

УДК 316.3:14

Погорілий О. І.

КУЛЬТУРНІ ЧИННИКИ ФОРМУВАННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

У статті розглянуто історичні та сучасні контексти розуміння сутності громадянського суспільства.

Існує безліч визначень поняття «громадянське суспільство», у яких артикульовано як спільне, так і відмінне у розумінні змісту цього поняття представниками різних течій суспільно-політичної думки. Відомий американський соціолог Дж. Александер визначає громадянське суспільство як «сферу людської солідарності». Близький до нього і Майкл Ульцер, для якого громадянське суспільство є не чим іншим, як «простором непримусової громадянської асоціації». Однак при спробі більш детального з'ясування сенсу понять «солідарності» та «асоціації» спостерігаємо ряд концептуальних розбіжностей, що їх дослідники умовно позначають як «течію-Л» і «течію-М», за прізвищами двох класиків — Дж. Локка і Ш. Монтеск'є [1]. Для локківців громадянська солідарність є феноменом до певної міри «екстраполітичним», оскільки суспільство у їхньому розумінні, безумовно, передує державі, внаслідок чого і уряд є чимось на зразок «трасту», уповноваженого і відповідального перед народом органу. Монтеск'є ж, навпаки, акцентують значення спільної монархічної влади, яка, однак, контрольована і обмежена законом та «корпораціями-посередниками». Отож, розмежування між суспільством і державою тут зберігається, проте інтонується, як кажуть музиканти, не перше, а друге поняття.

Два інші знані авторитети західної соціальної філософії — Гегель і Токвіль, кожен у свій спосіб, прагнуть поєднати і поглибити ідеї двох вищезгаданих течій. Гегель уперше чітко виокремлює три базові соціетальні системи — родину, громадянське суспільство і державу. Громадянське суспільство — це та публічна (громадська) сфера, де відповідно до «течі-Л» реа-

лізують себе, шляхом саморегуляції, приватно-підприємницькі інтереси і яка водночас в душі «течі-М» є витвореною з окремих суспільних груп, корпорацій, що є одночасно саморегульованими та інтегрованими у державу.

А. Токвілеві громадянське суспільство уявлялося не чим іншим, як могутньою мережею добровільних об'єднань, функціональне призначення якої — запобігати можливій деградації правління більшості та перетворенню її на різновид прихованого деспотизму. Добровільні об'єднання він називав «постійно відкритими школами громадського духу, де нам прищеплюють смак і навички до самоврядування». Принципова різниця між такого роду об'єднаннями і формами політичної участі полягає, на думку Токвіля, у тому, що перші стосуються переважно «малих» справ та інтересів, тоді як другі спрямовані у бік справ «загальних», глобальних. Формування мережі таких об'єднань змінює саму моральну атмосферу суспільства, сприяє утвердженню духу солідарності, взаємодопомоги, свободи і довіри. Інакше кажучи, постання громадянського суспільства — це свідчення зростання рівня громадянської і політичної культури.

К. Маркс розв'язав контроверзу поміж течіями «Л» і «М» у той самий спосіб, у який Олександр Великий розв'язав свого часу гордіїв вузол. Ключову для західної соціально-філософської і політологічної думки бінарну опозицію «громадянське суспільство — держава» він проголосив псевдопроблемою або, якщо вжити створений уже у наш час Ж. Бодріаром термін, — симулякром, квазіреальністю.

Зосередивши свою увагу на аналізі глобальних макроструктурних утворень — класів.

К. Маркс, на протипагу А. Токвілю, відмовляється визнавати суспільну значимість мікроутворень — добровільних асоціацій з розмаїттям їх малих справ та інтересів, акцентуючи натомість значення об'єктивного чинника — системи виробничих відносин та чинника суб'єктивного — класового інтересу як реального змісту, формою якого є державна політико-правова система. Внаслідок такого зміщення акцентів громадянське суспільство, як той гравець-порушник, просто виводиться з поля соціальної гри, а позбавлена свого природного опонента з людською подобою, зведена до функції статичної надбудови над знеособленим економічним базисом, держава і сама втрачає свою інтенцію на людину... Звідси карколомні віражі Марксового дискурсу про громадянське суспільство — від захисту останнього від етатистських зазіхань, інспірованих Гегелем і його консервативними послідовниками, — до певної дезавуації у «Тезах про Фейербаха»: «Точка зору старого лібералізму — громадянське суспільство, точка зору нового — людське суспільство або ж усупільнене людство». Отож, виходить, громадянське суспільство — нелюдське... Те ж саме з дискурсом про державу. З одного боку, рожева утопія — суголосна деяким мільєнаристським релігійним ученням — про грядущий соціально неструктурований і, відповідно, бездержавний стан суспільства, віра у майбутнє «відмирання держави», дуже близька тій, яку так проникливо висловив герой відомої книги М. Булгакова: «...всякая власть является насилием над людьми, и .. настанет время, когда не будет власти ни кесарей, ни какой-либо иной власти. Человек перейдет в царство истины и справедливости, где вообще не будет надобна никакая власть».

І водночас, як засіб досягнути цього райського стану — нечуваних масштабів одержавлення суспільного життя, ліквідація приватної власності, механізмів ринкового регулювання і, як завершення, заклики до встановлення диктаторського режиму. І це в добу, коли європейська демократія робила лише перші, не зовсім впевнені кроки. Звісно, все це вже історія і, може, не зарту було б згадувати, тим більше що і великі мислителі не вільні від пристрастей, якби не жаль тих мільйонів життів наших співвітчизників, рідних і близьких, що їх було принесено на вівтар заради втілення утопії.

Упродовж століття, яке щойно сплигло, дискурс про громадянське суспільство розгоргся у просторі зі стількома вимірами, що їх не те що змістовно розкрити — просто перелічити тут неможливо. І все ж серед цього розмаїття два кола проблем видаються найбільш важливими.

Перше — це коло проблем, пов'язаних, за словами Ю. Габермаса, зі «структурними змінами у сфері громадськості», що їх спричинило розгортання і поглиблення процесів раціоналізації людської взаємодії, синтезації і стандартизації культури, вдосконалення технологічних засобів впливу на людську поведінку. Ще на початку ХХ ст. автор теорії раціоналізації М. Вебер зауважив, що демократія і технологічний прогрес — це явища, які далеко не завжди взаємно кореспондують. І якщо нормальне функціонування демократичних інститутів без належного економічного забезпечення практично неможливе, то високі господарські показники і їх основа — прогресивні технології, ефективно управління і т. ін. у ряді випадків можуть мати місце там, де, як кажуть, «демократія і не ночувала». Для постання і нормального функціонування реальних, а не імітативних демократичних інститутів, зауважував М. Вебер, потрібна «дрібничка» — «воля до демократії», феномен, який, у свою чергу, вкорінений у специфічного типу політичній культурі і якнайтісніше пов'язаний з особливостями національної ментальності та культури загалом.

І тут торкаємося другого кола проблем теорії громадянського суспільства, актуальних у контексті сьогодення. Це проблеми рецепції структурних елементів і цінностей громадянського суспільства перехідними суспільствами або, як їх ще називають, суспільствами «навздогінної моделі розвитку», до якої, хочемо ми того чи ні, належимо і ми самі. І йдеться тут насамперед не стільки про рецепцію, скільки про протилежного спрямування процес, що його ґрунтовно описали ще перші теоретики модернізації, а саме про «реакцію відторгнення» суспільними організаціями «чужорідних» елементів як несумісних з їх власними органами. Суть проблеми блискуче описав Ернест Гелнер у книзі «Умови свободи: громадянське суспільство та його суперники» [2]. Не слід забувати, пише він, що те, «чого ми хочемо» у посткомуністичних країнах — реалізації цінностей свободи і демократії, є суто західним винаходом доби Нового часу, витвором новоевропейської культури. Тут, починаючи ще з доби Реформації — як це показав М. Вебер, постає специфічний тип людини, базові ціннісні орієнтації якої мають індивідуалістсько-активістський характер і водночас не виключають прагнення до взаємодії з іншими.

Е. Гелнер називає такий тип особистості *модульною людиною*, зауважуючи, що остання здатна поєднувати індивідуалізм із різноманітними формами солідарності та утворювати різноманітні добровільні асоціації, кооперувати зусилля задля досягнення суспільного блага.

Саме такий тип людини є вірцевим з погляду «припасування» його до умов ринкової економіки і представницької демократії і, отже, з погляду становлення громадянського суспільства.

Своє адекватне ідеологічне оформлення цінності, інтереси, життєві установки «модульної людини» знаходять в ідеології лібералізму з її засадничою тезою «*lasses faire*». Обґрунтовуючи індивідуалістичне світобачення й індивідуалістично-солідаристську життєву поведінку, ліберальна ідеологія водночас блокує альтернативні її ціннісні орієнтації. «Холодний індивідуалізм» громадянського суспільства мало сумісний з почуттям колективізму, групової згуртованості, об'єднанням на ґрунті спільної віри, національних почуттів і т. ін.

Вигнана з комунального тоталітарного раю масова пересічна людина відчуває себе полишеною наодинці у вирі загрозливих і малозрозумілих стихій, проймається почуттям тривоги і непевності, безсенсовності життя. Така ситуація повною мірою збігається з соціально-психологічною ситуацією у Західній Європі доби Ренесансу і Реформації, що її блискуче проаналізував Еріх Фром у «Втечі від свободи» та інших своїх працях. Тягар свободи під силу далеко не для всяких плечей. До того ж не забуваймо, що людина доби Реформації, вигнана з раю клієнтельно-корпоративного життя доби середньовіччя, все ж загалом залишалася при вірі та ще й здобувала надійний дороговказ — протестантську етику праці з її суворими моральними приписами. Що й казати про пересічну людину сучасної доби, у переважній більшості випадків релігійно індиферентну або ж дотичну до релігії лише з її зовнішнього, ритуального боку. Не страх перед карою Божою за гріхи, а страх голоду та війни і сьогодні генетично закодований у нашій пам'яті, і перед лицем оцього страху усі інші цінності стають відносними.

На цьому тлі пишним квітом квітнуть феномени, які свідчать про серйозні відхилення масової психіки: спалахи демонологічних уявлень і забобонів, психологічна неврівноваженість, схильність до паніки та ірраціональних вибухів обурення — особливо серед люмпенізованих маргінальних верств населення, вибухів, які межують з настроями глибокої апатії і зневіри в усьому, що виходить за межі власного життєвого інтересу. Належне місце у масовій психіці займають також диявол і відьма, які можуть персоніфікуватися (скажімо, в образі руйнівника Горбачова чи когось іншого), втілюватися у державах (США), установах (МВФ), соціальних інститутах (приватна власність на землю) і т. ін.

Польський соціолог П. Штомпка назвав психологічну атмосферу посткомуністичних су-

спільств станом «подвійної культурної травми» [3]. З його погляду, насильницьке встановлення комуністичної влади у країнах Східної Європи супроводжувалося нарощуванням стану глибокої напруженості внаслідок принципової несумісності комуністичної ідеології з базовими ціннісними орієнтаціями населення (у Польщі — насамперед з націоналізмом, католицькою релігією та «культурним західництвом»). Водночас завдяки насильству та тривалому і цілеспрямованому впливу ідеологічно-пропагандистських засобів комуністичні переконання, радянська ментальність були вкорінені у масову свідомість, внаслідок чого крах тоталітарної системи супроводжується аналогічним станом фрустрації або «культурної травми». Її внутрішній механізм це співіснування двох взаємовиключних бінарних дискурсів — «соціалізму, що відходить» і «капіталізму, що постає», котрі утворюють матрицю взаємовиключних поведінкових реакцій, що, у свою чергу, має наслідком «децивілізаційний» (тобто антигромадський) тип соціальної поведінки (клієнтизм, комунітарність, різні прояви аномії і т. ін.).

Осмилення вищезгаданих проблем у контексті українських реалій дає підставу для висновків про певну типологічну подібність і водночас відмінність ситуації «культурної травми» українців. Схожість пов'язана із самим фактом «подвійного травмування», відмінність — із, поперше, суттєвою відмінністю ряду базових орієнтацій населення (особливо позазахідних регіонів) та, по-друге, із самою тривалістю періоду травми — відносно короткостроковим у першому випадку і довгостроковим у другому¹. Водночас варто звернути увагу на те, що культивовані радянською авторитарною системою механізми особистішої самоідентифікації шляхом проходження через колективістські фільтри «екстрадержавного» типу (діяльність у різного роду громадських, партійних, комсомольських осередках, які принаймні формально лишалися дистанційованими від власне державних інститутів, виступаючи водночас їх неформальною основою) мали певну типологічну схожість із системами «ballot» протестантських сект у США, які, за М. Вебером, були впливовим чинником функціонування «civil society» у цій країні. Спільне в обох випадках — це суворі вимоги до етичних якостей претендентів на вступ до «закритої групи» і чітко регламентовані механізми її колективної перевірки. У цьому контексті досвід функціонування «квазіінститутів» громадянського суспільства радянської доби ще потребує свого вивчення — що, у свою чергу, створить передумови для більш швидкого і ефективного подолання «культурної травми».

1. *Колодій А.* Концепція громадянського суспільства і проблема узгодженості теоретичних підходів та емпіричних моделей // Громадянське суспільство як здійснення свободи. — Львів, 1999. — С. 29.
2. *Gellner E.* Conditions of Liberty. Civil Society and Its Rivals. — London, 1994. — P. 216.
3. *Штомпка П.* Культурная травма в посткоммунистическом обществе // Социол. исследования. — 2001. — № 2. — С. 28—34.

O. I. Pogorily

CULTURAL FACTORS IN FORMATION OF CIVIL SOCIETY

The essence of civic society in historical and modern context is analysed in this article.