедливості, нині немає підстав уважати, що інтелектуальний дискурс оминув це питання своєю увагою. Навпаки, уже в перших морально-філософських теоріях зустрічаємо розлогі екскурси, присвячені цьому питанню. У цьому контексті можна згадати «Бесіди і міркування» [11] Конфуція, «Державу» [15] Платона, «Політику» [4] та/чи «Етику» [3] Аристотеля. Не менший вплив на розвиток проблеми соціальної справедливості мали стоїки. Представники цього філософського напрямку доводили, що поведінкою людини править той самий Логос, який забезпечує світопорядок. Зауважимо, що для стоїків Логос – це «не тільки Слово, це ще й Закон, це ще й Доля, і Необхідність, і Справедливість» [16, с. 8]. Згідно із Сенекою, «змінити ... порядок речей ми не в силах, – зате в силах знайти велич духу ... і стійко переносити всі мінливості випадку, не сперечаючись з природою» [17, с. 447].

Ідеї стоїків щодо онтологічної сутності Логосу отримали свій подальший розвиток і концептуальне оформлення в середньовічній християнській філософії, де справедливість розглядається як одне з імен Бога, який «усіх гідно наділяє... порядки призначає кожному відповідно до воістину найбільш справедливої межі...» [2]. Інакше кажучи, середньовічні мислителі, беручи за основу античну спадщину, не проводять чіткої межі між законами божественними й законами людськими. З огляду на це, у їхньому світогляді не тільки злочинець, а будь-яка людина, що зазіхнула на світопорядок або ж засумнівалася в ньому, тлумачиться як така, що вчинила злочин проти Бога й установлених ним законів. Особливо чітко ця оцінка прослідковується в роботі Августина Блаженного «Про град Божий» [1].

Докорінні зміни соціокультурного та політичного буття соціуму, які відбулися під впливом поступової секуляризації, зумовили поступове зниження впливу теології на суспільну думку, що в підсумку своєму призвело до формування ідеї секуляризованої соціальної справедливості, яка реалізується в результаті суспільної домовленості щодо устрою спільного проживання. Інакше кажучи, так само як теорія священного походження, вчення про «загальну волю» не могло стати достатньою підставою формування справедливого законодавства, а тому швидко втратило свій евристичний потенціал. З огляду на це, проблема соціальної справедливості, набуваючи політичного забарвлення, починає апелювати до проблеми рівноваги між окремо взятою особистістю та політичною спільнотою. Найбільш показовими, на наш погляд, у цьому контексті є праці Дж. Локка [12], Д. Г'юма [6] та І. Канта [9], Гегеля [7].

Новою яскравою віхою в розвитку теорії справедливості стали роботи К. Маркса й Ф. Енгельса. На їхню думку, зміст справедливості не має абстрактного характеру, а цілком і повністю визначається умовами спільного життя людей, станом матеріального виробництва, характером виробничих відносин. Інакше кажучи, К. Маркс уважав, що, після того як зникне поневолення людини через підкорення розподілу праці; коли зникне разом із цим протилежність розумової й фізичної праці; коли праця перестане бути тільки засобом для життя, а сама стане першою потребою життя; коли разом із усебічним розвитком індивідів виростуть і продуктивні сили й усі джерела суспільного багатства потечуть повним потоком, лише тоді можна буде абсолютно подолати вузький горизонт буржуазного права, і суспільство зможе написати на своєму прапорі: від кожного за здібностями, кожному за потребами [13]. Наведене зауваження досить повно демонструє, що К. Маркс розглядає справедливість як спосіб розподілення матеріальних благ у суспільстві. Наше припущення

цілком і повністю підтверджують зауваги Ф. Енгельса, який, опосередковано торкаючись проблеми соціальної справедливості, зауважував, що «при достатку матеріальних благ питання про справедливість їх розподілу саме собою втрачає своє значення» [22, с. 637.].

Увага К. Маркса та Ф. Енгельса до теорії розподільчої справедливості є закономірною, з огляду на те що класиків марксизму цікавила проблема побудови справедливих суспільних відносин, характерних для певних конкретно-історичних умов існування суспільства. Інакше кажучи, в марксизмі суспільні відносини вважаються справедливими, якщо вони відповідають історичній необхідності, зважаючи на своєрідність виробничих відносин, найбільш ефективних для забезпечення умов людського існування. Отже, несправедливими суспільні відносини стають тоді, коли знаходяться в стані занепаду, через те що зникли умови їх існування, а «наступник уже стукає в двері». Лише тоді «все більш зростаюча нерівність розподілу починає розглядатися несправедливою, лише тоді починають апелювати від застарілих фактів до так званої вічної справедливості» [22, с. 153.].

Теоретичні засновки класичного марксизму стали концептуальним тлом соціалістичного тлумачення справедливості та визначили напрям соціальної політики радянської держави. Так, наприклад, описуючи радянську соціальну державу, російська дослідниця В. Федотова аргументовано доводить, що вона вибудовувалася на власному розумінні справедливості, що стала одним зі способів вирішення соціальних проблем, зокрема, беручи за основу принцип справедливого розподілу, солідарності й субсидіарності, водночас уважаючи своїм обов'язком турботу про культурний розвиток своїх громадян. Така форма держави, на думку В. Федотової, «стала можливою на тлі культури, в якій ідея справедливості й рівності мала першорядне значення...» [19, с. 238.].

Отже, попри наявність реальної соціальної несправедливості, що проявилася в постійних порушеннях прав людини, підміні реальному народовладдя правлінням номенклатурної верхівки тощо, радянська влада зуміла створити систему соціальної підтримки, яка імпонувала великій частині населення. Завдячуючи розподільчій системі справедливості, більшість людей почувалася соціально захищеною, навіть усупереч істотним обмеженням громадянських свобод, яке, як справедливо зауважував Б. Кашніков, тлумачилося як «колективна жертва заради щастя майбутніх поколінь» [10]. Не менше значення в процесі легітимації радянської розподільчої справедливості відіграв патріархальний характер радянської влади: прийшовши на зміну премодерним соціальним відносинам з високим рівнем ієрархічності суспільства, вона звільнила велику та зазвичай найменш конкурентно спроможну частину населення від відповідальності за власний добробут. Інакше кажучи, люди, що звикли до патріархальних відносин, завдяки розвиненій радянською соціальною державою розподільчій справедливості, вірили, що живуть у справедливій державі, де немає різкого розподілу на багатих і бідних, оскільки мали такі ж самі блага, як і кожен інший представник цієї соціальної системи, не помічаючи умов життя партійної номенклатури.

З огляду на те що головною умовою соціальної справедливості в радянському світогляді була рівність, яка забезпечувалася субсидіарністю, ідея розподільчої справедливості стала невід'ємним елементом суспільного світогляду транзитивних суспільств, що постали на тлі розпаду СРСР. Поміж тим, проголошення курсу на лібералізацію суспільного життя призвело до того, що свобода опинилася на вершині ціннісної ієрархії, що, у свою чергу, вимагало перегляду принципів соціальної справедливості й, відповідно, нової ліберально орієнтованої стратегії в соціальній політиці. Однак ліберальна теорія справедливості, яка сьогодні найбільш повно представлена роботами Л. Мізеса [14] і Ф. Гаєка [20], не отримала істотного резонансу в політичній культурі транзитивних суспільств, де, попри декларування ліберальних цінностей, і надалі продовжує впроваджуватися соціальна політика, що ґрунтується на принципі субсидіарності та розподільчої справедливості.

З огляду на це, метою роботи є з'ясування сутності ліберальної справедливості й можливості її впровадження в транзитивних суспільствах.

Так само як й інші суспільно-політичні напрями, лібералізм не можна вважати цілком однорідною теорією, усі представники якої поділяють спільні принципи. Попри це, нині є низка принципів, спільних для всіх її представників, які дають можливість сформулювати загальні тенденції тлумачення лібералами соціальної справедливості. Так, наприклад, Л. Мізес, розкриваючи базові принципи ліберальної політики, акцентував увагу на тому, що лібералізм «є доктриною, спрямованою виключно на поведінку людей у цьому світі. Зрештою, він не має нічого іншого на меті, окрім підвищення їхнього зовнішнього, матеріального добробуту, і безпосередньо не переймається їхніми внутрішніми духовними та метафізичними потребами. Він не обіцяє людям щастя чи вдоволення, а лише максимально можливе задоволення всіх тих бажань, які можна задовольнити за допомогою речей матеріального світу» [14, с. 4]. Цей, чи не головний, ліберальний принцип став однією з причин критики лібералізму, який, акцентуючи увагу на проблемі забезпечення матеріального добробуту, залишив поза своєю увагою духовні потреби людини. Так, наприклад, представники ідеології «Руського світу», спираючись на роботи Г. Маркузе, Гі де Бора, Ю. Еволи й інших, акцентують увагу на тому, що ліберальна ідеологія продукує світ без духовності, людина, яка поглинута споживанням, утрачає здатність до творчої діяльності. Більше того, на думку критиків ліберальної теорії, в суспільстві, що поділяє ліберальні цінності, на зміну релігії приходить культ споживання, у підсумку чого західний світ зосереджує свою увагу на пошуках таких концепцій моралі, які зможуть регулювати нові форми суспільних відносин. Загалом же особиста свобода світських західних країн, включаючи нічим не обмежену свободу вираження, в очах їхніх критиків виглядає як розбещеність, гедонізм і вихвалання примітивних інстинктів людини.

Поміж тим, на думку Л. Мізеса, такий погляд на ліберальне суспільство не відповідає дійсності, навіть попри відмову представниками цієї доктрини від принципу розподільчої справедливості. Навпаки, Л. Мізес вважає, що відмова від цього принципу в соціальній політиці сприяє підвищенню рівня соціального добробуту населення навіть попри те, що зберігає поділ на багатих і бідних. Зокрема, вчений акцентує увагу на тому, що нерівність «спонукає кожного виробляти стільки, скільки він може, і за найменших витрат» [14, с. 8], у підсумку чого й зростає доступне споживання річне багатство суспільства. Натомість панування в соціальній політиці принципу розподільчої справедливості, за твердженням мислителя, призводить до зниження рівня продуктивності праці. Крім того, Л. Мізес акцентує увагу на тому, що соціалізм, який виникає в підсумку розподільчої справедливості, ґрунтується на примусі та насильстві, які руйнують підвалини ринкової економіки, у результаті існування великої кількості директив і приписів, які визначають, що і за якою ціною виробляти [14, с. 15–16]. Інакше кажучи, принцип розподільчої справедливості в соціальній політиці використовують для того, щоб зробити людей багатими чи бідними, що, однак, дає можливість зробити людей щасливішими. Адже, підсумовує свою думку мислитель, попри те, що соціальна політика здатна «усунути зовнішні причини болю і страждань; вона може поліпшити систему, яка годує голодних, одягає голих і надає притулок бездомним. Щастя й задоволення залежать не від їжі, одягу чи притулку, а над усе від того, що людина плаче сама в собі» [14, с. 4].

Незважаючи на обґрунтованість базових принципів соціальної політики лібералів, в очах їхніх критиків вони постають неякісним виправданням власної позиції. Так, приміром, у російськомовних дослідженнях часто зустрічається думка, що невпинна гонитва за прибутками зумовлює бездуховність західноєвропейського суспільства, яке втрачає повагу

до традиційних цінностей, серед яких провідне місце посідає сім'я та релігія [5]. З огляду на позірну раціональність указаних засторог як радикально налаштованих представників «Руського світу», так і більш поміркованих прихильників традиційних цінностей, варто більш ретельно проаналізувати вплив ліберальної ідеології на ціннісну систему суспільства. Показовими в цьому контексті можуть стати коментарі В. Єленського, що «нині понад 90% американців постулюють віру в Бога» [8], що цілком і повністю спростовує аргументи проти бездуховного характеру сформованого на тлі ліберальних цінностей американського суспільства. Натомість С. Гантінгтон у працях акцентує увагу на тому, що релігія є одним із ключових елементів американської ідентичності, а ліберально орієнтовані цінності не були прямо запозичені з Європи, а постали на тлі протестантської культури громад Нової Англії [21].

Своєрідність релігійної культури США, на наш погляд, є вагомим аргументом супроти засторог критиків ліберальної доктрини щодо бездуховності цієї доктрини, однак не дає можливості зрозуміти причини її неприяні представників транзитивних суспільств. У цьому контексті показовими видаються розвідки відомого сучасного американського вченого Дж. Гайдта. У працях він приділив багато уваги дослідженню моральної свідомості й тих чинників, що її визначають. Чільне місце в науковому доробку мислителя посідають дослідження, у яких він намагається показати вплив капіталізму на ціннісну систему суспільства [23]. Зокрема, у ході проведених досліджень мислитель показав, що суспільства, які перебувають на аграрній стадії розвитку, люди перебувають на межі виживання, їхнє життя надзвичайно складне й зазвичай непрогнозоване, що й змушує людину шукати захисту в богів, родині та ієрархічній спільноті.

Іншу полярно протилежну сторону сучасного світу формують економічно й технологічно розвинені країни, у яких високий відсоток добре забезпечених людей. У такому суспільстві, зауважує вчений, життя стає безпечнішим не тільки через скорочення хвороб, голоду й уразливості перед стихійними лихами, а також завдячуючи зниженню рівня політичної жорстокості. Люди отримують права, а згасання екзистенціального тиску в єдності з розвинутою правовою системою сприяє формуванню нових цінностей, серед яких провідне місце посідають права жінок, права тварин, права геїв, права людини й погіршення стану навколишнього середовища [23].

З огляду на зроблені Дж. Гайдтом зауваження, важко погодитися з критичними зауваженнями щодо бездуховності ліберально орієнтованих представників західноєвропейської цивілізації. Поміж тим, критичні зауваження, як уже зазначалося, частіше за все поширюються в транзитивних суспільствах. Беручи до уваги дослідження Дж. Гайдта, така тенденція є цілком закономірною, оскільки, як виявив учений, поміж суспільствами, що перебувають на аграрній стадії розвитку, і технологічно розвиненими країнами, передусім західноєвропейської цивілізації, знаходиться цілий спектр транзитивних суспільств, де капіталізм проявляється у своїй найогиднішій формі. У цей час, зауважує Дж. Гайдт, гроші є головною цінністю, вони стають засобом досягнення соціального престижу, який у цей період перетворюється в різновид товару [23]. При цьому дослідник акцентує увагу на тому, що вічна гонитва за грошима частіше за все призводить до зниження рівня релігійності населення за рахунок скорочення часу відведеного релігійному ритуалу.

Інакше кажучи, критика ліберальних цінностей, що лунає в середовищі транзитивних суспільств, стосується не стільки ліберальних цінностей, скільки наявної соціокультурної та духовної ситуації, що склалася в цьому суспільстві. Окрім того, спираючись на теоретичні засновки Дж. Гайдта, маємо всі підстави припускати, що цінності змінюються вкрай поступово, у підсумку чого транзитивні суспільства – це суспільства, що зберігають переконання в тому, що мораль має онтологічну природу, визначену Богом, а тому стають вкрай нетерпими-

ми до інакомислення. Ця ментальна характеристика особливо виразно проявляється в тих соціокультурних середовищах, які мають високий відсоток прихильників консервативних релігій. Власне саме ця обставина й зумовлює високий рівень нетерпимості одностатевих шлюбів, які тлумачаться як такі, що суперечать природі людини або встановленому Богом світопорядку.

Зауваження та висновки Дж. Гайдта мають високий евристичний потенціал і пояснюють причини високого рівня нетерпимості серед представників транзитивних суспільств до ліберальних цінностей. Останні розглядаються як своєрідна загроза чинному світопорядку, яка порушує наперед установлені Богом чи патріархальною владою соціальні норми й цінності, не вимагаючи від людини соціальної активності. Представники такого світогляду щиро вірять у наявність вищої справедливості, яка може й буде реалізована в соціумі волею провидіння, нового політичного лідера або приходом месії, що покарає бездушних злочинців, а всіх покірних і вірних йому людей забезпечить земними благами і зробить тим самим щасливими. Поміж тим, як видно з вищенаведених зауважень Л. Мізеса, суспільний добробут – це результат продуктивності праці, активності людини, а не дар, який отримує людина за покірність. Відповідно, хочемо ми того чи ні, скільки би не відбувався перерозподіл ресурсів, розподільча справедливість не зможе забезпечити ні матеріального добробуту, ні щастя, яке досягається зазвичай у підсумку самореалізації.

З огляду на сказане, маємо всі підстави погодитися з Ф. Гаєком у тому, що, ведучи мову про «соціальну справедливість», люди зазвичай намагаються виправдати свої вимоги без будь-яких підстав. Адже, намагаючись розкрити зміст соціальної справедливості, вони насправді намагаються одягнути «голого короля». Більше того, мислитель доводить, що в сучасних умовах термін «соціальна справедливість» асоціюється з розподільчою справедливістю, яка принесла сучасному світу чимало бід. Адже, як свідчить історичний досвід, міф про рівність несе в собі небезпеку абсолютного підпорядкування широких мас еліті, яка керує економікою суспільства й контролює приватні господарства. Інакше кажучи, маючи великі повноваження у сфері розподілу ресурсів, правляча група не має жодного зовнішнього контролю, у підсумку чого рівність матеріального становища забезпечується тільки урядами з тоталітарними повноваженнями [20, с. 252].

Як свідчать вищенаведені зауваження, Ф. Гаєк намагався показати, що в суспільстві вільних людей, членам якого дозволено використовувати власні знання у своїх цілях, термін «соціальна справедливість» не має ніякого сенсу. Поміж тим, це не робить «безневинним вираженням доброзичливості до менш щасливих». Навпаки, мислитель переконаний, що використання політичними елітами терміна «соціальна справедливість» є проявом байдужості та безвідповідальності, яка призводить до деструкції суспільства. Адже саме в підсумку політичних маніпуляцій «соціальною справедливістю» люди починають вірити у своє законне право вимагати справедливості шляхом забезпечення різними благами [20, с. 269]. Реалізація цієї вимоги можлива тільки за умови перерозподілу ресурсів, який здійснюється директивним шляхом, а тому підвищує ризик трансформації демократичного суспільства в тоталітарне.

Указана засторога Ф. Гаєка є прямим свідченням відсутності «третього шляху» або передумов для поєднання кращих рис лібералізму та соціалізму. Ці дві політичні доктрини засновані на полярних принципах політичного співіснування й не мають точок для перетину. Більше того, мислитель абсолютно переконаний, що політична філософія не здатна сформулювати остаточного судження про цінності та про можливість реалізації індивідуальних очікувань. З огляду на це, досягнення соціального порядку може бути забезпечене тільки завдяки створенню правил для досягнення кожною людиною власних цілей. Із цього приводу мислитель пише: «У силу того, що ми не можемо передбачити дійсні наслідки застосування окремого правила, можна припускати, що підсумком стане рівне збільшення шансів кожного. Саме незнання наслідків уможливорює згоду з приводу правил, що слугу-

ють загальним інструментом вирішення різних завдань, і це видно з того, що в багатьох випадках для досягнення згоди щодо процедур результат навмисно роблять непередбачуваним» [20, с. 184]. Інакше кажучи, Ф. Гаєк прагне показати, що ефективний соціальний порядок можливий тільки в тому випадку, якщо політичні еліти відмовляться від використання терміна «соціальна справедливість», через те що він спрямований на результат, який часто суперечить бажанням і стремлінням кожного індивіда.

Збереження терміна «соціальна справедливість» у політиці і практиці транзитивних суспільств відображає не тільки рівень їхнього економічного розвитку, а й нерозривний зв'язок із патріархальними цінностями та/або тоталітарною спадщиною. Відсутність правил, які забезпечать рівні можливості для реалізації творчого потенціалу кожної особистості, позбавляє людину самоцінності, що й призводить до завищеної оцінки ролі та значення зовнішніх щодо неї сил – Бога, політичної еліти, уряду тощо – в процесі її життєдіяльності. У межах такого світогляду утверджується віра про онтологічну природу моралі, що призводить до вкрай різкого протиставлення своїх і чужих, у підсумку чого й виникає несприйняття та критика ліберальних цінностей.

Попри різку критику громадянської політики, позбавленої принципу справедливості, немає підстав уважати, що ліберальні цінності не зможуть стати органічною частиною моралі транзитивних суспільств у випадку, якщо будуть забезпечені права людини та встановлені загальні правила соціальної взаємодії, унаслідок чого відкриється можливість для зростання соціального добробуту, який призведе до підвищення рівня терпимості населення до інакомислення.

Список використаної літератури

1. Августин Аврелий (блаженный). О граде Божьем. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-grade-bozhem/11.
2. Ареопагит Дионисий. О божественных именах. URL: <http://www.hesychasm.ru/library/dar/tname.htm#g11>.
3. Аристотель. Сочинения: в 4 т. / пер. с древнегреч.; общ. ред. А.И. Доватура. Москва: Мысль, 1983. Т. 4. 830 с.
4. Аристотель. Політика / пер. з давньогр. та передм. О. Кислюка. Київ: Основи, 2000. 239 с.
5. Виловатых А. Роль традиционных ценностей в системе национальных интересов России. URL: https://riss.ru/demography/demography-science-journal/40439/#_ftn7.
6. Г'юм Д. Трактат про людську природу: Спроба запровадження експеримент. методу міркувань про об'єкти моралі / за ред. та з передм. Е. Мосснера; пер. з англ. П. Насада. Київ: Вид. дім «Всесвіт», 2003. 552 с.
7. Гегель. Философия права. Москва: Мысль, 1990. 524 с.
8. Єленський В. «Американська релігія» та її кредо. URL: <https://www.religion.in.ua/main/analitica/4719-amerikanska-religiya-ta-yiyi-kredo.html>.
9. Кант И. Лекции по этике. Москва: Наука, 2000. 431 с.
10. Кашников Б.Н. Исторический дискурс российской справедливости. Вопросы философии. 2004. № 2. С. 29–42.
11. Конфуций. Беседы и суждения. URL: http://anna-ganzha.narod.ru/cun_zi.htm.
12. Локк Дж. Два трактата о правлении. URL: <http://grachev62.narod.ru/lock/content.html>.
13. Маркс К. Критика Готской программы. URL: <https://www.marxists.org/russkij/marx/1875/gotha.htm>.
14. Мізес Л. Лібералізм у класичній традиції. Лібералізм. Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Локка до Джона Роулза: антологія / упоряд. О. Проценко,

- В. Лісовий; Наукове товариство ім. В'ячеслава Липинського. 2-ге вид., перероб. Київ: Простір; Смолоскип, 2009. С. 3–20.
15. Платон. Держава. Київ: Основи, 2000. 355 с. URL: <http://litopys.org.ua/plato/plat.htm>.
 16. Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий / вступ. ст., сост., подгот. текста В.В Сапова. Москва: Терра – Книжный клуб; Республика, 1998. 463 с.
 17. Сенека Л.А. Нравственные письма к Луцилию / пер. с лат. и коментар С. Ошерова; вступ. ст. А. Сулем. Москва: Эксмо, 2010. 576 с.
 18. Сторожук С. Проблема визначення сутності держави: соціокультурний та історико-філософський контекст. Гілея: науковий вісник. 2014. С. 190–194.
 19. Федотова В.Г. Вызовы левым взглядам и их трансформация. Исторические судьбы социализма. Москва: ИФРАН, 2004. С. 234–258.
 20. Хайек Ф.А. Право, законодательство и свобода: Современное понимание либеральных принципов справедливости и политики / пер. с англ. Б. Пинскера и А. Кустарева; под ред. А. Куряева. Москва: ИРИСЭН, 2006. 644 с.
 21. Хантингтон С.П. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / пер. с англ. А. Башкирова. Москва: АСТ, 2004. 635 с. URL: http://yanko.lib.ru/books/politologiya/huntington-who_are_we-ru-a.htm.
 22. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. URL: <https://www.esperanto.mv.ru/Marksismo/Antiduering/antid-4-02.html#pod>.
 23. Haidt J. How capitalism changes conscience. URL: <https://www.humansandnature.org/culture-how-capitalism-changes-conscience>.

SOCIAL JUSTICE IN TRANSITIVE SOCIETIES: POSSIBILITIES OF MAINTENANCE

Ihor Hoian

*Vasyl Stefanyk Precarpathian National University
Department of Philosophy, Sociology and Religious Studies
Shevchenka str., 57, 76018, Ivano-Frankivsk, Ukraine*

Oksana Fedyk

*Vasyl Stefanyk Precarpathian National University
Faculty of Philosophy
Shevchenka str., 57, 76018, Ivano-Frankivsk, Ukraine*

The article proves that preserving the term “social justice” in politics and practice of transitive societies reflects their economic level as well as their inseparable connection with patriarchal values and/or totalitarian heritage. The absence of the rules meant to provide equal possibilities for the realization of every personality’s creative potential deprives people of their self-worth, and results in overestimating the role and meaning of external forces – the God, political elite, government, etc. in their lives.

Within the framework of such an outlook the ontological nature of moral is grounded, leading to sharp opposition of domestic and foreign that gives birth to the liberal values criticism. It has been found out that at present there is no proof that liberal values won’t be able to become an inseparable part of transitive societies’ moral, provided that the human rights and the general rules of social interrelation would be established.

Key words: social justice, distributive justice, liberalism, socialism, transitive societies.