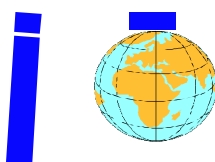


НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ СОЦІОЛОГІЇ

СУСПІЛЬНА ТРАНСФОРМАЦІЯ:
КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ, ТЕНДЕНЦІЇ,
УКРАЇНСЬКИЙ ДОСВІД



Київ 2004

ББК 60.5

С 90

СУСПІЛЬНА ТРАНСФОРМАЦІЯ: КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ, ТЕНДЕНЦІЇ, УКРАЇНСЬКИЙ ДОСВІД / За ред. В.В.Танчера, В.П.Степаненка. – К.: Інститут соціології НАН України, 2004. – 244 с.

SOCIAL TRANSFORMATION: CONCEPTUALISATION, TRENDS AND UKRAINIAN EXPERIENCE / Ed. by V.Tancher and V.Stepanenko. – K.: Institute of Sociology of NAS of Ukraine, 2004. – 244 p.

ISBN 966-02-3264-0

Монографія фахівців Інституту соціології НАН України є чи не першою в українській соціології та соціальній науці спробою теоретичного узагальнення й осмислення досвіду суспільних трансформацій на межі XX–XXI століть. Теоретична концептуалізація глобальної суспільної трансформації проєктується авторами крізь призму реального досвіду складних трансформаційних процесів сьогодення України. Аналізуються актуальні для розв'язання проблем української трансформації сучасні теоретичні моделі та стратегії суспільних трансформацій – постмодерні погляди, концепція громадянського суспільства та її суспільно-політичні апікації, теорії нових комунікаційних парадигм влади та громадськості (*наблик рілейшнз*), концептуалізації ролі та значення традицій у суспільних трансформаціях, концептуальні проблеми суспільної ідентичності, сучасні версії теорії конфліктів.

Автори сподіваються, що пропонована праця знайде свого читача не лише у колі фахівців соціальних наук, дослідників, викладачів, експертів, студентів та аспірантів гуманітарних дисциплін, а й приверне увагу політиків і широкого загалу громадян, які цікавляться питаннями суспільних трансформацій.

The monography of the scholars of the Institute of Sociology of the Ukrainian Academy of Sciences is one of the first complex research in Ukrainian sociology and social sciences on the reflection and analysis of the social transformations at the edge of the XX–XXI centuries. Theoretical conceptualisation of the global social transformation is projected by authors through the prism of a real experience of complex transformation processes which taken place in Ukraine today. It is analysed the actual for the Ukraine's transformation contemporary theoretical models and strategies of social transformations, that are: postmodern visions, the concept of civil society and its social-political applications, the theories of new communicative paradigms in the mutual relationship of the power and the public (public relations), conceptualisation of the role of traditions in social transformations, the issues of social identity and contemporary versions of the theory of conflict.

The authors hope that proposed book can find its readers not only in the circle of social scientists, researchers, lecturers, students and post-graduate students in humanities, but it also could be useful for politicians and people who are interested in the issues of social transformations.

ББК 60.5

Автори:

В.Бурлачук, О.Іваненко, В.Казаков, В.Королько, В.Степаненко, В.Танчер, В.Тарасенко

*Затверджено до друку Вченою Радою Інституту соціології НАН України.
Протокол № 3 від 27.05 2003 р.*

ISBN 966-02-3264-0

© Інститут соціології НАНУ, 2004

ЗМІСТ

Переднє слово	
СОЦІОЛОГІЧНА ТЕОРІЯ НА ТЛІ СУСПІЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ (В.Степаненко, В.Танчер)	5
Розділ I	
СОЦІОЛОГІЧНА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ СУПЕРЕЧЛИВОГО ПРОЦЕСУ МОДЕРНІЗАЦІЇ (В.Танчер)	13
Розділ II	
СОЦІАЛЬНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ТА ВИКЛИКИ СОЦІОЛОГІЇ ХХІ СТОЛІТТЯ (В.Танчер)	27
Розділ III	
СУСПІЛЬНА ТРАНСФОРМАЦІЯ ЯК РУЙНУВАННЯ ТА ВИБІР ТРАДИЦІЇ (В.Бурлачук)	49
Розділ IV	
КОНЦЕПЦІЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В ОСМИСЛЕННІ ПОСТКОМУНІСТИЧНИХ СУСПІЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ (В.Степаненко)	73
Розділ V	
ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО І ГРОМАДЯНСЬКА НАЦІЯ: ПРОБЛЕМИ Й ПЕРСПЕКТИВИ ФОРМУВАННЯ В УКРАЇНІ (В.Степаненко)	99
Розділ VI	
СИСТЕМА ПАБЛІК РІЛЕЙШІЗ ЯК ЧИННИК СТАНОВЛЕННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА (В.Королько)	121
Розділ VII	
СОЦІАЛЬНА ІДЕНТИФІКАЦІЯ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА (В.Тарасенко, О.Іваненко)	172
Розділ VIII	
КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ СУСПІЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ ЯК ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНЕ ПІДґРУНТЯ АНАЛІЗУ СОЦІАЛЬНИХ КОНФЛІКТІВ (О.Іваненко, В.Казаков)	211

CONTENTS

Introduction SOCIOLOGICAL THEORY IN THE PERSPECTIVE OF SOCIAL TRANSFORMATION (V.Stepanenko, V.Tancher)	5
Chapter I SOCIOLOGICAL CONCEPTUALISATION OF THE CONTRADICTORY PROCESS OF MODERNISATION (V.Tancher)	13
Chapter II SOCIAL TRANSFORMATIONS AND THE CHALLENGES OF SOCIOLOGY OF 21-ST CENTURY (V.Tancher)	27
Chapter III SOCIAL TRANSFORMATION AS THE DESTRUCTION AND THE CHOICE OF TRADITION (V.Burlachuk)	49
Chapter IV THE CONCEPT OF CIVIL SOCIETY IN THE REFLECTION ON POST-COMMUNIST SOCIAL TRANSFORMATION (V.Stepanenko)	73
Chapter V CIVIL SOCIETY AND CIVIL NATION: THE ISSUES AND PERSPECTIVES OF THEIR FORMATION IN UKRAINE (V.Stepanenko)	99
Chapter VI THE SYSTEM OF PUBLIC RELATIONS AS A FACTOR OF A CIVIL SOCIETY BUILDING (V.Korolko)	121
Chapter VII SOCIAL IDENTIFICATION OF UKRAINIAN SOCIETY (V.Tarasenko, O.Ivanenko)	172
Chapter VIII THE CONCEPTUALISATION OF SOCIAL TRANSFORMATION AS A THEORETICAL-METHODOLOGICAL ANALYSIS OF SOCIAL CONFLICTS (O.Ivanenko, V.Kazakov)	211

Передне слово

СОЦІОЛОГІЧНА ТЕОРІЯ НА ТЛІ СУСПІЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

Світ стрімко змінюється. Риси сьогодення різко контрастують з учорашніми. Від часів Геракліта ці твердження, ймовірно, видаються майже аксіоматичною банальністю для всіх епох, культур і цивілізацій, але повсякденний досвід наших сучасників, які є очевидцями численних змін, доводить правдивість їх. Руйнування повоєнного світового політичного порядку, утворення нових держав, соціокультурні та суспільно-політичні трансформації у Східній Європі, масові міграції населення, бурхливий розвиток нових комунікацій і технологій (передусім Інтернету) супроводжуються новими екзистенціальними викликами людству, серед яких найгострішими є екологічна безпека, міжнародний тероризм та проблема контролю за ядерною зброєю, нечувані диспропорції у розподілі ресурсів планети між багатими та бідними націями, гострі проблеми демократизації політики й актуальні питання громадянської участі в прийнятті суспільно-вагомих рішень, нові масові епідемії (СНІД, новітня атипова пневмонія тощо), етичні проблеми генної інженерії. Це лише стислий перелік ознак і кризових виявів глобальних суспільних трансформацій.

Як схарактеризувати й пояснити глобальні суспільні трансформації та культурні зсуви сьогодення? Яким чином глобальна соціокультурна динаміка адаптується та видозмінюється у поки що гетерогенних окремих культур та національних держав? В якій спосіб взаємодіють культурно-ціннісні, економічні й політичні аспекти суспільних трансформацій у їхньому макросоціальному та індивідуальному вимірах? Ці питання формують нове поле інтелектуальної напруженості в усіх сферах гуманітарного та соціального знання XXI століття, і передусім у соціології. Нинішній період глобальних суспільних і культурних трансформацій, безперечно, є надзвичайно креативним для розвитку соціологічної уяви й теоретичної концептуалізації. Адже родовою ознакою соціології під час її формування був свого часу виклик трансформаційних процесів на зламі XIX–XX століть. Соціологія як наука ви-

никла і розвивалася за часів революційних змін суспільних укладів і форм життєдіяльності суспільства від його традиційних до модерних індустріальних структур. Тож ідеї, що нині вважаються соціологічною класикою, зокрема соціологічні теорії Е.Дюркгейма, М.Вебера, К.Маркса, А.де Токвіля, В.Зомбарта, Г.Зіммеля, В.Парето та інших мислителів, значною мірою становили спроби осмислення й концептуалізації минулої фундаментальної трансформації.

Сучасні трансформаційні процеси й цивілізаційно-тектонічні зрушення в суспільному житті породжують нові теоретичні підходи та форми концептуалізації, відомі в соціологічній літературі, як “постмодерністське”, “постіндустріальне”, “інформаційне”, “посттрадиційне” суспільство, “постматеріалістична цивілізація”, “глобалістська культура”, “суспільство ризику” тощо. Однак теоретичним викликом для сучасної теоретичної соціології є не лише проблеми концептуалізації сучасних трансформацій, а й продукування нових типів соціологічного знання та конструювання нових відносин класичної та постмодерної соціологічної теорії. За нинішніх трансформаційних обставин класична соціологічна теорія часто набуває нових смислових відтінків та інтерпретацій, а сучасне соціологічне теоретизування пропонує новітні синтезувальні парадигми. З огляду на це продукування соціологічних знань має виразний соціальний характер.

Соціальна вагомість соціологічних висновків і спостережень, а також міра людської й професійної відповідальності соціолога–експерта за умов трансформацій надзвичайно зростає. Взагалі будь-якому знанню притаманний соціальний характер відтворення, а знанню про суспільство й поготів, бо сам процес його продукування виступає об’єктом соціологічного аналізу. Соціологія (звісно, справжня, а не її імітація чи профанація) – це самопізнання суспільства, його самовіддзеркалення та саморефлексія, і процес цей залежить від соціальних умов, диспозицій владних відносин, адже відбиває якісні іманентні характеристики свого суспільства, історико-культурні, національні та інші особливості його. Позаяк ми живемо за доби глобалізації знань і спільних проблем людства, більша відкритість інформаційного простору, канали культурних зв’язків, універсальний досвід і пізнавальні засоби, зрештою, професійний етос є потужними чинниками поєднання національно-особливого, соціально-контекстуального, культурно-своєрідного із глобальним, загальнолюдським, універсальним.

Звідси випливають завдання проектування світового соціологічного досвіду, дослідницьких здобутків, концептуальних моделей і висновків

на українські реалії, теоретичне узагальнення українського соціологічного моніторингу, проведення порівняльного аналізу та зіставлення висновків.

Автори цієї праці вдалися до спроби запропонувати певний інтегративний підхід і спільне бачення проблематики сучасних суспільних трансформацій. Ми спиралися на два наріжні й взаємозумовлені принципи. *По-перше*, намагалися відповісти не лише на сутнісний виклик суспільних трансформацій (концептуальна характеристика та аналіз певної проблеми або теми), а й проаналізувати складні взаємини соціологічного теоретичного знання та суспільної реальності, що трансформується. І, *по-друге*, проблеми й теоретичні напрацювання щодо осмислення глобальної суспільної трансформації висвітлено крізь регіонально-культурну та суспільно-політичну призму реального досвіду соціальних змін, що тривають в Україні. Актуальність глобального трансформаційного досвіду для українських умов і конкретно-історичні обставини суспільних трансформаційних процесів в Україні послугували для авторів пропонованого дослідження вирішальним критерієм для вибору тем та аналітичних полів серед надзвичайно широкого спектра проблемних питань глобальних суспільних трансформацій.

Зокрема, проаналізовано найважливіші для розв'язання проблем української трансформації сучасні теоретичні моделі й стратегії суспільних трансформацій – постмодерні погляди, концепція громадянського суспільства та її суспільно-політичні аплікації, теорії нових комунікаційних парадигм влади та громадськості (*наблик рілейшнз*), концептуалізації ролі та значення традицій у суспільних трансформаціях, концептуальні проблеми суспільної ідентичності, сучасні версії теорії конфліктів. У реалізації завдань обраного підходу, що міститься в площині одвічної соціологічної дилеми поєднання суспільно-універсального та національно-конкретного, український дослідницький погляд на глобальну суспільну трансформацію має певну специфіку, зумовлену насамперед осмисленням особливостей української багатомірної суспільної трансформації.

Україна є чи не єдиним прикладом взаємопов'язаних процесів формування нації, утвердження держави й становлення демократичних інституцій у географічній Європі за умов сучасних постмодерних цивілізаційно-тектонічних зрушень і соціокультурної ціннісної динаміки. Історично-унікальний виклик сучасної української ситуації, на відміну від східноєвропейських та латиноамериканських перехідних процесів, полягає у чотиривимірній трансформації українського суспільства [1, с.2], тобто від тоталітарного й авторитарного політичного ре-

жиму до демократичного, від планово-розподільчої економіки до ринкової, від колоніального статусу до справжньої незалежної держави, від домодерного етнічного субстрату до сучасної громадянської нації.

Таку синтетичну багатовимірність нинішнього українського досвіду, заглибленого у сучасний глобальний соціокультурний контекст, визначають внутрішні суперечності й непослідовності, що зумовлюють певні проблеми його конвенційних концептуалізацій. У теоретичних та ідеологічних деклараціях соціально-політичного аналізу маємо численні приклади розривів концептуальної логіки, коли йдеться про осмислення пострадянських і, зокрема, українських суспільних трансформацій. У процесі роботи над цим проектом найгостріше давалася взнаки проблема неадекватності традиційних і нагальності нових концептуальних підходів та горизонтів для осмислення сучасної української трансформації.

Саме в контексті цієї проблеми методологічний розділ В.Танчера *“Соціологічна концептуалізація суперечливого процесу модернізації”* зорієнтований, насамперед, на осмислення головних стратегій і тенденцій сучасних трансформацій та соціологічної аналітики їх. Автор наголошує необхідність адекватності соціологічної науки соціальній реальності, що швидко змінюється, акцентує увагу на потребі розширення методологічних підходів, вивчення сучасних змін з позицій посткласичної, постмодерністської соціологічної концептуалізації, яка формується в наш час. На думку автора, сучасний аналіз суспільних змін безпосередньо пов’язаний із загальногуманітарним підходом, із постмодерністськими дебатами, що долають дисциплінарні кордони й розмежування між гуманістикою та емпіричною соціологією. Соціологічний аналіз суспільних трансформацій сьогодні триває у широкому інтелектуальному контексті міжкультурних впливів, традицій та моральних імперативів, політичного впливу ідей рефлексивності соціальних знань, сучасних особливостей взаємозв’язків знань та влади в соціальній політиці. Особливої актуальності для українських трансформаційних процесів набуває дослідження автором питань актуалізації нормативних складових і критичної рефлексії соціологічного знання, зростання ролі морально-політичних аспектів проблем, породжуваних соціальними трансформаціями, зокрема ролі гуманістичних цінностей, ідей справедливості, демократії, ідентичності, чимало яких тривалий час вважалися надто заідеологізованими для соціології. Розглянуто також сучасні дилеми розвитку соціологічної науки та змін у дисциплінарному корпусі соціології.

Розділ “*Суспільна трансформація як руйнування та вибір традиції*”, автором якого є В.Бурлачук, безумовно, становить оригінальну дослідницьку розробку вже завдяки тому, що в питаннях суспільної трансформації дослідницький інтерес до традиції як соціальної інституції, що значною мірою підтримує безперервність суспільного життя, зазвичай залишається в тіні. Автор намагається заповнити цю прогалину і показати, що саме через традицію суспільство, навіть за революційних епох стрімких змін життя, успадковує головні цінності, норми й зразки соціальної поведінки. Щоправда, як наголошує автор, специфіка нинішньої ситуації, на відміну від соціальних трансформацій XVIII–XIX століть, полягає у відсутності принципово нових ідей, здатних виступити енергійним каталізатором радикалізації суспільної свідомості.

Однією із причин ускладнень та проблем формування нових ціннісних орієнтацій українського населення, на думку дослідника, є нерозвиненість центрального загальновизнаного символічного поля традицій, символів і пантеону героїв у країні, а також розпорошеність різних, іноді взаємовиключних традицій, що надзвичайно ускладнює пошук “точки опору” в ідеологічній політиці держави.

Важливою складовою аналізу глобальних суспільних трансформацій є концептуалізація універсального імперативу демократизації політики та розширення громадянської участі в прийнятті суспільно значущих рішень. Усвідомлення єдиної історичної долі людства та глобального виживання дістає відображення в широкому спектрі маніфестацій: від поширеної ідеологічної метафори про “*плавання в одному човні*” до теоретичних концепцій про міжспільотно-консоціативну (*consociational*) (А.Лейпхарт), соціальну, рефлексивну (У.Бек) або інші типи постмодерних демократій та глобальне громадянське суспільство. У контексті українських реалій найважливішим видається аналіз цих процесів з огляду на становлення громадянського суспільства, а також з’ясування причин суспільно-політичних і теоретичних аберацій цих трансформацій у пострадянському суспільстві.

Розділи В.Степаненка “*Концепція громадянського суспільства в осмисленні посткомуністичних суспільних трансформацій*” та “*Громадянське суспільство і громадянська нація: проблеми й перспективи формування в Україні*” присвячені дослідженню аналітичного потенціалу таких концепцій суспільної трансформації, як “громадянське суспільство” й “громадянська нація”. Автор намагається показати не лише ідеологічні джерела суспільних трансформацій та ідеологічне забезпечення їх у вигляді названих концепцій, а й безперечний зв’язок

соціологічної теорії із суспільною практикою на прикладі аналізу окремих національних моделей. Дослідник аргументовано доводить, що суспільно-політичні та соціокультурні трансформації у Східній і Центральній Європі 1980–1990-х років знаменували поглиблення інтересу до концепції громадянського суспільства, активне поживлення його реконцептуалізацій та актуалізацію практичних вимірів. У цьому сенсі посткомуністичні трансформації є не так процесом зміни (або певних “демократичних мутацій”) владних режимів, як масовим рухом за нову соціетальну ідентичність і розширення можливостей громадянської участі в суспільно-політичному житті окремих країн і цілих регіонів під гаслами формування громадянського суспільства. Класичний прийом порівняльної політичної соціології від часів А. де Токвіля полягає у дослідженні інших культур і суспільств з метою якомога глибшого розуміння своїх. Здійснений автором соціологічний аналіз соціального досвіду конструювання громадянського суспільства в Польщі й Угорщині є тим проблемним полем, яке дає змогу по-новому оцінити український досвід “демократизації”, аби краще зрозуміти причини його вад та аберацій.

У розділі “*Громадянське суспільство і громадянська нація*” В. Степаненко детальніше аналізує українську специфіку трансформації, яка полягає у багатовимірності взаємопов’язаних процесів, зокрема таких, як формування громадянського суспільства, утвердження демократії, державотворення та формування нації. Недостатність артикуляції та практичної реалізації важливого взаємозв’язку між цими завданнями-стратегіями була й залишається, переконаний автор, проблемним полем української суспільної трансформації. Автор широко використовує український матеріал у контексті методологічного аналізу концепцій громадянського суспільства та громадянської нації.

Одним із ключових чинників становлення демократичного суспільства є трансформація принципів взаємодії владних органів, суб’єктів економічної, політичної та інших сферах діяльності з громадськістю та її окремими групами. Головними принципами тут є прозорість процесів державно-політичного й господарсько-економічного життя, налагодження двосторонньої комунікації між суб’єктами публічної діяльності й широким загалом, досягнення консенсусу в суспільстві. Найефективнішим і перевіреном світовою практикою засобом досягнення такого рівня суспільних відносин є система “паблік рілейшнз” (зв’язків із громадськістю), інституціоналізація якої прискорює кристаліза-

цію відкритого, публічного характеру діяльності соціальних інституцій, відкриває перед суб'єктами громадянського суспільства нові можливості активно впливати на формування політики державних, громадсько-політичних, підприємницьких та інших структур суспільства. Розділ В.Королька *“Система паблік рілейшнз як чинник формування громадянського суспільства”* присвячено аналізу одного з найважливіших чинників становлення громадянського суспільства — інституціоналізації цивілізованої двосторонньої інформаційно-комунікаційної системи *“паблік рілейшнз”* (PR).

Серед напрацьованих світовою наукою концепцій авторіві вдалося виокремити найобґрунтованіший методологічний підхід до аналізу моделей зв'язків органів влади з громадськістю з урахуванням міри практичного застосування принципу двосторонньої комунікації між суб'єктом і об'єктом PR. На думку автора, саме такий підхід дає змогу з'ясувати реальний стан та потреби розвитку цивілізованих PR на стадії їх зародження за умов трансформаційних процесів в Україні; вирізнити сфери, де принципи двосторонніх зв'язків із громадськістю наближаються до повнішої й адекватнішої щодо норм громадянського суспільства форми.

У розділі *“Соціальна ідентифікація українського суспільства”* (автори В.Тарасенко та О.Іваненко) висвітлено процес соціального самовизначення українського суспільства на сучасному етапі його трансформації й модернізації, на підставі статистичних даних і результатів соціологічних досліджень проаналізовано моделі трансформаційної практики (зокрема наслідувально-імітаційну), обґрунтовано домінуючі типи ідентичностей, що їх продукує ідентифікаційна практика.

Автори розділу *“Концептуалізація суспільних трансформацій як теоретико-методологічне підґрунтя аналізу соціальних конфліктів”* В.Казаков та О.Іваненко звертаються до актуальної проблеми осмислення конфліктних ситуацій у сучасному трансформаційному процесі. Зокрема, вони порушують питання стосовно адаптації теорії конфліктів до українських реалій суспільних трансформацій, на підставі сучасних соціальних фактів і процесів суспільного життя підтверджують теоретичні висновки щодо зростання рівня ризику конфліктогенних ситуацій, посилення неконтрольованості й багатобічності конфліктів. Автори наголошують на необхідності цільової політики щодо прогнозування, осмислення й розв'язання конфліктних ситуацій в Україні, а також пропонують теоретико-методологічні засади розроблення такої політики.

Стислий огляд тем і проблем, що їх порушують автори збірки, не вичерпує усього спектра найактуальніших проблем суспільної трансформації в українському варіанті. Не лише теорія, а й практика суспільних реформ і трансформацій в Україні – це відкритий процес без готових відповідей. Після перших спроб незалежної України прискорено адаптуватися до сучасного цивілізованого світу з'ясувалося, що шлях трансформації є куди складнішим і тривалішим, аніж здавалося спочатку. Водночас нині цілком зрозуміло: щоб глибше пізнати зміст цього тривалого процесу й визначити орієнтири політики в різних вимірах її, потрібні подальші системні дослідження суспільних трансформацій, аналіз чинників, що на них впливають, вивчення соціологічних теорій соціополітичних процесів та їх адаптація до українських реалій, а також гармонізація практики багатовимірних перетворень в Україні зі світовими трансформаціями. Лише у такий спосіб можливе обґрунтування адекватних та оптимальних суспільно-політичних стратегій розвитку українського суспільства. Не претендуючи на останнє слово в осмисленні трансформаційних процесів і реалізації окреслених завдань, автори, втім, сподіваються, що це колективне дослідження відповідає суспільним потребам і викликам часу, тож неодмінно знайде зацікавленого читача.

Література

1. Див.: *D'Anieri P., Kravchuk R., Kuzio T. Politics and Society in Ukraine.* – New York, 1999.
2. *Рябчук М. Дилеми українського Фауста: громадянське суспільство і будова держави.* – К., 2000.

Розділ I

СОЦІОЛОГІЧНА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ СУПЕРЕЧЛИВОГО ПРОЦЕСУ МОДЕРНІЗАЦІЇ

Тема модернізаційних змін посіла центральне місце в суспільних науках, починаючи від 1980-х років. Цей предмет визначав проблемні поля для аналітиків розвитку у царинах соціального, культурного і політичного життя, й практично всі помітні соціологи заторкнули його. Проблеми напряду соціальних змін також залишаються в центрі дискусій, хоча від доби Просвітництва цілі суспільного розвитку, культурні й цивілізаційні ідеї, що формують підвалини цього проекту, є незмінними. У соціальній теорії вони ґрунтуються на концепціях лібералізму, індустріалізму, демократії, капіталізму, раціоналізму тощо.

Разом із тим, у соціології раніше превалювала тенденція зводити модернізацію до структурних чи інституціональних змін, соціоекономічних процесів, що визначають соціетальні трансформації. Культурні аспекти таких тенденцій до останнього часу перебували на другому плані. Проте реалії XXI століття саме їх висувають на авансцену соціологічного теоретизування. Водночас помітнішим є відхід від панівних теоретичних моделей розгляду суспільства – функціоналізму і марксизму, а також наголошення важливості суцільності структурно-інституціональних і культурних трансформацій, елементів рефлексивності й моральної філософії, самотрансформації й культурного критицизму, креативності й дискурсивності в осмисленні процесів модернізації. Це демонструють останні праці провідних аналітиків модернізаційних змін Ю.Габермаса, З.Баумана, А.Турена, Е.Гіденса, У.Бека, С.Леша, Дж.Діленті та багатьох інших.

Під кутом зору виявлення *суперечностей між соціальними і культурними аспектами модернізаційних трансформацій* на зламі тисячоліть розгоргається соціологічна концептуалізація суспільного розвитку. Концепція суперечливої природи процесу модернізації, яку обґрунтовує низка сучасних соціологів, стосується сутнісних характеристик трансформаційних змін взагалі. Ця ідея, власне, пронизує всю соціо-

логічну аналітику суспільного розвитку кінця ХХ століття, включно із постмодерністською критикою процесів модернізації.

Зокрема, теоретичний аналіз одного з провідних представників постмодерного підходу до суспільного розвитку Дж.Діленті у книзі “Соціальна теорія у світі, що змінюється” ґрунтується на визнанні глибокої амбівалентності, закладеної у підмурку формування суспільства модерну. Суперечлива, або амбівалентна сутність цього суспільства виступає визначальною характеристикою його.

Така амбівалентність, за аргументами Діленті, міститься у серцевині модерного суспільства й утілюється в головному конфлікті між двома характеристичними тенденціями його розвитку. Ці дві визначальні тенденції у певному сенсі спрямовані полярно: до розвитку автономності особи у соціумі й до фрагментаризації аж до руйнування цього соціуму, що, своєю чергою, є відображенням неузгодженості між реалізацією культурного та соціального проектів модернізації [1, с.5]. Тобто йдеться про незбіг, різноспрямованість культурних і соціальних чинників суспільного розвитку: те, що культура пропонує як ідеал, взірець для наслідування, – не дістає ані культивування, ані підтримки у реаліях соціальних відносин, а те, що є корисним для функціонування соціальної системи, – недостатньо цінується у царині культури, не закріплюється у ціннісно-нормативних підвалинах соціуму.

З одного боку, в культурній програмі модернізації головним є всебічний, автономний розвиток особистості, творчого суб’єкта, котрий сам себе стверджує й реалізує в усіх життєвих сферах, якомога повніша індивідуалізація й унезалежнення особи. З іншого – сучасні модернізаційні зміни неодмінно охоплюють досвід фрагментизації соціальної реальності, розриву й протистояння її складових, заперечення цінності традицій і спадкоємності, руйнування культурних засад існування соціуму. Емансипаційні, індивідуалізаційні завдання розвитку людини починають суперечити завданням модернізації, спрямованим на вдосконалення соціальних взаємин і суспільства загалом. Соціальне як певна цілісність перебуває під загрозою. Отже, можна говорити про кризу розуміння соціального в сучасних теоріях модернізму.

Уже перші критики модернізаційних змін, зумовлених переходом від традиційного до індустріального суспільства, І.Кант, Г.В.Гегель, К.Маркс наголошували фальшивість обіцянок модернізму звільнити людину від обмежень, передусім традицій, нестатків, забобонів. Критикуючи марність сподівань щодо подолання багатьох суспільних не-

гараздів, вони звертали увагу на суперечність між культурними обіцянками, підживлюваними ідеями Просвітництва, та соціальними реаліями, що майже не давали підстав для цього. Такий критичний підхід дістав продовження в сучасному соціальному критицизмі.

Відомі соціологи вказують на інші боки означеної суперечності. Наприклад, Дж. Арнесон, торкаючись “дуальності сучасної цивілізації”, відзначає розбіжність принципів демократії й капіталізму за сучасних умов [2, с.358]. П. Вагнер у книжці “Соціологія модернізму: свобода і дисципліна” пише про підсилення боротьби між ідеалами свободи й вимогами дисципліни у соціальних взаєминах [3, с.18]. У своїх міркуваннях стосовно “суперечностей і аномалій у теорії розвитку” А. Гоулднер зазначав, що модерне суспільство має подолати розрив між “необмеженим індивідуалізмом” конкурентного ринкового суспільства й потребою “існування у середовищі державного панування” [4, с.364]. Наведені оцінки сучасного суспільного розвитку можна розглядати як свідчення суперечливої взаємодії або протидіючого протиставлення його складових, центрального конфлікту завершення процесу модернізації: конфлікту між культурними ідеалами й цілями та соціальним порядком і реальними суспільними результатами.

Так, Деленті наголошує наявність конфлікту між культурним і соціальним проектами модерну, котрий він убачає, насамперед, у суперечливих прагненнях автономності й реальній практиці фрагментації модерного суспільства. В ньому фокусуються вияви решти амбівалентних процесів сучасного розвитку, віддзеркалюються риси суперечливого дуалізму проекту модернізації загалом [1, с.5].

Популярний нині теоретик К. Касторіадіс у книжці “Уявний інститут суспільства” пише, що центральним конфліктом процесу модернізації виступає конфлікт між “радикальною уявою” (radical imagination), що втілює самостворюваний образ суспільства, яке складається з автономних індивідів, та “інституціональним уявленням” (institutional imaginary) капіталізму з його невгамовним тяжінням до раціоналізму та інструментального володіння людськими істотами й об’єктами [5].

Аналогічну точку зору обстоює і відомий соціолог Ю. Габермас, який у праці “Теорія комунікативної дії” розглядає як центральний конфлікт процесу модернізації боротьбу між інструментальною раціональністю та комунікативною раціональністю. Конфлікт, який, згідно з його логікою, виникає внаслідок зіткнення “життєвого світу” із системою, в якій змушена існувати людина [6].

У праці “Суспільство повертається до себе” відомий французький соціолог А. Турен висвітлює проблему посилення протистояння Суб’єкта, котрий прагне індивідуальної самореалізації, та раціональної системи, яка формується внаслідок результатів політичних рішень і програм, на противагу відтворенню природної рівноваги, котра порушується у “програмованому суспільстві” [7]. Раніше таку рівновагу забезпечували громадянська свідомість, релігія, освіта, родинне виховання тощо, які зникають разом із занепадом авторитету системи освіти й нівелювання влади батька в родині. Все це призводить до фрагментації культурного досвіду. Турен, спираючись на соціологічні дослідження, доводить, що за поодинокими винятками, навчання молоді переважно здійснюється безсистемно. Індивідуально або в складі певної групи молодь набуває різного штибу суперечливий досвід, що не становить цілого, узагальненого образу соціуму. Навпаки, ці образи суперечать одне одному, до того ж у кожному індивіді немов співіснують кілька особистостей. Молоді люди живуть одразу в кількох часових і просторових зрізах: у навчальному закладі, у родині, у компанії друзів, в інтимних партнерських стосунках тощо, зазвичай без жодної уяви про засади інтеграції життєвих досвідів зовсім різних сфер. Принцип підпорядкування певним нормам суспільного життя послаблюється. Відбувається нівелювання цих норм корпоративними, субкультурними, гендерними нормами та цінностями. Класична взаємодоповнюваність нав’язуваних ззовні норм і відвойованої автономності стає примарною. Зникає розуміння того, що лише завдяки прийняттю спільних цінностей суспільства індивід здатен усвідомити власну свободу. Турен доходить висновку про масову десоціалізацію молоді.

На думку Турена, особистість у суспільстві споживання не прагне вростання в це суспільство. Якщо раніше (за часів раннього модерну), соціалізація ґрунтувалася на міцно пов’язаних між собою образах часу і простору, то за сучасних умов (пізнього модерну, або постмодерну), молоді члени суспільства позбавлені розуміння часу і простору в соціальній визначеності їх. Наприклад, телебачення увиразнює образи навіть сивої давнини, проте ідею історії, що завжди була ідеєю нації або територіальної спільноти, витискує індивідуальна пам’ять. Отже, переконаний французький соціолог, те, що спершу визначали як кризу родини і школи, інакше кажучи соціалізації й освіти, тепер є кризою формування особистості. Зникає двоєдність суспільних норм і чинників формування індивідуальної свідомості. Розлад соціуму та особистості

перетворює наше суспільство радше на супермаркет чи аеропорт, ніж на завод чи офіційну установу. Тобто існують можливості широкого вибору товарів і стилів життєдіяльності, але без обов'язкових функціональних настанов і рольових приписів.

За допомогою цієї метафори Турен ілюструє фрагментацію культурного досвіду в сучасному суспільстві, суперечливість сучасного Суб'єкта як носія ідеї універсальності й водночас ідеї пошуку етнічної самобутності. Поглиблювана прірва між досвідом конкретної людини та масивами інформації, акумульованим у комп'ютерних і фінансових мережах, свідчить про суперечливу природу процесів переходу до світу постмодерності.

Досвід особистісної "розірваності", втрати індивідуальності підштовхує не до подолання суспільних суперечностей, а до лікування індивіда, що страждає. Вже не залишається сподівань на втручання самоорганізованої природи або раціоналізації суспільного життя. Відчуття внутрішньої роздвоєності стає повсюдним, особистість цілком не ідентифікує себе ані зі світом успіху, ані зі світом традицій, коли можливості вияву ініціативи й оригінальності у людини вкрай обмежені.

Розв'язання цієї суперечності, за Туреном, слід шукати у поєднанні, контактуванні між світом інструментальності та світом ідентичності. Намагання Суб'єкта бути дійовою особою, бажання індивідуалізації має доповнюватися усвідомленням спільності з іншими, із суспільним Середовищем. Принципи справедливості, солідарності та колективної відповідальності мають реалізуватися на засадах розвитку міжособистісної комунікації. Проте аналіз внутрішніх умов комунікації не дає цілкового уявлення про шляхи створення громадських ареалів, унеможлиблюють визначення міри сприяння відкритості, злагоді та діалогу з економічними і гуманітарними силами, які чинять спротив. Етика дискусій тут є найважливішою, – наголошує теоретик.

Подвійний рух індивідуальної сміливості та сили колективної дії, що захищає права індивіда, дає змогу Суб'єктові вижити, подолати протидію влади, невігластва і ворожнечі. Не індивід збирає докупи різні фрагменти власного досвіду, а в індивідуумі, вважає французький соціолог, під впливом його самого починає виявлятися Суб'єкт. Отже, необхідно, щоб індивід визнав самого себе як Суб'єкта – як вищу цінність культурного розвитку, активного учасника процесу перетворень суспільного життя і визначення його орієнтирів.

А. Турен у праці “Критика модернізму” визначає феномен “повстання Суб’єкта проти Розуму” як головну проблему і доходить висновку, що сучасні сфери вияву суб’єктивності, передусім сфери культури і соціальних взаємин, та об’єктивності, відповідно – сфери економіки й політики, невпинно наближаються до точки біфуркації. Зрештою, на його думку, розуміння соціального як такого, що все наперед визначає й уніфікує в індивідуальній діяльності, вичерпується [8].

Цю тезу підхоплює З.Бауман у праці “Індивідуалізоване суспільство”. Руйнівну суперечність сучасного суспільного розвитку він убачав у посиленні індивідуалізації суспільства “пізньої модерності”, в якому проголошено мету всебічного розвитку особистості та безмежного звільнення її, проте жадана емансипація особистості звільняє її від обмежень, не підвладних людині. Звідси поширене негативне ставлення до колективних, громадських засобів забезпечення прав і свобод, і на противагу цьому – акцентування уваги на індивідуальних діях і цілях, що обмежуються суспільними рамками. Констатується ерозія цінностей суспільності, “криза суспільності людини”, тих “засад громадянства”, що завжди привертала увагу соціологів.

За Бауманом, якщо суспільства – це своєрідні “фабрики сенсів” життєдіяльності, що дають змогу нейтралізувати “отруту абсурдності з гризот, породжуваних кінцевістю життя”, то сучасні пізньомодерні суспільства продукують лише сум’яття смислів. Пропонуються надто суперечливі стратегії трансцендентності та “формули життєвих смислів”, які виправдовують і підтримують наявний соціальний порядок.

Популярним є визначення сучасного суспільства У.Бека, за яким “інституції, покликані долати проблеми, перетворюються на інституції, що їх породжують” [10, с.137]. А отже, “життя конкретної людини стає біографічним розв’язанням системних суперечностей”. Інакше кажучи, недосконалість соціального устрою є джерелом проблем особистості, хоча ефективно розв’язання цих проблем можливе саме на соціальному рівні.

Тенденція індивідуалізації соціальних проблем за умов постмодерності увиразнює суперечливість ситуації, за якої умови, в яких люди конструюють індивідуальне існування й визначають діапазон вибору, виходять за межі їхнього свідомого впливу. Суспільну сферу заповнюють приватні проблеми, спрощені й очищені від соціальних зв’язків, тоді як комплексне розв’язання їх належить до суспільної компетенції [9, с.17].

На думку Баумана, сучасна людина балансує між свободою й безпечністю на тлі посилюваних ризиків існування, а ціною відвойованої

свободи є поглиблення небезпечності, непевності, непередбачуваності життя, “життя з амбівалентністю”, – таку назву має одна з його праць. “Величезна прірва між правом на самоствердження та здатністю контролювати соціальні умови, що вможливають таке самоствердження, є головною суперечністю суспільств “другої модернізації”, – вважає Бауман [9, с.64].

Проти надмірного акцентування індивідуалізації та “звільнення від суспільних обмежень” як мети модернізаційних змін застерігає Ю.Габермас. Він зазначає, що “тільки в публічності мовної єдності природна істота формується і як індивід, і як наділена розумом особа”, до того ж “лише тут, у дискурсивно опанованому “просторі сенсів” (space of reasons), видові здібності до культури у диференціації численних Я і світові перспективи можуть виявити свою об’єднану, консенсусну потужність” [12, с.47]. Адже людське життя набуває необхідної повноти лише за умов інтеракції з іншими людьми, у царині публічної взаємодії індивід дістає правовий захист і моральну підтримку. Сучасне ліберальне суспільство забезпечує особистості етичний простір свободи. Комунікативні практики соціалізації надають індивідам достатній простір для вибору, хоча модерне суспільство “просякнене структурними різновидами насильства, репресивністю мікровлад, деспотичним впливом, політичним безправ’ям, соціальною безпорадністю, економічною експлуатацією”. Габермас обстоює нагальність розширення “комунікативного простору”, вказує на небезпечність ліберальної євгеніки (генетичного програмування), індивідуалістичного свавілля у цій царині (йдеться про програмування батьками рис і особливостей своїх дітей) [12].

Американський соціолог Д.Белл в аналогічному ключі намагається довести, що культура модерну колапсує у конфлікті між двома її суперечливими принципами: капіталістичною етикою праці й постмодерними бажаннями неробства і дозвілля [11]. Натомість Б.Барбер характеризує сучасну суспільну ситуацію як конфлікт між глобалізованою комерційною культурою та релігійним фундаменталізмом [13].

Зрештою, зазначає відомий соціолог Н.Луман у праці “Спостереження модерності”, особливістю модернізму слід вважати парадоксальність відносин між спостерігачем і навколишнім світом, що не дає підстав для цілісного розуміння цього світу, неможливість подолати суперечність з огляду на збільшення можливостей спостерігача конструювати цей світ і нездатність його до цілісного сприйняття останнього [14].

Важливим моментом є й те, що соціологічне знання – це долання “соціальної наївності” на соціетальному рівні. Попервах соціальні уявлення, думка про себе як про “ми – спільнота” формувалися як уявлення про взаємодію людської спільноти й природи. Індивідуальне самопізнання значно молодше. Принцип “пізнай самого себе” поширився за доби античності й лише за Нового часу набув повернення до самореалізації, самовиявлення та соціальної незалежності особистості. Проте надто швидке звільнення індивіда від зв’язків і обмежень соціального оточення породжує низку загроз, самоізоляцію, зумовлює індивідуальне вирішення багатьох проблем, які людина далеко не завжди здатна розв’язати самостійно. Втрачається відчуття спільності, громадянськості як належності до цілісності, впевненості в існуванні того “ми”, де людина є “свою”, а не “чужою” або “нічиєю” [15].

Паралельно триває інтенсивний розвиток самосвідомості, пошук ідентичностей, натомість гальмується розвиток соціальної свідомості, суспільного знання, “громадознавства” (за М.Грушевським), яке є об’єктом соціології. Адже соціологія була народжена потребою розв’язати спільні проблеми соціуму, а найприроднішим напрямом її розвитку є аналіз суперечливих взаємозв’язків індивіда й суспільства, вдосконалення й унебезпечення людського життя. З цієї точки зору посилена індивідуалізація, руйнування соціальних зв’язків і залежностей не виглядає позитивним і становить загрозу розвитку соціологічних знань, адекватності їх викликам часу.

Тема *амбівалентності сучасних процесів суспільного розвитку* посідає чільне місце у творчості одного з провідних теоретиків постмодернізму в соціології польсько-британського вченого З.Баумана. В книзі “Модерніті та амбівалентність” він зосереджується на аналізі культурних наслідків суперечливого змісту модернізації [16].

Бауман стверджує, що сучасне суспільство у нинішньому його вигляді є доволі випадковим. Рівною мірою воно могло бути й іншим. Цим ми завдячуємо амбівалентній природі процесу модернізації, релятивному підґрунтю науки, спираючись на яке здійснювалася модернізація. У дусі постмодерної критики раціоналістичних підвалин соціальних знань учений піддає сумніву те, що порядок, якому надають якості універсального, насправді є раціональним, а відкрита істина є універсальною істиною. “Раціонально-універсальний світ порядку й істини не бажає знати про випадковість і амбівалентність, тоді як останні домінують у сучасному світі”, – зазначає він. У цьому дається

взнаки самоомана модернізму, “сліпа самовпевненість”, що заважає визнанню суперечливості модернізаційного розвитку, необов’язковості тих наслідків, які характеризують риси сучасності [16, с.238].

Переважне ставлення до певної форми соціального укладу, способу життя не може слугувати підставою для заперечення інших, відмінних. Вони однаковою мірою випадкові. Це дає змогу Заходу миритися з іншими цивілізаціями. Треба визнати власну випадковість, доводить Бауман, і це допоможе позбутися страху перед амбівалентністю й сповідувати толерантність. Нове мислення дає шанс “бути добрим, не принижуючи інших”. Слід виходити з того, що замість примушувати змінитися іншого треба, зробити прийнятним наше співіснування, тобто поважати інших за відмінність, за право на власний вибір. Поважаючи власну своєрідність, треба також поважати своєрідність інших. Відмінні “випадковості-долі” взаємодіють із толерантністю, а шлях до єднання вимагає солідарності. “Зважаючи на право Іншого на його чужість, дістають вияв наші власні права. Наші права впливають з прав Іншого. Твердження: ”Я відповідаю за себе” і “Я відповідаю за Іншого” означають одне й те саме. Сприйняття їх як ціле є засобом перетворення фатуму на долю” [16, с.236]. Випадкове невизначене існування, спрямованість від толерантності до солідарності, життя з “відкритим майбутнім”, без гарантій, але з прагматичною впевненістю, перехід від природної до соціальної царини амбівалентності, до ясності є для Баумана питанням часу, ресурсів і знань. Таким чином, джерелом постмодерністської непевності й незадоволеності наявними обставинами є амбівалентність соціальних процесів. Важко не погодитися з положенням, що кожен, хто забажає виважено оцінити перспективи соціокультурного життя, має прийняти антимодерністські імперативи. Постмодерністське розуміння суспільного розвитку виростає з тези, що людське виживання “не гарантовано ані Божественним промислом, ані законами історії, ані якимись надлюдськими силами. Постмодерністський аспект не вирізняється тільки знанням про нього, знанням про життя без обмежень. Це робить його непевним, але водночас дає йому шанс” [16, с.237].

Із цих позицій Бауман переглядає модерністське обґрунтування науки, пропонує свої інтерпретації творчих “сумнівів”, “наукових істин”, “свободи”, “можливості” тощо. Він наполегливо пропонує “експозицію амбівалентності: ситуацію з невизначеним рішенням, без легкого вибору, без знання того, як чинити далі”. Разом із тим, він не ототож-

нює амбівалентність із хаосом, прагне підвести її під нові визначення, нові обґрунтування, запропонувати нові стандарти істини, краси і добра. В цьому виявляється одна з найсуттєвіших рис сучасного соціокритичного мислення.

З.Бауман у своїй концепції “життя з амбівалентністю” переносить тлумачення амбівалентності на широке коло соціокультурних явищ, використовує його для критичного аналізу модернізаційних процесів, розкриття внутрішньої суперечливості їх.

Отже, можна констатувати, по-перше, істотне поширення в сучасній соціологічній аналітиці процесів суспільного розвитку фіксації уваги на суперечливому перебігу його, на амбівалентній потенційності різних наслідків, яка в різний спосіб увиразнюється під час розгляду головних тенденцій цього розвитку, по-друге, почастішання критичних оцінок результатів модернізаційних процесів, згідно з якими вони наприкінці ХХ століття вичерпують свої позитивні можливості.

У класичній соціологічній теорії процеси модернізації теж нерідко розглядали під критичним кутом зору, наголошуючи притаманну їм суперечливість. Насамперед це стосується К.Маркса. Він, як відомо, зосереджувався на непримиренній боротьбі між капіталом і працею в капіталістичному суспільстві, яка, на переконання вченого, визначала історичний розвиток і яку з позиції марксистської традиції у соціології можна вважати частиною глибшої суперечності між культурною модернізацією та соціальною реальністю капіталізму.

М.Вебер пов’язує суспільну модернізацію з напруженням між інструментальною раціоналізацією уніфікованого і забюрократизованого світу, позбавленого творчості й сенсу, та культурною модернізацією, котра, попри певне розчарування в ній, зберігала певний рівень автономності. Подібно до інших теоретиків, які песимістично оцінювали перебіг культурного розвитку наприкінці ХІХ століття й зазнали відчутного впливу ідей критиків тогочасної цивілізації Ніцше і Шопенгаура, Вебер усвідомлював, що результати модернізації можуть перетворитися на “залізну клітку” бюрократичного знеособлення. В аналітичному дусі Ф.Тьоніс розглядав модернізацію як зростаюче напруження між цілісним світом “спільноти”, ґрунтованим на авторитеті традиції, і відчужувальним й індивідуалістичним світом “суспільства”, що спирається на засади контракту й узгоджених умов співпраці. У Г.Зімеля модернізація означала оголення конфлікту між “високою” культурою та індустріалізованим “омасовленим” суспільством, по-

силення тенденції вилучення справжньої культури із життя індивіда й об'єктивізації її у зовнішніх формах, що відокремлюються від людей, яку вчений назвав "трагедією культури". Е.Дюркгейм діагностував вади модернізації у поняттях аномії. Цю тему, започатковану у відомому дослідженні самогубств, Дюркгейм продовжив на матеріалах суспільної руйнації, зумовленої Першою світовою війною. Його соціологічні висновки яскраво засвідчили поширення кризи громадянської моралі у повосенній Європі, що він пов'язував із руйнуванням традиційних форм інтеграції, і тим, що місце колишньої "органічної солідарності" заступила модерна "механічна солідарність".

Далі цей напрям соціологічного аналізу форм колективної свідомості розробляв Р.Мертон. Неокласики середини ХХ ст. і, насамперед, фундатори структурно-функціонального аналізу, приділили неабияку увагу дослідженню цінісно-нормативного підмурку розвиненого суспільства, інтеграційним механізмам, чинникам соціальної стабільності й ефективного функціонування соціальної системи. Водночас вияви конфліктності і суперечностей модернізаційного розвитку, хоч би як закидали їм критики ігнорування останніх, не залишилися поза увагою позитивістських теоретиків. Передусім це стосується Мертона. Завдяки введенню в сучасний дискурс поняття амбівалентності, запропонованого саме Мертоном, з'явилася можливість простежити наступність у соціологічному теоретизуванні, говорити про його кумулятивність, "збагачення", завдяки чому теоретичні конструкції не безнадійно застарівають, а дістають нове висвітлення й застосування.

Отже, класична соціологічна думка певним чином фіксувала суперечливість процесу модернізації, дуалізм культурних ідеалів і соціального контексту здійснення їх, що увиразнився на зламі тисячоліть. Означена дилема засновників соціологічної науки дісталась у спадок сучасним аналітикам суспільного розвитку, теоретикам модернізму. Розуміння кризових виявів, що супроводжують модернізаційний процес, як неодмінних наслідків невизначеності його результатів, динамізму й інструментальності соціально-історичних трансформацій, які переживало модернізоване суспільство впродовж ХХ століття, на думку багатьох теоретиків, слугувало доказом глибокої амбівалентності соціальних явищ і процесів взагалі. Обіцянки остаточного звільнення людини з тенет усіляких обмежень завдяки раціональній політиці, міфи "прогресу", навіть Марксовий варіант "спасіння шляхом революції", не справдилися. Невідповідність цілей і результатів модернізації, й

особливо – неможливість подолання цього дисбалансу політичними та іншими засобами, стала очевидною для соціологів, які цим переймалися. Тож усвідомлення незбалансованості культурного і соціального проектів цілком пронизує сучасну аналітику, що становить корпус “теорії модернізації” – провідної теми соціології на початку XXI століття.

За словами Діленті, “тепер приналежність амбівалентності модернізму є очевиднішою, порівняно з тим, наскільки ця тема була присутня під час досліджень міста в ранній соціології й літературі про модернізм у розглянутих працях М.Вебера, Г.Зіммеля, Дж.Джойса, У.Бенджаміна та ранній Чиказькій школі. В їхніх працях культура міста символізувала звільнення модерного індивіда й виникнення нових видів досвіду, що характеризувалися фрагментаризацією його форм” [1, с.8]. Уже тоді не викликала сумніву соціальна “ізоляція” мешканців урбанізованого середовища, а про сучасне уявлення міста як символу насилля і культурної дезінтеграції, як поширеної оцінки соціальними критиками сучасної соціокультурної ситуації на Заході годі й казати. Ці автори вважають, що фрагментаризація, розчленування соціуму “роз”ідає серце міста”, а разом і проект автономності особистості. Втім, якщо модерніті була зосереджена на Суб’єкті, то зараз, за умов збільшення різновидів диференціації, проблема автономності перетворилася на проблему визнання Іншого.

У сучасному контексті мультикультуральності центральним конфліктом є не так протистояння інструменталізму капіталізму або, інакше, дисципліни, бюрократичного контролю над індивідом – комунікативному чи культурному “життєвому світу”, як своєрідна проблема міжкультурного взаєморозуміння, толерантності, що забезпечує нові умови відносин індивіда (the Self) із визнанням Іншого (the Other). Тобто поширюється відмінне від ліберальної ідеології XIX століття розуміння особистості, що формується у площині іншого дискурсу, на тлі цілої низки нових соціальних і культурних процесів. Адже самодетермінація особистості набуває іншого виміру за часів, коли побоювання М.Вебера щодо “залізної клітки” забюрократизованого капіталізму стають реальністю. Це вже не метафора, а, на думку сучасних соціологів, суворе дійсність новітніх інформаційних технологій, які відкривають невідомі раніше можливості впливу на особистість. Таке становище виразно змалював Д.Белл, коли доводив, що життя людини наприкінці XX ст. більшою мірою визначається інформацією й способом споживання, ніж виробництвом і бюрократичним управлінням. Він назвав цей феномен “культурною суперечливістю капіталізму”.

Багато хто із соціологів погоджується з такою оцінкою: культура вже не забезпечує протитрути проти анархії, культура нині сама провокує анархію.

Парадигма постмодерну як цілісного розуміння доби і суспільства суттєво відрізняється від модерної. Цю зміну характеризує перенесення центру уваги з переважно економічних теорій на переважно культурні й контекстуальні. Тобто поряд із усвідомленням важливості економічної й технічної ефективності дедалі вагомішою стає культурна контекстуальність. Сфера культурного самоусвідомлення, самореалізації у вільний час заступають місце технічного виробництва. Принцип техноморфізму як вирішального критерію та виміру суспільства змінюється на принцип антропоморфізму і відповідний вимір сучасного життя. Постмодерна культура здебільшого антропоморфна. Організаційний людський досвід стає визначальним виміром науки, господарства, мистецтва. Антропоморфізм, самопізнання людини, досвід духовного світу переважають над принципами й моделями технічного і неорганічного світів.

Якщо лейтмотивом модерну є віра у безмежні можливості пояснення світу за допомогою природничих наук, редукції теорій, суспільних проектів до їх функціонування, то лейтмотивом постмодерну є критика сцієнтизму і функціоналізму. На протигагу спробам розглядати все крізь призму безлічі функціональних відносин, постмодерне бачення ґрунтується на есенціальному образі, існує у просторі й часі неповторності. Аксиоми модерну “функція визначає форму” протистоїть аксіома постмодерну щодо визначальної ролі ідеї. Людина, котра відповідає власній ідеї, своєму “проекту”, завжди є кращою за людину, котра відповідає певним рольовим приписам і розчиняється у своїх функціональних визначеннях.

Проте таке протиставлення модерних і постмодерних зразків культури існує лише в абстрактних теоретичних узагальненнях. У реальному житті обидві тенденції або виміри суспільного розвитку співіснують у постмодерній амбівалентності. Саме поняття амбівалентності вможливило аналітичне виокремлення функціональності й контекстуальності суспільних явищ.

У постмодерному соціологічному мисленні сучасне суспільство вже не зазнає детермінантного впливу певного соціального актора чи інституції (церкви, інтелектуалів, партій, рухів) – усе визначає громадський дискурс. Ані еліти, ані зорганізовані спільноти тепер не “дефінують ситуацію”, тобто не визначають її, вона залишається принци-

пово відкритою, що, зрештою, підсилює потенційну суперечливість модернізаційних соціальних процесів. Визнання цього факту об'єднує зовсім різних сучасних соціальних теоретиків, зокрема П.Бурдьє, Е.Гіденса, А.Турена, У.Бека, С.Леша, Ю.Габермаса, Н.Лумана, П.Штомпку та багатьох інших, які під різними кутами зору вивчають проблеми суспільних змін.

Усі заторкнуті концепції, оцінки й висновки можуть послугувати теоретико-методологічним підмурком дослідження трансформаційних змін на пострадянському просторі.

Література

1. *Delanty G.* Social Theory in a Changing World. – Cambridge: Polity Press, 1999.
2. *Arnason J.* Social Theory and Japanese Experience: The Dual Civilization. – London: Kegan Paul Intern, 1977.
3. *Wagner P.* The Sociology of Modernity: Liberty and Discipline. – L.: Sage, 1994.
4. *Gouldner A.W.* The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development Theory. – L.: Polity Press, 1980.
5. *Castoriadis C.* The Imaginary Institution of Society. – Cambridge: Polity Press, 1987.
6. *Habermas J.* Theory of Communicative Action. – L.: Heinemann, 1984.
7. *Touraine A.* Society Turns Back upon Itself // Contemporary Social Theory / Ed. by A.Elliott. – Oxford: Blackwell Pub, 1999. – P.131–142.
8. *Touraine A.* Critique of Modernity. – Oxford: Blackwell Pub., 1992.
9. *Бауман З.* Индивидуализированное общество. – М.: Логос, 2002.
10. *Beck U.* Risk Society: Towards a New Modernity – L.: SASE, 1992.
11. *Bell D.* The Cultural Contradictions of Capitalism. – L.: Heinemann, 1979.
12. *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. – М.: Весь мир, 2002.
13. *Barber B.* Jihad vs MacWorld. – N.Y.: Palatine, 1996.
14. *Luhmann N.* Observations on Modernity. – Stanford: Stan. Univ. Press, 1998.
15. *Козлова О.Н.* О социологическом знании // Социально-гуманитарное знание. – 2003. – № 12. – С.80–93.
16. *Bauman Z.* Modernity and Ambivalence. – Cambridge: Polity Press, 1991.

Розділ II

СОЦІАЛЬНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ТА ВИКЛИКИ СОЦІОЛОГІЇ XXI СТОЛІТТЯ

Стрімкі трансформаційні зміни в соціальному світі наприкінці XX століття закономірно позначилися на соціологічній думці, дисциплінарному корпусі соціології. Нові тенденції, теоретико-методологічні підходи й інтелектуальні рухи визначають сучасний стан соціологічної науки. Ці тенденції й риси обговорюють провідні теоретики, які дають різні оцінки й доходять неоднозначних висновків. Проте є у дискусіях сьогодення теми, яких торкаються майже всі відомі соціологи. Це адекватність сучасної соціальної теорії процесам, які переживає трансформаційне суспільство, теоретико-методологічні підвалини соціологічних знань, універсальність результатів досліджень і межі їх використання, наукова обґрунтованість нових концептуальних парадигм тощо. Вони дістали відображення в позиціях провідних фахівців у царині соціологічної теорії, до яких належать Дж.Александр, І.Валерстайн, Е.Гіденс, С.Сейдман та інші.

Редактори праці “Нові тексти з соціальної теорії. Сучасні дебати” Дж.Александр і С.Сейдман у вступі до неї характеризують сучасну соціологічну науку насамперед як постфундаменталістську, тобто таку, що заперечує класичні традиції, підвалини, спосіб мислення, відмовляється від попередніх ідеалів, принципів і критеріїв науки, що становили її підґрунтя. Вживаючи термін “фундаменталізм”, який у соціо-політичному контексті наших днів набуває суто негативного відтінку, американські теоретики одразу висловили своє ставлення до соціології тих часів і передусім – до її пізнавальних можливостей за сучасної доби модернізаційних перетворень.

Під фундаменталізмом розуміють віру в те, що “метою теорії є визначення найзагальніших засадових концепцій і категорій, які мають уніфікувати й спрямовувати соціальні дослідження” [1, с.2]. При цьому наголошується, що теорія – академічна, строга, об’єктивна, наукова тощо – має чітко відокремлюватися від широкого руху ідей, інтелек-

туального й політичного життя, бути “чистою”, “позаціннісною”, “аполітичною”. Втім, досягти цього ніколи не вдавалося. Ілюзорними виявилися сподівання, що ідеали соціологічного аналізу є відносно непорушними й не зазнають впливу соціальних цінностей, інтересів і політики.

Цей висновок згадані теоретики ілюструють прикладами найвпливовіших соціологічних парадигм. Так, К.Маркс розробив матеріалістичні засади соціального знання, яке він вважав “єдино науковим”, “позаідеологічним (таким, що уникає “фальшивої свідомості”), об’єктивним (грунтованим на практичному досвіді) тощо. Підмурок цього підходу становили концептуальні положення щодо вирішальної ролі праці, способу виробництва, соціальних класів, які є визначальними під час аналізу всіх аспектів соціального життя (в минулому й майбутньому, для всіх суспільств і регіонів тощо). Акцентування, гіпертрофування цих положень саме й зумовило, на думку теоретиків, крах марксистської парадигми за умов нових історичних реалій.

Ще одна версія позитивістської соціології, обстоюючи засадові принципи об’єктивного, системного, структурно-функціонального підходу до соціальних процесів, ґрунтувалася на концептуальних положеннях “соціального факту”, функціональних залежностей, структурної детермінації, рольової взаємодії тощо, котрі мали забезпечувати наукове підґрунття розгляду суспільних явищ, “наукове пояснення” соціального життя, тобто передбачали розроблення науково логічних, емпірично підтверджених і систематизованих знань, які спрямовують соціальний аналіз.

Обидві версії є прикладами сцієнтизму, або фундаменталізму. Значимо, що раніше сцієнтизм, віра у нездоланну силу наукового знання слугувала підґрунтям ідеології прогресизму, проте зараз вона є ознакою фундаменталізму ідеології, спрямованої на утримання попередніх моделей знань. Отже, постає питання, чи буде антисцієнтизм, постмодерністська реабілітація ірраціоналізму, релятивізму й усього того, що виходило за межі “класичного знання”, основою прогресивних змін, розвитку, оновлення?

Інакше кажучи, постфундаменталізм – це позиція щодо соціальних знань, ґрунтована на тому, що соціальні інтереси і цінності формують наші наукові ідеали, що наше соціологічне розуміння є складовою формування соціального життя. Згідно з цією позицією, котру репрезентують Александер і Сейдман, це не заперечення класичних теорій або суворого наукового аналізу, це обстоювання багатоаспектного, мультимірного типу аргументації, бажання замість опертя на

незаперечні істини говорити про пошук переконливіших за емпіричну перевірку аргументів, про схильність до багаторівневого соціологічного аналізу, до аргументації, що коливається між аналітичними міркуваннями, емпіричними даними та нормативними роз'ясненнями, які залишаються рефлексивними в плані практичного застосування. Йдеться про необхідність зважати на феномени, що їх висвітлюють такі поняття, як рефлексивність, габітус, мультирівневість, багатовимірність тощо.

Александр і Сейдман дійшли висновку, що “мова сучасної соціальної теорії зазнала драматичної зміни. Науковий проект був відхилений не лише в теорії, а й в окремих найвпливовіших емпіричних дослідженнях” [1, с.2]. Учені констатують зміщення “дисциплінарного фокусу”, відхід від колишніх амбіцій, характерних для соціальних наук. На підтвердження цього висновку вони наводять зафіксовані в соціологічній царині наприкінці XX століття тенденції та явища: кінець гегемонії структурно-функціонального аналізу, необхідність брати до уваги альтернативні парадигми, відносно абстрагування від нормативних і політичних вимог, актуалізацію теоретичного синтезу, який загалом вже не емпірицистський, а радше філософський, відмову від вузької наукової спеціалізації. У центрі теоретичних дискусій перебувають проблеми долання антиномій структури й діяча, експресивної й стратегічної дії, позитивізму й постпозитивізму, вельми актуальні останнім часом.

Сучасні теоретичні дискусії зумовлені постмодерністським інтелектуальним рухом, що долає дисциплінарні межі та впливає на соціальні науки з боку філософії й літературної теорії, етики й політичної філософії, наддисциплінарної гуманістики загалом. Усі дискусії у соціологічних колах просякнені “духом антифундаменталізму”, надихаються моральними імперативами часу. Абстрактний соціологічний теоретичний дискурс зараз як ніколи важливий, але він, на думку Александра і Сейдмана, не може обійти увагою проблем справедливості, демократії, рівності, автентичності, які раніше вважалися ціннісно перенавантаженими для соціальних знань.

Отже, відбувається певний зсув до пошуку аргументів і узагальнень поза класичними (фундаменталістськими) критеріями науковості, об'єктивності й перевірки соціологічних положень, натомість актуалізуються нормативні, ціннісні, гуманістичні аспекти соціальних знань, герменевтичні структури, критична рефлексія. Вочевидь міцніють зв'язки між процесами соціального життя і соціологічною теорією. Серед соціологів надто поширеною є думка, що нові моделі теоретизування, попри їхню абстрактність і прагматичність, активно впливають на суспільне життя і конструюють його.

Таким чином, на авансцену соціологічного теоретизування вийшла проблема зворотного впливу суб'єкта аналізу на об'єкт пізнання.

Ідеї рефлексивності знань, тобто взаємовпливу суб'єкта, що пізнає, й об'єктивного середовища в процесі соціальної дії, теоретичних висновків, які в пізнавальному процесі спираються самі на себе й не потребують безпосереднього емпіричного підтвердження, останніми роками відчутно поширилися у соціальній теорії, набули розвитку в новітньому соціологічному теоретизуванні. Вони ґрунтуються на тезі про можливість обґрунтування соціологічних узагальнень переважно соціально-гносеологічними чинниками, зосереджені на проблемі інтеграції соціальних дій і структури в соціологічному пізнанні.

У такому ключі вдаються до аналізу сучасних процесів модернізації та змін у соціологічному пізнанні теоретики Н.Луман, У.Бек, Е.Гіденс, С.Леш, Дж.Діланті та інші. Відомі праці У.Бека "Суспільство ризику" (1992), Е.Гіденса "Третій шлях" (1998), С.Леша "Інша модерність, відмінна раціональність" (1999) та їхнє спільне дослідження "Рефлексивна модернізація" (1994), Дж.Діланті "Соціальна теорія у світі, що змінюється" (1999) відбивають саме цей підхід, який пропонує нову інтелектуальну модель для реінтерпретації процесів модернізації, із наголосом на проблемах, загрозах, вадах, породжуваних цими процесами [2].

Як базовий принцип соціології знання пропонують те, що знання є соціальною категорією, яка віддзеркалює конкретно-історичні характеристики соціуму, що когнітивна система конструює соціальну реальність. У найрадикальнішому вигляді цей підхід втілений у концепції П.Бергера і Н.Лумана, котрі стверджують, що "реальність є соціально конструйованою". Йдеться про те, що соціальні діячі як компетентні носії знань використовують їх у наявних культурних формах, моделях і кодах для комунікативної взаємодії; саме когнітивна практика є конститутивною для суспільства.

Подальшого розвитку, щоправда з певною корекцією, ця тенденція набула в положеннях сучасної рефлексивної соціології. Важко не погодитися з С.Лешем стосовно загальної оцінки ним сучасної соціологічної теорії, вживання в якій поняття "рефлексивності" є подібним до використання в класичній соціології поняття "раціональність" [3, с.140]. Власне рух від домінування "природного підходу" (natural attitude) до поширення "рефлексивного підходу" (reflexive attitude) визначає нинішній стан соціологічної аналітики. Така оцінка об'єднує багатьох провідних теоретиків сьогодення попри відмінні теоретико-методологічні преференції та висновки.

“Рефлексивний поворот” у соціології й теорії культури, підтриманий згаданими вище теоретиками, супроводжується залученням ідей класичної філософії XIX століття, зокрема критики І.Кантом “чистого розуму”, абстрактних наукових категорій, що становили ядро позитивізму в соціальному знанні, й протиставленням їм естетичних критеріїв. Кант одним із перших наголосив, що самих лише детерміністських положень і формальної логіки недостатньо щоб охопити всю складність соціальних явищ. Детерміністські висновки ґрунтуються на попередніх узагальненнях, тоді як рефлексивний підхід – на необхідності вироблення таких узагальнень у процесі самої рефлексії над специфічним, партикулярним явищем, яке треба пояснити. І якщо для першого проблема полягає здебільшого у площині можливостей науково достовірного пізнання, то для другого – це проблема естетичних та етичних оцінок.

Ця думка Канта, яку взяли на озброєння критики сучасного позитивізму, зводиться до висновку, що рефлексивні судження стосовно специфічних і неповторних явищ соціального світу важко підвести під будь-які універсальні закономірності, тож варто говорити лише про унікальні закономірності. І це співзвучно до лейтмотивів постмодерного бачення соціальної науки взагалі. Тобто Кант передбачав тенденцію розвитку знань у гуманістиці, що розгортається за доби завершення модерності. Кант, як відомо, вирізняв три площини аналітичного ставлення до явищ: *когнітивну* (що перетворилася на позитивістські канони), *морально-практичну критику* (що вилілася в опозиційну, антипозитивістську соціологічну гуманістику), *й ту, що покликана примирити* дві перші, усунути їхні крайності. Вона ґрунтується на поєднанні наявного і належного, детермінованого і відносно незалежного. Це власне вихідна теза рефлексивного підходу.

Н.Луман демонструє “загальний системний підхід”, за якого людські дії стають організованими й структурованими в системах за допомогою символічних кодів, наприклад, мови та мас-медіа. Його системна теорія робить наголос на стосунку системи до її контексту та механізмів, які можна використати для редукції складності системи. Всі соціальні системи ґрунтовані на комунікації між акторами, яка вибудовує моделі їхньої поведінки. Отже, системи дії залежать від комунікації. Луман приділяє неабияку увагу саме комунікації, тому його теорію зазвичай називають теорією комунікації. Остання дедалі виразніше набуває рефлексивного характеру, а ця рефлексивність, своєю чергою, веде до самотематизації, тобто йдеться про ключові мертоновські категорії: рефлексивність і тематизацію, комунікативну кодифікацію і символічні медіа [4].

За Луманом, комунікація відбувається за допомогою символів, якими діяч визначає лінію своєї поведінки. Такі символи конституують певний кодекс дій із конкретними характеристиками [4]. Організація символів у певний конструктивний кодекс набуває форми селекції варіантів, що редукують усю складність середовища до обмеженої кількості виборів. Наприклад, якщо хтось під час взаємодії пропонує обговорити певну тему, він тим самим обмежує коло потенційних варіантів.

Коди є бінарними і діалектичними. Приміром, лінгвістичний код “бути слухняним хлопчиком” неодмінно містить протилежну символізацію того, що не є “слухняним хлопчиком”. Тобто для людської поведінки характерним є процес селекції редукованої до дуального вибору, скажімо, “слухняного” чи “неслухняного”, із певною потенційною опозицією. Це робить систему комунікації дуже гнучкою, а комунікативна кодифікація системи редукує її складність до кількох варіантів.

Комунікативна кодифікація функціонує у такий спосіб, щоб стабілізувати систему стосовно середовища. Коди (кодекси) комунікації сприяють поліпшенню організації системи.

Звернення до рефлексивного осягнення суперечливої соціальної реальності його прихильники виправдовують поширенням інноваційних явищ, великою кількістю новітніх, раніше невідомих фактів і чинників. Для С.Леша та прихильників “суспільств нових ризиків” життя з неунікненою “амбівалентністю й переривністю”, що зумовлює руйнацію звичних соціальних інституцій та організацій, невідповідність попередніх моделей і критеріїв знання рефлексивний підхід є найприйнятнішим і цілком виправданим. Такий підхід до постмодернізаційного розвитку, за Лешем, не є антираціоналістичним чи раціоналістичним, а таким, що ґрунтується на раціональних принципах рефлексивності [3]. Ставлення до сучасного соціологічного теоретизування як до суспільного дискурсу рефлексивності, що відповідає сьогоденному соціальному світу – суперечливому, половинчастому світу амбівалентності й нерозв’язності, в якому все можливе, набуває неабиякої популярності серед провідних соціологів нашого часу.

Отже, можемо дійти висновку, що ідея рефлексивності перетворилася на одну з центральних у соціальній теорії останніх років ХХ ст. Вона є впливовим доповненням постмодерного підходу й водночас пропонує нову інтелектуальну площину для ре-інтерпретації модернізації. Останню взагалі можна іменувати “рефлексивною модернізацією” (Дж.Діленті). Саме такою вона постає в аналітиці Гіденса, Бека, Леша та інших дослідників.

За свідченням аналітиків сучасного теоретичного руху в соціології, ідея рефлексивності є вихідною для цілої низки концепцій, пропонованих багатьма теоретиками: від Габермаса до постмодерністів, причому дуже різних, таких як Лютар, Бауман, Турен, Мелуччі. Особливо вона пасує соціологам, які вивчають нові соціальні рухи, процеси демократизації, колективної ідентифікації тощо. Але найважливішою ця ідея є для соціологів, котрі розглядають проблеми суспільної трансформації у широкому, загальному підході. В цьому разі ідея рефлексивності постає як новий взаємозв'язок між дією й структурою, що виникає на сучасному етапі суспільного розвитку.

Зокрема, Гіденс виявляє інтерес до рефлексивності індивідуальних соціальних акторів, до теми індивідуалізації, а також до рефлексивності соціальних інституцій, суспільної комунікації. Аналіз окреслених тем, на думку Гіденса та його прихильників, є вирішальним для адекватного витлумачення соціальності сьогодення. Водночас теоретичні конструкції нового типу й досі недостатньо обґрунтовані й містять чимало нерозв'язаних проблем. Найважливішою серед них постає проблема відсутності теорії культури в сучасній соціології.

Модерність увиразнила суперечності взаємозв'язків між уже сформованою культурою й потребами соціального оновлення (або демократизацією і капіталізмом, свободою і дисципліною). У загальнішому сенсі, за Гіденсом, це дуалізм дії та структури, відлуння давніх дискусій у соціологічній теорії між симпатиками примату індивідуалізму або примату соціальності. Ця проблема становить підвалини осмислення процесу модернізації, й останніми роками вона перейшла у фазу розгляду можливості медіації цих суперечливих чинників.

Власне гіденсівська реконцептуалізація модернізації спрямована на пошук шляхів розв'язання цієї проблеми. Його теорія структурації була, за висновком багатьох аналітиків, спробою подолати дуалізм дії та структури.

Якщо, на думку Дж.Діленті, проблему взаємозв'язку дії й структури слід розглядати в площині розроблення теорії культури, то Гіденс віддає перевагу підходу з боку соціології знання. У першому разі акцентовано розгляд суспільної системи комунікації і, отже, проблему протиставлення дії й структури розглядають як проблему протистояння самовизначеної дії та гнучко структурованих інституцій. За другого, когнітивного підходу, культуру розглядають як форму знання, інтерпретивну модель, що також є формою дії. Тобто знання є не просто інформацією, а й результатом досвіду та дії. У такому тлумаченні знання є надто дискурсивним.

Знання стає дуже важливим як посередник, за допомогою якого світ переживається і констатує форми медіації, де дуалізм модерності може бути подоланий.

Культура в такому ракурсі бачення є не просто системою цінностей і норм, як ми засвоїли з консервативної антропології, й не редукується до ідеології та фальшивої свідомості, як стверджують марксистки. Згідно з тенденціями сучасної рефлексивної соціології, культуру слід розглядати як “комунікативно структуровані форми соціального знання, що їх набувають соціальні актори, і які невіддільні від їхнього соціального досвіду”. Як така культура є рефлексивною і формується у кожному процесі комунікації на підставі дискурсивних стратегій соціальних акторів. Одним із найважливіших вимірів цього феномена є непевність, спірність, відносність тих чи тих положень знання.

У цьому сенсі можна говорити (слідом за Гегелем, Марксом, Адорно) про діалектичний процес трансформації знань, взаємодії суб’єкта й об’єкта. Сучасні культурні моделі охоплюють засоби цієї трансформації (переходу), вони перебувають у динаміці й напруженні, забезпечують акторів ресурсами для інноваційних проєктів і водночас змінюють їх. Ідея модернізму як процесу постійних соціальних змін не може бути відокремленою від проблеми ролі культури і соціального діяча в цьому процесі, від культурної саморефлексії та носіїв знань.

Проєкт модернізації відбиває велику віру Просвітництва у визвольну силу знання. Наскільки соціальний актор є автономним суб’єктом, здатним до творчої інтерпретації культурних норм і цінностей, настільки соціальний світ не буде закритим, задетермінованим, а завжди залишатиметься відкритим до змін. Отже, модернізм виявляється проєктом соціального конструювання. Хоча слід зазначити, що й у просвітницькій моделі модернізації роль знання була відносно обмеженою, позаяк підпорядковувалася культурній домінації як остаточній сама по собі, знання сьогодення пронизує всю фабрику соціального порядку й зумовлює громадський дискурс. Інакше кажучи, знання проходить крізь соціальне і культурне, що вже не можуть відокремлюватися в світлі головного конфлікту. Навпаки, головний конфлікт набуває вигляду плюральності конфліктів, анархії культурних форм.

Культура і соціальна структура завжди перебувають у напружених взаєминах. Культурні ідеали завжди містять більше потенції, ніж можна конкретно реалізувати у певному соціальному порядку. К.Маннгайм аналізував ці напруження в термінах взаємовідносин всередині культурної моделі як напруження між ідеологіями й утопіями. Ідеології,

аргументував він, є системою віри, яка слугує легітимізації панівного соціального та політичного порядку, тоді як утопії є ідеями, які є трансцендентальними щодо статус кво. Тобто культурні цінності та норми мають внутрішні можливості, що виходять за межі наявного соціального порядку, вони не зводяться лише до його репродукції. Вони певною мірою є трансцендентними стосовно наявного інституціонального порядку.

“Фундаментальною ідеєю модерності, таким чином, є специфічні відносини, які характеризуються напруженням, суперечностями й амбівалентностями між культурою, структурою і дією” [5]. З одного боку, суспільство може бути зрозумілим у перспективі його культурних моделей та соціальних структур. З іншого – його можна розглядати у перспективі соціальних акторів, які ніколи не є цілком детермінованими своїм оточенням і завжди мають здатність до політичної дії. Політична дія є можливою, бо соціальні актори наділені творчим началом і когнітивними здібностями до соціального навчання...”, – зазначає Діленгі [5].

Не варто редукувати модерність лише до одного виміру. Це динамічний процес, який передбачає складні взаємини між культурними, соціальним і політичним. Отже, модерність ширша за поняття модернізму як специфічної культурної ідеї у вузькому естетичному сенсі, тобто вона має і соціальні, і політичні виміри.

У концепції “рефлексивної модернізації” поєднано дві визначальні ідеї. Перша – те, що рефлексивність містить упорядкування цієї модернізації за допомогою об’єктивного відбиття й аналізу соціальних процесів. Друга – те, що ці самі соціальні процеси вислизують з-під контролю й полишають логіку цього впорядкування, тобто втрачають об’єктивний ґрунт пояснення. Вона містить як елементи самовпорядкування, так і очевидні елементи “амбівалентності” чи “переривності” розвитку [6]. Більше того, детерміністські, впорядковувальні моменти рефлексивності залишаються вельми проблематичними, тоді як моменти неспадкованості, втрати контролю, експериментального характеру суспільного розвитку виразнюються.

У цьому сенсі рефлексивність рішуче пориває із домінуванням детермінізму в класичному соціологічному позитивізмі. Сумніву піддають відображувальну силу соціології, здатність її до об’єктивного відбиття визначальних чинників соціальних процесів, а отже – можливість соціоінженірингового вдосконалення соціального світу. Тобто однією із головних тез класичного соціологічного метанаративу є вчення про можливість осягнення й удосконалення соціальної реальності. Концепція рефлексивної модернізації – за контрастом із класичним пози-

тивізмом і модерністськими ідеями соціальної інженерії – віддає першість питанню про те, якого типу особистість та якого типу інституції можливі за умов хронічної розірваності (переривності) й хронічної амбівалентності.

За твердженням відомого соціолога І. Валерстайна, структура сучасних соціологічних знань зазнає суттєвих змін, переглядаються її теоретико-методологічні підвалини. На часі – мультидисциплінарний дискурс сучасного суспільного життя, застосування різних епістемологій і різних методологій пізнання. Багато в чому думки Валерстайна характерні для сучасних критиків соціологічної теорії, яка й далі розвивається на класичному фундаменті, й близькі до постмодерністських поглядів.

Критичний засновок Валерстайна полягає в тому, що треба долати набуту раніше дисциплінарну “закритість”, відмежованість від інших сфер знання соціальних наук, що стали на заваді повнішому розумінню соціальної реальності. Новим поглядам, оцінкам, підходам затісно в межах однієї соціологічної дисципліни, а методи, що історично склалися і превалюють у соціальних науках, сьогодні вже є перешкодою такому розумінню. Ці методи, котрі за півторастолітню історію дисципліни інституціоналізувалися, канонізувалися й перетворилися на “наукові стандарти” дисципліни, вже не сприяють поглибленню соціологічних знань і багато в чому вичерпали себе, вони потребують доповнення й збагачення з-за меж соціології [7].

На переконання Валерстайна, процес розроблення головних категорій, основних дефініцій соціальних наук відбувався під впливом й у контексті поширених непорозумінь тогочасного світу знань, що були імпліковані до соціальних наук. Понад два століття організація знань переживає розподіл своєї структури на філософію і власне науку. Їх розглядають як окремі, ба й віртуально антагоністичні форми знань. (Спершу секуляризація витіснила з царини знання теологію, замінивши її філософією: місце Бога посіла людина як головне джерело знань, замість священика було запропоновано раціонального суб’єкта мислення тощо.) Починаючи від XIX століття філософію почали розглядати як щось протилежне науковим знанням, як довільну спекулятивну дедукцію, натомість справжньою формою знань вважали суто раціональну форму, доведену й експериментально підтверджену. Втім, варто нагадати, що так було не завжди. За часів протосоціологів, зокрема Ш. Монтеск’є, не існувало розмежувань між філософом і “вченим”. Цей фундаментальний розподіл у створюваній за тих часів університетській системі виник із розвитком картезіанського протиставлення людини і

природи. Розмежування двох форм знання було зовсім невідомим до середини XVIII ст. І такий розподіл хоча й мав певні обґрунтування, проте виглядав штучним і власне передував розподілу соціальних наук на спеціалізовані дисципліни, який ще більше посилив непорозуміння.

Диференціація у соціальних науках є закономірним наслідком процесу поділу праці, оскільки спеціалізація й концентрація зусиль на звуженій сфері наукового вивчення забезпечує глибоке проникнення у сутність проблеми, відточене вміння працювати з певним матеріалом, якомога повнішу обізнаність саме у цій царині тощо. Зрештою досягають найефективнішої праці на обмеженій ділянці пізнання, а у поєднанні з іншими спеціалізованими розробленнями – й зростання колективної продуктивності наукового знання. До того ж чим спеціалізованішими є ролі наукового дослідника, тим більшим є простір для індивідуальної творчої самореалізації, багатоманіття мислення і підходів, що певною мірою протистоїть усеосяжній уніфікації, стандартизації наукового пошуку, поза всяким сумнівом некорисної інноваційності. Слід взяти до уваги й такий організаційно-особистісний момент: небачене раніше зростання кількості дослідників висуває перед кожним із них завдання пошуку своєї “ніші”, резервування кола власної самобутності, доведення “новизни” напряму своєї наукової діяльності тощо. А звідси – нескінченне “винайдення” дедалі нових аспектів спеціалізації дослідницької діяльності.

Отже, можна відзначити як позитивні, так і негативні наслідки поглиблення диференціації у пізнавальному процесі. Подальша спеціалізація в соціальних науках буде позитивною, доки зберігатиметься необхідна теоретико-методологічна єдність, інтегративні сили утримуватимуть дисциплінарне тіло. Водночас очевидною є негативність роздрібленості соціальних знань, вузькоспеціалізованого аналізу, що сementує цілісне розуміння соціального світу.

Ця тенденція руху від характеристик науки часів модерну, ґрунтованих на доведенні існування універсального знання, неможливості варіативності у питанні стосовно істинності до сучасних постійних суперечок щодо істинності знань, неспростовності оцінок, наукових і культурних “війн” на “бойовищах” наукового життя є найсуттєвішою ознакою нинішньої соціології.

Проте є всі підстави стверджувати, що вже час зворотного процесу, адже чинники розподілу втратили свою дієвість. Взагалі концептуальне поле соціальної науки створювалося як проміжна царина між наукою й філософією, між природничими й гуманітарними науками. Її інституціоналізація завершилася лише у другій половині XX ст.

“Розлучення”, що сталося між гуманістичною філософією і науковим знанням, зумовлює сьгоднішню кризу в соціології. Джерела цього – розподіл між істиною і добром, що зумовив конститування різних визначальних логік “двох культур”: філософії або ширше – всієї гуманістики, спрямованої на пошук добра і краси, й науки, яка обстоює власну монополію на пошук істини. Таким чином, склалися два різні за орієнтирами й критеріями оцінювання напрями досягнення світу людської життєдіяльності. А це дає підстави для висновку, що шлях до подолання кризи – у возз’єднанні двох логік, інтеграції “двох культур”, методологій пізнання соціального світу.

Стає актуальним створення такої методології, яка б інтегрувала пошуки добра та істини в єдине ціле. Якщо багато вчених доводять, що розподіл у наш час гуманістики і соціальної науки штучний і неплідний, то, природно, постає завдання поєднання того, що називають “системними дослідженнями” (“complexity studies”) та “вивченням культури” (“cultural studies”), природничого і гуманітарного підходів. Натуралістична модель знання, ґрунтована на ньютонівській механіці, покладена за зразок при створенні “соціальної фізики” – соціології, вже від кінця ХХ ст. не задовольняє учених. Адже тепер очевидно, що в світі немає гармонії й постійної детермінації, натомість помітну роль відіграють ентропія та біфуркація, самоорганізація, стихійність, непослідовність, переривність тощо. І звідси – твердження, що процес пізнання є складнішим, ніж традиційно уявлялося від доби Просвітництва.

Важливо наголосити, що йдеться не про заперечення науки як дієвої моделі знання, а лише про сумніви щодо її загальної універсальності, до того ж лише такої науки, яка спирається на розуміння природи як пасивного об’єкта, як такої, де все вже з’ясовано й пояснено. Водночас актуалізується постмодерністське гасло: “можливе багатше за реальне”.

Доречний тут і такий аспект: а хто є суддею істинності й корисності конкурентних підходів? Шлях емпіричного обґрунтування науки не такий незаперечний і демократичний, як це раніше стверджували і як склалося в соціології. Позиція вчених–натуралістів полягає у тому, що лише наукова спільнота має компетенцію виносити вирок щодо науковості певного судження. Але відтоді, як знання невідворотно і швидко спеціалізуються, “вузькі фахівці” втрачають бажаний багаторакурсний погляд на речі, виникає своєрідна сцієнтистська зашореність, що мало відрізняється від догматизму теологів та утопізму філософів минулих періодів розвитку знань. А отже, актуалізується питання розширення критеріїв науковості [7].

Прихильники “вивчення культури”, лави яких останнім часом більшають, піддають нищівній критиці натуралістичні принципи детермінізму, претензії на універсалізм і сциєнтистську “системність” традиційної, позитивістські зорієнтованої соціальної науки, хоча й самі часто стають заручниками верховенства канонів добра і краси, які теж безпідставно претендують на універсальність.

Стан певної роздвоєності людського пізнання, що запанував від XIX століття характеризує, наявність “двох культур” або двох видів пізнання гуманітарної, ідеографічної епістемології, яка наголошує специфічність соціальних феноменів, обмеженість будь-яких універсальних узагальнень, потребу насамперед у проникливому розумінні тощо, та натуралістичної науки, прикладної номотетичної епістемології, що обстоює логічний паралелізм життєдіяльнісних процесів, як і матеріальних процесів загалом, пошук фізичних універсалій, простих законів, не підвладних часу та простору.

Валерстайн робить цікаве зауваження стосовно такої двоїстості – “соціальна наука начебто була прив’язана до двох коней, які галопують у різних напрямках” [7, с.190]. Оскільки соціальне знання не мало власної епістемологічної опори, розривалося боротьбою двох напрямів – гуманістикою і натуралістикою в наші дні з новою силою актуалізується проблема інтеграції розірваного теоретико-методологічного підґрунтя пізнання.

Таким чином, вимальовується нова ситуація, яка дедалі більше стає предметом уваги соціологів. З одного боку, системні дослідження вкотре підтверджують відносність законів природничо-наукового типу, тим паче що соціальні системи є найскладнішими з усіх систем. Учені також наголошують чинник креативності, що має місце не лише в життєдіяльності людини, а й у царині природи, що зближує такі дослідження з гуманітарним підходом. З іншого – культурні дослідження соціального контексту існування індивідів, де всі взаємозв’язки, тексти і символічні системи є вже створеними й набутими, а отже, незмінними в кожному місці та часі, доводять неуніверсальність цих рис соціальної реальності, необхідність врахування ірраціональних чинників. Тобто і там, і там простежується тенденція неоднозначного тлумачення тих ознак, що вважалися атрибутами науковості. Ця інтегративна тенденція “двох культур” обіцяє нові перспективи для соціальної науки.

Початок інтеграції системних і культурних досліджень, що намітилася на зламі XX і XXI століть, є тим ґрунтом, на який покладають надії у подоланні кризових явищ у соціології. Важливою є також реінтеграція у

пізнанні критеріїв істини й добра, долання протиставлення двох культур, для чого потрібна певна реорганізація наукових інституцій, передусім спрямованих на подолання інституціонального консерватизму.

Валерстайн називає означену тенденцію “соціальною саєнтизацією” всього знання [7, с.191]. Водночас, на його думку, назріла реструктуризація вивчення соціальної реальності з погляду тих можливостей креативності, які пропонує сучасність. Багатоманіття моделей людської поведінки стає саме тим полем досліджень, що їх сучасність висуває на авансцену, й наближення до його розуміння можливе шляхом відмови від універсалізму.

Шляхами подолання двоїстості знання, розподілу його на культурні й системні студії, протистояння руйнівним (через втрату контролю за процесом роздрібнення, незіставності та окремішності спеціалізованих досліджень) тенденціям у розвитку соціальної науки можна визначити, на мій погляд, такі:

➤ підтримання міждисциплінарності розв’язання проблем, що виникають. Процеси диференціації у кожній спорідненій гуманітарній дисципліні неминуче зумовлюють взаємопроникнення, “накладання” спеціалізованих напрямів однієї дисципліни на іншу (і справді, стратегії підприємництва дістають історичні пояснення, історичні трансформації пояснюються соціологічними положеннями, економічні результати – психологічними чинниками). Отже, міждисциплінарні дослідження суцільно пронизують соціально-гуманітарне знання, зберігаючи його відносну цілісність;

➤ створення інтегративних, синтезацийних теоретичних систем: прихильники теоретичного синтезу в соціології (Дж.Рітцер, Дж.Александр, Н.Віллі та ін.) доклали неабияких зусиль для такого вибіркового об’єднання різних соціологічних традицій, шкіл, напрямів, утім, крім певної конвергенції класичних парадигм (зокрема функціоналізму й конфлікціонізму), це завдання не дістало розв’язання й досі залишається актуальним;

➤ перенесення центру уваги на розвиток трансгалузевих досліджень, тобто не поглиблення досліджень у галузі соціології освіти, родини, статі, етнічності тощо, а пропозиція парадигмальних підходів до цих сфер. Трансгалузевий феноменологічний або конфліктологічний аналіз – це найплідніший підхід, хоча й пов’язаний зі значними організаційними змінами у корпусі соціальної науки, освіти, атестації тощо. На часі – інституціональна реконструкція соціологічної дисципліни, перегляд дисциплінарних кордонів усередині соціогуманітарного знан-

ня, повернення до тих часів, коли не було протиставлення наук про природу й наук про людину, розподілу університетської системи на галузі знання, ґрунтовані на різних епістемологічних принципах.

Одне слово, якщо на початку XX століття простежувалося “онаучення” соціології шляхом наслідування методології природничих дисциплін, то на початку XXI століття проголошується завдання “онаучення” всіх наук шляхом “соціологізації” їх. Можна додати, що це є “велінням часу”, яке відкриває нові перспективи для соціальних наук.

Найважливіша соціологічна спадщина – “культура соціології”. У президентському (ISA) адресі XIV Всесвітньому конгресу соціологів (Монреаль, 1998 р.) І.Валерстайн головним здобутком соціологічної науки виголосив те, що він визначив як “культуру соціології” [8]. Що він розуміє під цим визначенням? Давно вже набули поширення поняття “політична культура”, “художня культура”, “культура поведінки” тощо, але й “культура” певної наукової дисципліни вимагає пояснення.

Напевно, йдеться про ширше розуміння соціології як особливої форми пізнання, про соціологічне світосприйняття і соціологічний вплив на суспільні процеси.

У сьогоденних закидах і критиці соціології міститься багато такого, що виходить за межі наукової дисципліни. Головним чином ідеться про контекст розвитку науки та соціологічної практики, культури, на ґрунті якої функціонує соціологічна дисципліна. Отже, об’єктом критики є саме “культура”, заклики спрямовані на переосмислення власне її. З огляду на потребу конструктивно реагувати на згадану критику Валерстайн висуває завдання “створити нову відкриту культуру” [7, с.220]. Але цього разу вже не лише для соціології, а для соціальної науки взагалі, з епістемологією возз’єднаного світу знань. Тобто культури, що спирається не суто на традиційні принципи й критерії науковості, а й ширше – на ті форми знання, що поки не дістали легітимності в наукових колах, нетрадиційні, неусталені, межові. У цьому напрямі він убачає оновлення “культури соціології”, що дісталася у спадок від класиків. Зазначається, що види знань формуються у три способи: інтелектуально як наукова дисципліна, організаційно як корпоративна структура й культурно як спільнота вчених, які поділяють певні вихідні положення (про предмет дослідження, набір методів, методологію вивчення предмета). І відповідно – вибудовуються університетські факультети, навчальні програми, наукові ступені, фахові видання, національні й міжнародні асоціації, навіть бібліотечна класифікація. Ця інституціональна практика репродукує культуру, що скла-

лася. На думку Валерстайна, на часі – зміни в цій культурі соціології, що формувалася від кінця XIX ст. і вже застаріла. Саме від цього залежить майбутнє соціології. Він має на меті довести, що культура соціології й досі енергійна і творчоздатна, але занадто крихка, тож подальше процвітання залежить від вчасності її реформування [7, с.222].

Інакше кажучи, Валерстайн пропонує розглядати соціологію саме як певну культуру, що формується спільнотою соціологів. А отже, завдання її трансформації постає як проблема адекватності цієї спільноти, її засадничих принципів і практик вимогам часу.

Оскільки переважа частина таких засадничих принципів, підходів і понять була обґрунтована “батьками-засновниками” дисципліни (formative thinkers), вона становить класичну спадщину. (Хоча фундатори соціологічної дисципліни – найчастіше у постатях Дюркгейма, Маркса, Вебера – таку саму роль відіграють і щодо суміжних дисциплін, проте разом вони не формують спільного джерела.)

Водночас засадові принципи класиків, їхні головні аксіоми, що конструювали будову соціологічної дисципліни, на думку багатьох сучасних теоретиків, не виглядають такими вже аксіоматичними. Точніше, на початку XXI ст. вони не є такими, якими були для соціологів упродовж перших двох третин XX століття. З перегляду цих аксіом і треба починати трансформацію соціологічної науки, адже в наш час саме те, що вони залишаються опорними в конструкції дисципліни, робить її надто вразливою.

Витлумачення американським теоретиком “культури соціології” як формотвірної структури, що визначала соціологічну дисципліну впродовж майже століття, на мій погляд, хибує на певну категоричність. Насамперед соціологія завжди була “мультикультурною” в цьому сенсі, її важко звести навіть до трьох засадничих аксіом найчильніших класиків.

Адже дюркгеймівській аксіомі об’єктивності “соціальних фактів” та існування соціальних груп, які мають зрозумілу, раціональну структуру, суперечили, кожен на свій кшталт, усі напрями суб’єктивістської соціології, пропонуючи інше розуміння природи соціальних взаємозв’язків. Проти Марксової аксіоми неунікненої ієрархічності й конфліктності соціальних груп виступало чимало соціологів, які робили акцент на рівновазі соціальних систем і ціннісно-нормативному консенсусі як визначальній характеристиці функціонування суспільства. Так само веберівська аксіома зростання раціональності її носіїв – легітимних авторитетів, що долають міжгрупові конфлікти й забезпечують соціальне виживання, – не була беззастережно сприйнята соціологіч-

ною спільнотою як універсальна, всеосяжна тенденція людського розвитку. Досить згадати потужну консервативно-романтичну критику раціоналізації.

Тобто найпоширеніші й найуживаніші класичні тези, на які спиралися численні послідовники видатних фундаторів соціології, далеко не завжди поділяла вся соціологічна спільнота. До того ж, зазвичай обирали і розвивали ідеї когось одного із великих: були марксистки, веберіанці, дюркгейміанці, проте ніхто не сповідував настанови одразу всіх. Знову ж таки йдеться про співіснування низки культур (точніше, традицій, шкіл, напрямів) у соціологічній науці. Мультипарадигматизм видається коректнішою характеристикою нашої дисципліни, ніж класична “культура соціології”.

Не допомагає тут і думка Валерстайна щодо “більшості” соціологів. Впродовж XX століття більшість ґрунтувалася навколо певного напрямку, традиції, постаті й коливалася між домінуванням позитивізму – суб’єктивізму, соціальним порядком – соціальним конфліктом, раціональністю – ірраціоналізмом тощо з безліччю проміжних варіантів.

Зрозумілим є намагання американського теоретика звести теоретико-методологічне розмаїття до якихось простіших, базових постулатів, зосереджених у класичній спадщині, й передусім – до реальності соціальних чинників (Дюркгейм), постійності соціальних конфліктів (Маркс) та існування механізмів легітимізації (тобто залагодження) їх (Вебер) як вихідної бази вивчення соціальної дійсності, проте його не можна вважати вдалим. Марно шукати такі вихідні точки для “адекватних шляхів осягнення соціальної реальності...” [7, с.229]. Вона “схоплюється” у локальних, фрагментизованих, обмежених у часі та просторі узагальненнях, що складаються у різнобарвну мозаїку соціальної картини. Таких концептуалізацій соціальної дійсності куди більше, ніж канонізованих у класиці.

“Культура соціології” залишається невловимою, неокресленою, непевною. Варто говорити про “мультикультурний контекст” розвитку соціології, постійні зміни позадисциплінарних впливів, що позначалися на її розвитку: з боку ідеологій, науково-технічного прогресу, а останніми роками – у вигляді культурно-цивілізаційних чинників. Попри викладене вище порушення питання змін у культурі соціології Валерстайном видається актуальним і плідним у плані розбудови теоретико-методологічних підвалин соціології.

Серед найважливіших проблем, які має розв’язати соціологія, І.Валерстайн називає шість викликів (the challenges), які постають перед со-

ціологією у наш час. Від відповіді на них залежатиме майбутня “культура соціології”, а отже – здатність її бути адекватною вимогам часу.

Перший виклик пов’язаний із загальною тенденцією долаття домінації раціоналізму в соціальних науках і водночас вирівнювання в науковому статусі ірраціонально здобутого знання. Валерстайн вважає, що для цього до фундаторів соціології слід віднести З.Фрейда, який був сучасником Дюркгейма і Вебера й справив не менший вплив на тогочасну соціальну науку. Фактично Фрейд є інкорпорованим у “культуру соціології”, його аналіз психічного і підсвідомого в соціальній поведінці суттєво доповнює дюркгеймівське пояснення того, як соціальні факти інтерналізуються в індивідуальну свідомість. Можна не застосовувати фрейдівську теоретичну мову, зазначає Валерстайн, але його базові ідеї завжди присутні в соціологічному мисленні. Є всі підстави говорити не лише про фрейдівську психологію, а й про соціологію, й насамперед про його концепцію раціональності. Адже саме він спробував довести своєрідну “раціональність” невротичної поведінки людини, якщо правильно зрозуміти, чого прагне цей індивід і якими засобами реально він володіє. У своїй психоаналітичній практиці Фрейд спромігся побачити “раціональні зерна”, зокрема в тривожній істерії, фобіях, що за певних обставин виступають доволі адекватною формою реакції на ситуацію, квазіраціональною спробою зменшити болісні відчуття і страждання, втечею від небезпеки, коли іншого шляху немає. З точки зору активного суб’єкта немає нічого ірраціонального, якщо проблема якимось чином розв’язується.

Слід додати, що у цьому сенсі постмодернізм посилює фрейдівські засновки, презентує їх у вигляді універсального твердження рівнозначності раціональних та ірраціональних засобів пояснення. На перший план виходить проблема смислового, або соціального вибору.

Другий виклик – це виклик євроцентризму, точніше, західноцентризму в соціальній науці. Він також цілком у душі постмодернізму. Донедавна ця проблема була у затінку, проте мірою поширення “орієнталістських” поглядів, “альтернативних цивілізаційних проектів”, “євразійства” вона дедалі частіше обговорюється в соціальних науках. Існування в сучасному геополітичному просторі різних цивілізацій, культурних ареалів і наднаціональних формацій висуває перед соціальними вченими проблему відповідності загальної теорії й епістемології різним розумінням часу, часового виміру, різним критеріям істинності й обґрунтованості, які притаманні різним культурно-цивілізаційним ареалам.

Третій виклик також пов'язаний із часом, а точніше, з множинним баченням часу, соціальною конструкцією часу. Неповторність часу втілена в тому, що називаються ідеографічною історіографією, атеоретичним емпіризмом, притаманним соціальним наукам часів модерну. Феноменологічна соціологія слугує найяскравішим утіленням цього підходу. Альтернативне бачення в н'ютонівській моделі науки часу наголошує позачасовість соціальних процесів, існування певних правил і теорем, які дістають застосування крізь час і простір. Стверджується, що всі закони “зворотні”, тобто час не має значення для витлумачення природних процесів. Якщо визначено закон і умови його дії, то можливо передбачати або встановлювати постфактум який буде чи був результат, параметри процесів майбутнього і минулого. Тобто закони відкривають “на всі часи”. Таке бачення властиве розумінню соціології як соціальної фізики, механістичним моделям світу, взагалі позитивізму.

Наразі обидві версії часу піддають сумніву, віддаючи перевагу “циклічному”, “середнього рівня” тлумаченню часу. Такий час конструюється аналітиком і водночас є соціальною реальністю, що конструює соціальних суб'єктів. Однак це суперечить розумінню, канонізованому в “культурі соціології”. Так само як заперечення євроцентризму – географічно, цей підхід спрямований проти ігнорування соціального часу в довготерміновій перспективі, тобто йдеться про більшу історичну “чутливість” соціології: немає “вічного” або “епізодичного” часу, він соціально структурований, часові цикли вбудовані у структури, що змінюються, а отже – постійно перебувають у русі.

Четвертий виклик надходить з-за меж соціальної науки, з боку неокласичних спроб зрозуміти природу знання, яке виникає у природничих науках, насамперед у математиці. Передусім ідеться про ідеї І.Пригожина, його концепції нерівноваженості й складності розвитку знання, “дуги часу” та “кінця визначеності”, ентропії й імовірності тощо [10].

Пригожин стверджує, що сучасна наука перебуває у стадії переходу до нових форм раціональності, які вже не ґрунтуються на детермінізмі, а отже, відходить від визначеного наперед майбутнього. Замість загальної повторюваності, стабільності й рівноваги – наріжних уявлень класичної науки – пригожинська концепція “складних процесів” наголошує нестабільність, мінливість і коливання, які спостерігаються в світі, що оточує людину, й характеризують не лише суспільне життя, а й фундаментальні процеси світу природи. Він називає це рухом від геометричного всесвіту до нарративного, де проблема часу є центральною. Світ природи і людський світ стають ще тіснішими, по-

силують їхню зв'язаність, взаємовплив. Адже природа “діє” в тих описових поняттях, які ми звикли застосовувати до людей. Інакше кажучи, справляє вплив вищезгадана рефлексивність. “Суб’єктивність виникає з усього, і є водночас частиною усього” [9, с.68]. Час руйнує абсолюти, коригує закони: те, що було закономірним за одного часу, не є таким за іншого. Множинність еволюції та імовірність – ключові терміни такого розуміння наукового пояснення, де, крім емпіричного досвіду людей, великого значення набуває творчість, інноваційна діяльність. Вони не є несумісними, й одне, й інше є частиною нашої реальності.

Переважна частина цих ідей сягають XIX століття, антиньютонівської механіки, недетерміністської хімії. Проте заслуга Пригожина у тому, що він акцентував увагу на наявності двох характеристик будь-яких процесів, зокрема й соціальних – детерміністських (між біфуркаціями) та імовірнісних (у виборі напрямку). Саме врахування двох боків процесів визначають успішність історичного вибору. Епістемологічна модель, яка раніше домінувала в науці, має бути суттєво відкоригована з огляду на те, що вже не природничі науки є зразком для суспільних, а навпаки. Тобто такі риси останніх, як конкретне місце в пізнанні підсвідомого, інтуїтивного, людської креативності, інновації, що з позиції натуралістичної епістемології мають бути подолані, навпаки, є сильним боком соціальних наук, розширенням можливостей наукового пізнання, необхідним доповненням законів, відкритих у фізиці та хімії. Соціальна наука вивчає найскладніші системи й тому, за словами Валерстайна, є “королевою наук”. Більше того, вона стає тією цариною, де винаходять епістемологічні істини, включно із природознавчими. Людська діяльність не є простим варіантом фізичної діяльності, але підґрунтям цієї діяльності, яку слід розглядати як творчий, інноваційний процес. Бути реалістом, за Пригожиним, не означає бути детерміністом, позаяк раціональність визначається реалістичним вибором [10, с.67].

З викладеного випливають нові завдання для соціальних наук: не лише знаходити об’єктивні зв’язки між причинами й наслідками, фіксувати ланцюги залежностей, закономірності, а й розглядати перспективи вибору, створювати нові зв’язки та взаємодії.

П’ятий виклик надихає феміністичний рух, який набирає сили в сучасній соціології, формує окремий напрям у соціологічній теорії. Головні претензії соціологів-феміністок зосереджуються на ігноруванні особливостей точки зору жінок, їхньої ролі як суб’єктів долі людства, взагалі на явному маскулістичному перекося у формуванні культури со-

ціології. У соціальних науках історично склався гендерний дисбаланс на користь дослідників–чоловіків. Це не могло не позначитися на дисбалансі в царині соціальних знань, ясна річ, у бік надмірної раціоналізації. Гендер впливає на “продукування наукової теорії” не лише через “біологічний детермінізм”, а й через нав’язані чоловіками базові наукові практики, зокрема наголошенні емпіричній верифікації як головного наукового стандарту, що феміністки піддають сумніву. Утім, закиди з боку фіміністок багато в чому асоціативні постмодерністській критиці раціоналістичної “викривленості” класичної соціології, недооцінюванню гуманістичних вимірів соціальних процесів, емоційно-чуттєвого компоненту в пізнанні.

Останній, шостий виклик, на думку Валлерстайна, найвражаючий, бо змушує вагатися стосовно існування періоду модерності, будь-якого прогресу загалом. Під гаслом “ми ніколи не модернізувалися” пропонуються критичні погляди Б.Латура на можливості аналізу соціальної реальності, що водночас “реальна як природа, наративна як дискурс і колективна як суспільство”. Утім, цей виклик заслуговує на окремий розгляд.

Інша річ, наскільки ці виклики справедливі, істинні, адже про них найбільше говорять і від реагування соціологів-теоретиків, аргументації того чи іншого шляху розвитку соціологічної науки залежатиме вихід із чергової кризи дисципліни, перегляд теоретико-методологічних підвалин соціології. Обговорення нагальних проблем розвитку нашої науки має продемонструвати її здатність належним чином відповісти на ці виклики. Деякі з них вочевидь перебільшені, інші – незіставні одне з одним за значенням і впливом, але попри все заслуговують на увагу. Можна нагадати, що соціологія – це наука, кризовий стан якої є її нормальним станом, тобто вона завжди “не встигатиме” за реальністю, що змінюється швидше, ніж складається її більш-менш адекватна концептуалізація (а це і є, за Т.Куном, головна ознака кризи науки). Разом із тим зусилля соціологів спрямовані на скорочення часової дистанції між суспільною проблемою, що виникла, та пропозицією її розв’язання, що слугує показником успішності виконання соціологами своїх функцій.

Вирішені Валерстайном виклики не вичерпують списку критичних закидів, виявлених нагальних проблем у теоретичній соціології. Постмодерністська аналітика звертає увагу й на інші невідповідності теоретико-методологічних настанов класичної та неокласичної соціо-

логії нинішнім потребам дослідницької практики, браку їх для розв'язання новітніх завдань, що постають перед соціальною наукою.

Підсумовуючи, варто зазначити, що від пізнавального потенціалу сучасної соціології, її здатності бути адекватною викликам часу, соціальним обставинам, що стрімко змінюються, залежить обґрунтованість соціологічної аналітики та висновків, на які давно очікують.

Література

1. *The New Social Theory Reader // Contemporary Debates / Eds by S. Seidman, J. Alexander.* – L.; N.Y.: Rutledge, 2001.
2. *Contemporary Social Theory / Ed. by A. Elliott.* – Oxford: Blackwell Publ., 1999; *Lash S. Another Modernity. A Different Rationality.* – Oxford: Blackwell Pub, 1994; *Delanty G. Social Theory in a Changing World.* – Cambridge: Polity Press, 1999; *Beck U., Giddens A., Lash S. Reflexive Modernization.* – Cambridge: Polity, 1999; *Beck U. Risk Society: Towards a New Modernity.* – L.: Sage, 1992; *Giddens A. The Third Way.* – Cambridge: Polity Press, 1998.
3. *Леву С. Соціологія постмодернізму.* – Львів: Кальварія, 2003.
4. *Luhmann N. Observations on Modernity.* – Stanford: Stan. Univ. Press, 1998.
5. *Delanty G. Social Theory in a Changing World.* – Cambridge: Polity Press, 1999.
6. *Giddens A. The Consequence of Modernity.* – Stanford: Un. Press, 1990.
7. *Wallerstein I. The End of the World as We Know it. Science for the Twenty-First Century.* – L.: Un of Minnesota Press, 1999.
8. *Wallerstein I. Presidential Address. Fourteenth World Congress of Sociology.* – Montreal. – 1998. – July 26; *Unthinking Social Science: the Limits of Nineteenth-Century Paradigms.* – Cambridge: Polity Press, 1991.
9. *Macintyre A. Whose Justice? Which Rationality?* – Notre Dame: Unof Notre Dame Pr., 1988.
10. *Prigogine I. La fin des certitudes* – Paris: Odile Jacob, 1996; *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature.* – N.Y.: Free Press, 1997.

Розділ III

СУСПІЛЬНА ТРАНСФОРМАЦІЯ ЯК РУЙНУВАННЯ ТА ВИБІР ТРАДИЦІЇ

Традиція і соціальні зміни

Нині, коли наше суспільство переживає різного роду трансформації, котрі стосуються всіх сфер буття, особливо посилився інтерес до механізмів, здатних утримати в єдності частини соціального життя, що розпадаються. Традиція, мабуть, є одним із найефективніших єднальних механізмів, на протипагу руйнівній дії відцентрових сил у суспільстві.

Розуміння традиції як засобу вистояти у кризовій ситуації визначає не лише культуру загалом, а й окремі її сфери, найпомітніше в колі проблем політичної культури, де становлення української національної держави ініціювало справжній дослідницький бум, спрямований на пошук національної ідентичності.

Традиція і глибина соціального світу

Руйнування традиції, як правило, призводить до того, що соціальний світ стає менш зрозумілим та прозорим і немов рухається до первісного хаосу. Найважливішу захисну функцію виконує традиційна дія – один із головних механізмів зміцнення почуття соціальної реальності за умов зіткнення з явищами, що загрожують зламом звичних уявлень про світ. Такі події, як війна, смерть рідних, хвороба та інші лиха, безнастанно вдираються у повсякдення індивіда, збільшуючи сферу проблематичного, мінливого, хисткого, незрозумілого.

Ставлення до традиції в історії соціальної думки постійно змінювалося. В європейській науці критика традиції найчастіше ґрунтувалася на запереченні ірраціонального: упереджень, облудних авторитетів, забобонів – заради утвердження цінностей розуму й свободи. Соціальні зміни за доби Просвітництва були підготовлені саме такою критикою, що набула форми боротьби двох основних систем цінностей: традиціоналізму й просвіти.

Специфіка нинішньої ситуації, на відміну від соціальних трансформацій XVIII й XIX століть у революціонізованій Європі, полягає у

повній відсутності принципово нових ідей, здатних послугувати енергійним каталізатором радикалізації суспільної свідомості. У зв'язку з цим німецький соціолог Р.Дарендорф зазначав, що попри всю важливість змін, які відбулися у Східній Європі й зруйнували старі соціальні структури, тут відсутня воля до нової соціальної творчості та продукування нових соціальних ідей.

Характер змін, що відбуваються за відсутності інноваційних ідей, диктує особливе ставлення до традиції, оскільки суспільство опинилося в ситуації ціннісного вакууму, коли соціальна критика зруйнувала систему попередніх цінностей та ідеалів, але не протиставила їм нові.

Традиція виступає як важливий соціальний інститут, що підтримує “безперебійність” суспільного життя. Завдяки традиції суспільство успадковує головні цінності, норми й зразки соціальної поведінки. Навіть у революційні епохи, які несуть стрімкі зміни життя, зберігається куди більше старого, аніж здається на перший погляд.

Традиція не ув'язнює світ у рутині подій, що повсякчас повторюються, у нескінченній низці успадкованих правил та зразків. Вона є засобом виходу життя за межі скінченності й трансцендентує до універсальних цінностей.

Світ, з якого вилучено трансцендентні цінності, замість набувати “відкритості”, сприйнятливості до будь-якої новації стає “закритим”. Дослідник традиційних культур М.Еліаде під відкритістю світу розумів саме присутність у ньому трансцендентного начала. Сфера трансцендентного визначається наявністю у світі вищих цінностей, що правлять за абсолютні взірці людської діяльності. Відкритість світу передбачає, що в ньому реалізується смисл.

У повсякденному житті це означає, що людина живе не лише скороминущими поточними проблемами і турботами, а й безперервно виходить за їх межі, сягає певних абсолютних цінностей. Такий вихід, залежно від культурного зразка, пропонованого конкретною культурою, може здійснюватися у різних формах: читання молитви, вивчення Біблії, Корану, марксизму. Цей вихід до абсолютних цінностей, підтверджених традицією, відкриває світ як Всесвіт, звільняючи його від замкненості й скінченності світу повсякденного. Світ відкривається завдяки присутності абсолютних цінностей, які не дають йому замкнутися у собі.

Слід розрізняти поняття відкритого світу й відкритого суспільства. У нашому випадку вони аж ніяк не тотожні. Суспільство, засноване на приматі комуністичної ідеології, в якому була проголошена віра у певні

трансцендентні цінності (“комунізм”, “справедливість”, “рівність”, “братерство народів”) начебто несло в собі відкритість світу, однак залишалося закритим саме як суспільство у загальноцивілізаційному сенсі. Його розпад стався не тому, що ці цінності були “поганими”, а тому, що практика повсякденного життя дедалі більше не відповідала їм.

У суспільстві, з яким ми розлучилися (або розлучаємося), існувала єдина мова, за допомогою якої відбувалося спілкування не лише між людьми, а й між людиною і речовим світом. Цю мову можна назвати мовою раціоналізованого міфу. З погляду утопічного проекту людина сприймає світ як такий, що його можна переробити, змінити, вдосконалити під час реалізації тієї чи тієї надсуб’єктивної цінності. Навіть поняття істини у марксизмі-ленінізмі визначалося як керівництво до певних змін. Світ усвідомлювався у термінах раціональної діяльності: “проект”, “план”, “рішення”, “резолуція”, “постанова” тощо. Все соціальне життя було залучене до сфери дії універсального проекту й тому “розмовляло” мовою проекту, визначеного й здійснюваного центральною владою.

Розпад цього світу, зазначає К.Ясперс, ставить людину перед лицем “ніщо” або “порожнечі”. Небуття проглядає у наших діях, вчинках, думках, позаяк вони втратили причетність до фундаментальних цінностей. Головне соціальне переживання – це переживання втрати, відсутності. Відчуття порожнечі породжується усвідомленням нездатності збудувати нову раціональну картину світу.

У такій ситуації на традицію покладають великі надії, очікуючи, що вона зможе відновити набір цінностей, втрачених внаслідок соціальних змін. Звернення до традиції здійснюється як вибір, тому слід розрізняти традиційну дію і традицію як певний набір об’єктивних значень, що має бути засвоєний внаслідок здійсненого вибору. Коли М.Вебер визначає суто традиційну дію як реактивне наслідування, яке “перебуває на самій межі, а часто навіть за межами того, що можна назвати “осмислено орієнтованою дією” [1, с.628], йдеться про звичну повсякденну поведінку людей, про автоматичну реакцію на звичний подразник. І тоді традиція виступає як нерелектований сталий елемент людської поведінки, адже підкоряючись традиції, суб’єкт немов виносить специфіку свого суб’єктивного переживання за межі суб’єктивної дії. Тут спостерігаємо не дії суб’єкта, а здійснення традиції з його допомогою.

Вибір традиції

На перший погляд здається, що поняття “вибір” не стосується традиції. Суспільство не існує поза традицією, оскільки традиція – це не лише пам’ятки, тексти, події, що пішли у минуле. Це також сам “пізнаваний у комунікативному досвіді світ, він передається нам як постійно відкрита нескінченна задача. Ніколи він, цей світ, не буває первісним світом першого дня” [2, с.14].

Поняття вибору стосовно традиції відносне, оскільки ми народилися у певний час, у певному культурному середовищі, здобули певне виховання, розмовляємо певною мовою й тим самим втілюємо в собі ту частину традиції, якій завдячуємо своїм соціокультурним буттям. А втім, ми вільні стосовно минулого, бо не існує якогось єдиного минулого, спільного для всіх людей, що живуть зараз: кожна соціальна група, кожна форма соціальної діяльності має власне минуле. Людина не вільна у виборі свого минулого, проте вона може по-різному до нього ставитися, може діяти відповідно до нього, але може й вийти за його межі. Наприклад, вивчити чужу мову, а рідною розмовляти з іноземним акцентом, відмовитися від старих звичок і засвоїти нові (причому, замість вранішньої кави пити цзампу – тибетський чай з маслом, сіллю та ячмінним борошном).

Звісно, окремих індивідів більш вільний стосовно свого минулого, ніж певна соціальна група. Колективні ідеї значно сталіші за світогляд однієї людини, позаяк ґрунтуються на сталості певного соціального порядку.

Розмаїття минулого досвіду робить вибір традиції багатоваріантним. “Кожне явище, яке трапилося в минулому (або приписується минулому), можна за певних умов визнати традицією. Скільки разів відроджувалися явища, практично вилучені з життя суспільства, які збереглися у працях істориків і мріях поетів та ідеологів! Усе минуле – потенційна традиція” [3, с.213].

Конструювання соціальної реальності в традиції відбувається шляхом відмови від старої політичної лексики. Вибір традиції здійснюється за посередництва ретроспективного реконструювання минулого й пристосовування до потреб сьогодення. Це завжди відбувається у гострій символічній боротьбі за легітимне бачення соціального світу.

Влада споконвіку використовувала традицію як один із важливих засобів своєї легітимації. Конкретна форма влади існує, бо “так було завжди”, тобто вона підтверджена традицією. Наприкінці XV століття

за часів царя Івана III формується політична ідея про московського государя як про політичного й церковного правонаступника візантійських імператорів. Щоб надати цій ідеї легітимного статусу, в московському літописі з'являється запис про походження руських князів безпосередньо від римського імператора. Водночас формується нова версія політичної історії. Згідно з нею київський князь Володимир Мономах отримав царський вінець (“мономахову шапку”) безпосередньо від візантійського імператора Константина Мономаха, хоча насправді той помер за півстоліття до народження київського князя.

Цей приклад демонструє, що легітимізація влади за допомогою традиції далеко не завжди спирається на справжні історичні факти. Підґрунтям традиції може бути й вигаданий історичний факт. Тут криється джерело перманентного конфлікту між історичною наукою і традицією. З дивовижною постійністю повторюється в історії ревізія минулого, мотивована появою нових політичних сил.

Скажімо, історія Росії, принаймні починаючи від XIX століття, мала слугувати “передмовою” до Жовтня. Викладення історичних подій підпорядковувалося певній схемі, все внутрішнє життя Росії зображувалося як класове грабіжництво, а зовнішнє – як загарбання. Чимало сучасних підручників з історії України, на жаль, теж підпорядковано нехитрій схемі, яка напрочуд одноманітно демонструє перманентну боротьбу українського народу за національну незалежність на всіх рівнях культури.

Руйнування звичного кола смислів і відносин, за яких існували різні етнічні групи колишнього Радянського Союзу, й набуття деякими з них державної незалежності поставили їх перед потребою пошуку нового джерела самовизначення, нової ідентифікації.

Провокована владою потреба в легітимному обґрунтуванні здійснюваного нею політичного контролю над певною територією відкриває стримувані раціональністю шлюзи соціальної уяви. Пошук традиції часто переплітається з відвертою міфологізацією минулого.

Виникає парадоксальна ситуація: традиція стає продуктом чистісінького конструювання. Так з'являються міфологічні концепти, в яких, скажімо, доводиться, що український етнос – це не певна частина слов'янського світу, яка має в ньому власну культуру й традиції, а “Велика Оратанія”, “Аратта”, “духовний центр світу”, а сам етнос сягає своїм корінням стародавніх аріїв. Ці арії, буцімто, принесли в Україну велику світову мову Ріг-Веди (600 українських слів схожі на сан-

скритські). Усе це – приклади того, як вибір традиції замінюють відвертим конструюванням її. І тут, мабуть, спрацьовують ті самі механізми, що змушували московських самодержців з допомогою істориків “родичатися” із візантійськими імператорами.

Отже, спосіб, у який відбувається звернення до традиції, ті форми, яких воно набуває, демонструє певну схожість із механізмами, що сприяють проникненню міфологічних концептів у структуру буденного життя.

Нині робляться спроби легітимувати політичний проект розбудови національної держави у нашій країні шляхом звернення до традиції. Мабуть, підґрунтя цих намагань становить віра в те, що фіаско різних моделей соціального реформування, нездатність керувати суспільними процесами, покласти край невпинній дезорганізації соціального життя можна компенсувати вивченням джерел самої української державності. Такий підхід породжений упевненістю в тому, що відповіді на запитання: “як розбудувати національну державу?” можна, лише звертаючись до традиції, що містить досвід такої розбудови. А позаяк нам бракує такого досвіду, утворюється певна першоформа, яка, зберігшись у часі, реалізує себе в ідеї національної держави. Такою першоформою може виступити національна ідея.

Утім, прагнення звернутися до національного досвіду внутрішньо суперечливе, адже цього досвіду завжди бракуватиме. До того ж він трансцендує за власні межі. Одні шукають джерело української державності у стародавніх аріїв, інші – в реставрованому козацтві Б.Хмельницького, хтось вважає, що лише європейська традиція може дати відповідь на запитання, що розуміти під національною державою.

Механізм звернення до традиції засвідчує відсутність визначеності предмета, до якого ми звертаємося.

За своєю семантикою “звернення до традиції” означає, що ми здійснюємо якусь дію, спрямовану на зміну свого інтересу. Предметом нашої уваги перестає бути щось, наявне перед нашим поглядом. Ми відходимо, відсторонюємося від того, що є, і прагнемо перейти до того, що має бути виявлене, знайдене, побачене або почуте. Звернення передбачає можливість отримання відповіді. Але відповідь зазвичай формулюється мовою самого звернення. Тому було б помилкою гадати, що завдяки зверненню до традиції буде виявлено щось об’єктивне, здатне виступати в ролі конструктивного елемента за умов сучасності. Значною мірою саме звернення формулює традицію.

Як визначитися щодо традиції, коли в суспільстві існують різні, навіть суперечливі версії її розуміння? Як визначити вихідний пункт традиції, коли самі історичні дослідження щодо вибору теми, пробудження інтересу до дослідження, розроблення нових підходів детерміновані традицією?

Джерела традиції

Щоразу, коли суспільство поринає у кризу, воно звертається до джерел, у яких шукає шляхи розв'язання своїх проблем. Пошук традиції підживлює психологічна потреба вкорінитися в минуле, щоб обґрунтувати своє право на існування й посилити відчуття безпеки. За внутрішньою інтенцією цей пошук можна порівняти з архаїчними “карго-культами”, поширеними в Новій Гвінеї й на островах Меланезії.

“Карго-культ” ґрунтується на вірі у духів предків, від яких має надійти вантаж із необхідними товарами і продовольством. Поява цього вантажу має започаткувати добу благоденства і процвітання, тоді “чорні” та “білі” поміняються місцями. У “карго-культурі” в уречевлено-зримій формі відбувається факт передання (*traditur*) від колишнього покоління до нинішнього певного “вантаж” цінностей, що й є безпосереднім змістом поняття “традиція”. У такому контексті традиція означає не лише знання, звичаї, цінності, успадковані поколіннями, а й спосіб радикальної зміни світу. Щодо цього змісту традиція завжди містить потенціал “революційного” перетворення світу (“білі” та “чорні” поміняються місцями).

Традиція як віра у духів предків передбачає, що у первісній історії будь-якого суспільства є сакральний сенс, “прихований час” (П.Ріквор), який стає “вичерпаним”, “втраченим” часом у сучасному соціальному житті. Шлях традиції має вести до чогось, що понад сили, здібності того, хто торує цей шлях. Ідеться про пошуки універсального підмурку, що може набувати образу “бога”, “героя”, “вождя”.

З іншого боку, в спробі актуалізувати традицію, досягти першооснови виявляється глибоко прихована в людині воля до панування, до влади. Знати таємницю походження речей – означає мати здатність керувати ними, оскільки знання того, як виникла річ, стосується її інтимного ядра, і це знання можна прирівняти до влади.

М.Еліаде, характеризуючи особливості космогонічного міфу, наголошував, що в первісному суспільстві знання про походження певного предмета, тварини чи рослини вважали таким, що дає магічну вла-

ду над ними, наділяє здатністю керувати ними за власним бажанням. Для міфологічної свідомості річ, зрозуміла від самого джерела, розвінчує себе до символу, до магічної формули, її сутність можна сформулювати за допомогою архаїчного першослова, яке перетворюється на справжнього володаря її.

Воля до влади стосовно традиції передбачає володіння не самим предметом, а тим зв'язком, тими стосунками, що існують між річчю та її походженням, тримають тим самим річ на прив'язі, внеможливають автономне перебування у своєму існуванні.

Інша прихована інтенція звернення до традиції полягає у прагненні перебороти власну історичність, вирватися за межі несправжнього життя, позбавленого правильного розуміння природи речей. “Слід розпочати свій шлях з якогось певного моменту, найближчого сучасності, й здолати весь шлях навпаки ... аби дістатися до джерел, *ad originem*, туди, де найперше життя, “спалахнувши” у світі, народить Час. Сенс і мету цього прийому можна зрозуміти: той, хто повертається назад у часі, неминуче має дістатися вихідного пункту, який, зрештою, збігається із моментом створення світу. Прожити минулі життя означає зрозуміти їх і якоюсь мірою “спалити” свої “гріхи”, тобто суму спричинених невіглаством дій, які нагромаджувалися і передавалися від одного існування до іншого за законом карми” [4, с.91].

Коли сучасний ідеолог звертається до традиції, у своїх діях він мимоволі виходить з оцінки двох складових традиції: нинішнього (часу псевдореформ) і минулих часів (доби тотального панування комуністів). Вони переживаються ним як періоди помилок, що призвели до деградації “матеріального і духовного космосу”. Він підсвідомо втягується у поле тяжіння міфологічних сюжетів і в своєму дослідженні прагне здолати весь шлях навпаки, діставшись джерел.

Обраний момент в історії традиції він, по суті, власною волею перетворює на вузловий пункт, що породжує Час, у нашому випадку – час національної держави, яка створює національну культуру. Досягти граничного моменту “національного” часу ідеолог прагне задля спокути “гріхів”, але не своїх, а тих, які, буцімто, нагромадилися внаслідок хібних історичних інтерпретацій.

Традиція й інтерпретація

Вивчаючи традицію, ми виходимо з головного постулату герменевтичної філософії: будь-яка традиція існує завдяки інтерпретації, саме цією ціною вона продовжується, тобто залишається живою традицією.

Слід розрізняти два способи функціонування традиції у суспільстві: звичайне впадкування культурних зразків і традицію, що виявляється у формі інтерпретації. Традиція у вигляді інтерпретації передбачає наявність трьох неодмінних складових: засадових подій, не обов'язково реальних ("священна історія"); текстів, що описують ці події; тлумачення текстів (інтерпретація), яке підтримує й оновлює традицію.

Завдяки перетлумачуванню власних традицій, вважає П.Рікьор, єврейський народ здобув свою ідентичність, зміг усвідомити власне минуле як історію єдиного народу, котрому як цілісній тотальності випало звільняти Єгипет, відкривати Синай, зазнавати випробувань у пустелі і пожинати плоди землі обітованої.

Українська культура та історія не знає традиції, яка спиралася б на наявність певного зводу текстів, здатних послугувати як вихідний матеріал для інтерпретації. Відсутність таких текстів спричинює появу цілої низки текстів-вигадок, покликаних "сконструювати" "священну історію", знайти вихідний пункт національної ідентифікації.

Візьмемо, приміром, одне з основних понять сучасної державної ідеології – поняття нації. Звертаючись до джерел історії українського народу, деякі ідеологи намагаються фіксувати цей народ на самому початку "творення". Його розглядають як вічне мірило людської історії, котре, наче нетлінна субстанція, не змінюється, зберігається як стрижень мінливих якостей навіть у разі зміни різноманітних феноменальних історичних форм.

У таких творах ідеться не про історичну істину, а про спробу компенсувати відсутність у культурі зводу початкових текстів, здатних виступати як головний інструмент національної ідентифікації.

Традиція надає індивідові особливого досвіду поведінки з історією. Завдяки традиції зникає відчуття страху й відчуженості від історичних подій, що відбуваються. Таке приборкання страху й відчуженості зумовлене не відмовою від історичного взагалі, а його радикальною трансформацією. Те, що відбувається, набуває осмисленого значення впорядкованого факту, який перетворюється на значущу подію, тількино опосередковується традицією. Страх історичного долається читанням історичних творів. З цього приводу Еліаде зазначав: "Сучасна людина, яка живе під владою Часу й обмежена рамками своєї історичності, намагається "відкритися" світові і вийти на нові виміри у сучасному просторі. Підсвідомо вона захищається від пресингу сучасної історії за допомогою історіографічного *anamnesis*'а, що відкриває їй нейчувані перспективи" [4, с.140].

**Традиція, ритуал, свято
як система соціального відчуття**

Традиція й історичне дослідження

Звернення до традиції ніколи не обмежувалося неупередженим пошуком, вивченням фактів і подій минулого. Саме звернення внутрішньо мотивується інтересом, зміст якого напрочуд різноманітний. Це і пошук засобів виходу з кризової ситуації, і прагнення відшукати джерело для легітимації наявних відносин і соціальних інститутів, і спроба здійснити процедуру самопізнання.

Нерідко надто важко провести межу між тим, де завершується історичне дослідження й починається пошук традиції. Проте апеляція до традиції мотивована дещо іншим поняттєвим апаратом, відмінним від апарату історичного дослідження. Традиція переймається пошуком “коренів”, “джерел”, “першопричин”, “призначення” та “сенсу” існування як окремого індивіда, так і соціальної групи. Ці поняття вможливають переосмислення історичного матеріалу, перетворюючи його на символічну конструкцію.

Завдяки традиції відбувається самоідентифікація особистості та групи, дістають розв’язання питання: “хто ми такі”, “чим ми як група відрізняємося від іншої групи й чим ми подібні до неї”, “що це за земля, яку ми населяємо”.

Відповідей на ці питання в готовому вигляді немає. Вони передбачають певні дослідження, ґрунтовані на хиткому підмурку єдності традиції та історії. Утім, традиція ніколи не намагається апелювати до вірогідності історичного факту, для неї історичний факт – лишень джерело самоідентифікації. Залежно від того, як відбувається самоідентифікація, відповідним чином конституюється традиція. Для “ліберала” історія обґрунтовує одну традицію, для “консерватора” – іншу, для “комуніста” – третю.

Історичне дослідження балансує між тенденційністю традиції й об’єктивністю історичного факту, оскільки історичний опис здійснюється в межах, що їх визначає традиція. Так само важко уявити собі зразок об’єктивного дослідження, в якому межі особистої зацікавленості у предметі подолано. У будь-якому разі вивчення історії зумовлене особистим інтересом дослідника, згідно з яким і здійснюється добір, сортування й опис історичних подій.

Як правило, історичне минуле тієї чи тієї соціальної групи жодною мірою не становить безперервний ланцюг героїчних учинків і славет-

них подій. Воно містить моменти, котрі історична пам'ять силкується забути або намагається бачити по-іншому. Більше того, часто-густо історичне дослідження несвідомо підкоряється “цінності історичного”. Це означає, що будь-яка колишня подія, факт, явище є цінними самі по собі, внаслідок того, що вони належать минулому певної соціальної групи. Кожна доба пропонує свій масштаб цінності історичного, що й окреслює обрії історичного дослідження.

Перетворення історичного дослідження на конструювання традиції є найпомітнішим на рівні добору історичного матеріалу. Певним чином відібраний історичний матеріал перетворюється на символ, що виявляє цінності певної групи.

Опис історичних фактів спотворює силове поле традиції, коли виникає потреба “раціонально” обґрунтувати судження на кшталт “росіяни й українці впродовж століть жили в дружбі” або “ви живете у місті, яке має героїчне минуле і яке справило вагомий вплив на історію нашої країни”. Обґрунтовуючи такі судження, соціальна група тим самим легітимізує свої домагання стосовно того, щоб розглядати, приміром, наявні всередині неї суперечності як деяке тимчасове становище. Шляхом посилення на певні історичні факти стверджується спадкоємність, велич, історична вкоріненість у минулому і тим самим підвищується рівень емоційного самопочуття групи.

Традиція покликана збагачувати емоційним переживанням такі поняття, як “наша країна”, “наше суспільство”, “наше майбутнє” тощо. За ситуації, що її переживає сучасне українське суспільство, через протистояння діаметрально протилежних цінностей, що розкололи суспільство на два табори, поняття стосовно загальної самоідентифікації втратили своє значення. Одна частина населення сприймає незалежну Україну як тимчасове утворення, як своєрідну історичну недоречність, випадковість на географічній мапі. Інша частина бачить “нашу країну” в тих епізодах історії, коли той чи той історичний факт можна інтерпретувати як носія національної ідеї: “реєстрове козацтво” Богдана Хмельницького, уряд УНР тощо.

Традиція відбирає факти історії, здатні стати колективними символами, що сприяють інтеграції цієї групи. Завдання полягає в тому, як зробити їх фактом громадського життя, надати їм онтологічного статусу. Для цього суспільство має у своєму розпорядженні певні соціальні механізми, призначення яких – оживити, зробити відчутною традицію, відтворити гостроту колективних емоцій і колективних почуттів. Ідеться про свята і ритуали.

Символ і ритуал

Ритуал є концентрованим символічним виявом соціальних процесів. Противники ритуалу вбачають у ньому деякий бездушний монотонний механізм, що придушує вільне волевиявлення особистості, щось залякле, неживе. Утім, насправді в суспільстві існує певний взаємозв'язок між панівною ідеологією та встановленням певного ритуалу. Як зазначає англійський етнограф М.Дуглас, у суспільстві завжди наявна потреба переходу від внутрішнього релігійного життя до зовнішнього, якщо нова релігія проіснувала бодай десятиліття від моменту свого первісного революційного піднесення [5, с.97]. Узовнішнення внутрішніх переживань, ціннісних преференцій створює умови для формування сталих соціальних зв'язків.

Набувши усталеності соціальної структури, ритуал згодом може втратити зв'язок із тими соціальними переживаннями, які викликали його до життя, позбутися набору своїх символічних значень. Ця невідповідність між ритуалом і новими умовами соціального життя – джерело безперервної критики з боку його противників.

В історії релігійної реформації ритуал піддавали критиці з позиції провісницької ідеології. Реформування церкви завжди відбувалося як критика марності зовнішніх демонстративних форм ритуалу, які неначе підмінюють ширю покірливості і покаяння. Соціальні революції також спрямовані на руйнацію ритуалізованих форм поведінки колишніх режимів.

Проте жодній бодай трохи розвиненій ідеології не вдалось уникнути процесу ритуалізації. Хибним є припущення стосовно існування релігії або ідеології, що функціонують лише на рівні внутрішніх комунікативних процесів, позбавлених будь-яких правил і церемоній. І для релігії, і для ідеології зовнішня форма ритуалу є умовою їхнього існування.

М.Дуглас виокремлює три функції ритуалу: *фокусування, мнемоніки та контролювання* досвіду.

Механізм *фокусування* пов'язаний із тим, що здійснення ритуалу передбачає конкретне місце і час, породжуючи певні очікування. Ритуал змінює ритм і поступовість плину соціального часу. Час стає насиченим. Це, як правило, святковий час. Фокусування як таке полягає в тому, що відбувається систематизація розмаїття наявних у суспільстві уявлень, вони виявляють внутрішню єдність, втілюються в єдине уявлення. Громада починає жити за єдиним ритмом, переживати одні й ті самі емоції: захоплення, єднання, внутрішньої спорідненості.

Разом із тим фокусування здійснює добір соціальних значень і сенсів. Точиться прихована діяльність з цензурування: включення бажаних тем і виключення небажаних.

Мнемонійна функція ритуалу полягає у фіксуванні уваги. Ритуал відновлює пам'ять, пов'язує сьогодення із релевантним минулим. “Із ритуалу може з'явитися знання, яке в протилежному разі не з'явилося б узагалі. Ритуал не просто переводить досвід назовні, екстерналізує його, в процесі цього він також модифікує досвід, виражаючи його...”

Існують речі, котрі ми не можемо відчутти поза ритуалом. Події, що відбуваються у регулярній послідовності, набувають сенсу у ставленні до інших подій із цієї самої послідовності. Поза розглядуваною у цілому послідовністю окремі елементи втрачаються, стають такими, що не сприймаються. Наприклад, дні тижня з послідовним настанням їх, назвами і відмітними рисами” [5, с.102].

Дюркгейм зазначав, що ритуали створюють досвід і *контролюють* його. Завдяки релігійним ритуалам людям відкривається їхнє соціальне “Я”, тобто виникає соціальний зв'язок. Тому ритуал слід вивчати у межах соціальної теорії пізнання, а не лише як частину теорії дії. Там, де існують загальні цінності, ритуали їх виявляють і фіксують на них увагу.

Ритуали як спосіб контролю та перетворення досвіду

Одна з важливих функцій ритуалу полягає у переформулюванні минулого досвіду. Завдяки ритуалу минуле оцінюється з позиції належного, воно редагується згідно з його внутрішньою значимістю, а не відповідно до відомого перебігу подій. Минулий досвід переформулюється з погляду ціннісної системи суспільства.

Ритуал здатний зробити те, що було, таким, чого не було. Як зазначає М.Дуглас, якщо сталося кровозмішення, то жертвопринесення здатне спотворити самий факт походження такої пари. Завдяки цій властивості ритуалу й створюється нова реальність, *реальність ціннісно перетворена*. Контролювання досвіду полягає у виключенні з нього негожих, неприємних елементів: “що мало б бути, переважає над тим, що насправді було”.

Контрольовальна функція ритуалу найчіткіше виявляється у ритуалі жертвопринесення. “Функція ритуалу – в тому, щоб “очищати” насильство, тобто “обманювати” його й переключати на жертв, помсти за яких можна не боятися” [6].

Дуже цікаво простежити вплив ритуалу, коли суспільство намагається адаптуватися до феномена смерті. У цьому разі перед ритуалом постає завдання залучити досвід смерті до системи перманентно оновлюваного суспільства. Ритуал поховання виявляється найстійкішим у суспільстві. Його майже не вдалося перетворити за роки радянської влади, попри войовничо-атеїстичний характер останньої.

Вище завдання ритуалу полягає в тому, щоби смерть перетворити на свято. Такими є свята, присвячені Дню Перемоги, або християнські свята воскресіння. Для таких ритуалів істотним є уявлення про добровільну смерть.

У ритуалі звичайна, повсякденна дійсність відокремлюється від дійсності ритуалу. Замість безперервності повсякденного життя утверджується безперервність свята.

Свято як десакаралізований ритуал

Свято покликане відтворити й підсилити відчуття колективної ідентичності, надати набір значимих символів. Воно робить традицію видимою, відчутною, живою. Воно – утілення єдності минулих і теперішніх генерацій. Розглянемо основні символічні функції свята на прикладі, наведеному у праці німецького дослідника Ш.Плаггенборга “Революція і культура”. Завважимо, що аналогічними прикладами рясніє історія різних європейських культур і народів.

1922 року в Радянській Росії широко святкували п’яту річницю Жовтневої революції. У Петрограді проходило свято – День Конституції – із застосуванням прожекторів і кінопроекторів, що висвітлювали гасла і найважливіші статті Конституції на величезних екранах. Наведемо стислий сценарій свята: “Гарматний постріл. Голос у рупор проголошує: “У перший рік нашої влади ми звільнили землю від власників і заводи від насильницької праці. Хай живуть вільні наші діти!” Широким проходом уздовж палацу пливе процесія Всевобучу зі спортивними вправами. Голос у рупор: “Рік другий. Ми закликали народи цілого світу до повстання. Ми сказали їм: разом розкладемо революції усесвітнє багаття”. Злітають дві ракети. По рогах майдану розпалюються феєрверкові багаття. “Рік третій. Тоді вороги оточили кільцем блокади республіку нашу. Ми взяли зброю і перемогли. Хай живе Червона армія!” Із темряви сусідньої вулиці виривається кіннота й зі смолоскипами в руках пролітає повз палац. За нею повзуть панцирники, гуркоче артилерія. Свято завершується п’ятьма ракетами – “знак п’ятиліття” – і заклик “Всесвітньої комуні сонце зійде”. Запалюються й крутяться величезні діамантові сонця. Загальний феєрверк” [7]. Інсценізація цього свята вияскравлює основні функції ритуалу: фокусування і цензурування.

Наприклад, не згадано про рік четвертий, тобто 1921-й. Мабуть, це пов’язано з тим, що цього року в країні спалахнув голод, що забрав

мільйони життів, комуністам довелося придушувати заколоти налаштованих проти нового режиму селян, світова революція не почалася тощо.

До особливого способу поведінки традиції з історією, що виявився в інсценізації свята, належить ігнорування історичної хронології. Для традиції існує час, не просто сповнений подій, а розчленований за ціннісною ознакою. На прикладі святкування Дня Конституції ми бачимо, що ціннісній селекції піддається навіть вельми стислий проміжок часу. Аналогічні процеси можна спостерігати й у сучасній Україні, котра прагне віднайти джерела своєї легітимності у дорядянській історії й сформувати нову традицію, стискаючи весь період радянської історії до певного згустку негативних емоцій.

Для традиції, що формується, важливе не те, якою об'єктивно була історія, важливо – якою хочуть бачити цю історію. І річ не лише в ідеологічній цензурі. Традиція завжди має своїм завданням сформувати певну соціальну спільноту, надати цій спільноті непорушні цінності як спосіб власної самоідентифікації. Спільноту не можна сформувати, ґрунтуючись на тих історичних прикладах, що свідчать про важкі періоди минулого, про негідні події і політичні пристрасі.

Для традиції також важливо сформувати цінність певних соціальних інститутів для життя суспільства. Судячи зі сценарію свята, таким важливим соціальним інститутом проголошено Червону армію. Як відзначають дослідники культурних орієнтирів раннього періоду радянської влади, воєнізація була провідною рисою радянських свят. Згідно з ідеологією цих свят, утверджувалася безпрецедентна роль Червоної армії у революційних подіях, хоча Червона армія не скидала ані царя, ані Керенського, адже її як сформованої військової структури в той час просто не існувало.

Свято мало продемонструвати значення військової організації, а разом і цінність організації взагалі. Адже немає нічого важливішого для революції, ніж організовані рішучі маси, підкорені єдиній волі керманіча.

Соціальна типологія свята істотно відрізняється від будь-якого іншого театралізованого дійства. Завдання свята, як і ритуалу, жодною мірою не полягає у суто розважальності або повчанні. Його мета – сформувати спільне почуття. Не випадково у сценарії дуже часто повторюється займенник “ми”: “ми звільнили”, “ми закликали”, “ми сказали”, “ми взяли”. Регулярність свята спрямована на те, щоб підтвердити й поновити це почуття “ми”, наповнити його новим змістом, не дати йому зникнути.

Символічна репрезентація історії, пропонується святом, намагається реїфікуватися в якесь універсально-космічне дійство. Його передають гарматні постріли, політ ракет, вогні феєрверка, “величезні діамантові сонця”.

Сама історична подія має постати як утілення космічних сил, що у своїй стихійній несвідомості зумовлюють появу нової космічної субстанції: “сонце всесвітньої комуні”. Ця субстанція має чуттєво-надчуттєвий характер, вона утворюється з мільйонів розрізнених “я”, що зливаються в єдине “ми”: “ми взяли”, “ми звільнили”. Це перетворення окремого “я” на космічне “ми” мало викликати ілюзію якогось душевного піднесення, відчуття причетності кожного індивіда до космічного витвору.

“Ми” виступає основою кожної символічної репрезентації, причому “ми” не як якась проста єдність, а “ми” організоване, творче, боєздатне. Ракета, феєрверк, гуркіт гармат у цьому сценарії – усе це символічні репрезентації “ми”. Всі вони покликані внести певний досвід відмінності у монотонну безперервність повсякденного життя, водночас демонструючи спосіб сприйняття групою самої себе. Вони неначе редукують певні часові інтервали, що їх переживає група, до якоїсь яскравої емблеми, пов’язаної з польотом, подоланням земного тяжіння. Разом із тим вони замикають розрізнених індивідів із їхніми переживаннями в одну компактну масу, яка у своїй відчуженій агресивності протистоїть світові, і подібно до ракети, що “розриває” простір, вона також порушує заляклість цього світу.

Стосовно запропонованої нами символічної інтерпретації сценарію можна заперечити, що вона має дещо довільний характер, що символ ракети аж ніяк не відбиває єдності якогось колективного “ми”, що такий взаємозв’язок не усвідомлюється кожним учасником свята. Проте ми поділяємо позицію американського соціолога В.Ворнера, котрий вважав, що в символі існують не тільки усвідомлені колективні репрезентації, а й неусвідомлені, нераціональні уявлення про самих себе. Спираючись на психоаналіз Фрейда, Ворнер плідно розвивав концепцію символу як породження колективного несвідомого.

Тому при інтерпретації символічного змісту свята не слід обмежуватися лише аналізом логічного боку символу. Дослідження міфу, символу і ритуалу буде неповним, якщо лишити осторонь психологічний аспект питання. Адже свято і ритуал покликані впливати на сферу людських емоцій. Тож при інтерпретації символу важливо визначити ті почуття, які він викликає під час процесій і ритуалів.

Свято як ланцюг взаємозалежних символів

Така інтерпретація можлива лише в тому разі, якщо вона сама побудована як деяка символічна дія, перехід від одного символу до іншого. Наприклад, ракета є символом навальності й агресивності. Навальність та агресивність можуть слугувати символом молодості й активності. З одного боку, вони означають деяку первісну енергію, якою наділене нове суспільство, з іншого – визначають деякий соціальний оптимізм, яким, як правило, просякнуте все молоде і здорове. Збільшення кількості ракет, пов'язане з кількістю років, zarazом може означати зростаючу могутність нової держави.

В інтерпретації ми можемо шар за шаром досліджувати ці значення, наявні в емоції начебто одночасно у згорненому, неререфлексованому вигляді. Крім багатощаровості символу, що справляє неабиякий емоційний вплив, слід зважати й на його зв'язок із іншими символами. В інсценуванні свята розгортається справжнісінький конгломерат символів. Його сценарій можна було б порівняти зі сценарієм п'єси, та якщо п'єсу можна скоротити до оповідання як смислового ядра, то свято не піддається переказу, оскільки в ньому містяться різноманітні символічні шари.

Смислове ядро свята полягає не в його сценарії, а в тому емоційному переживанні, яке воно має викликати. Важливою є не єдність смислу, а єдність переживання, що формується гаслами, процесіями, салютом.

Традиція, що намагається спиратися на історичні факти, майже не відрізняється від міфологічних легенд, бо переймається не так пошуком достеменних істин, як потребою в інтеграції певної групи на підставі прийнятих цінностей. “Міфи примітивних груп про своє походження та їхні легенди, що описують, як і чому виникла сучасна людина, що дістають символічне зображення у великих тотемічних обрядах, які поінформовують тих, хто їх продукує або спостерігає, про значення реального життя і значимість їхнього колективу, знайшли майже цілковиту аналогію в історичних оповіданнях” [8, с.127].

У сучасних суспільствах, поділених на різні субкультури, завжди існує певне розмаїття традицій, що перебувають у перманентному конфлікті одна з одною. Проте перевага завжди на боці тієї традиції, яку підтримує офіційна точка зору. Коли ми розглядали символічне значення революційного свята як сублимацію традиції, то йшлося про традицію, що формується офіційною точкою зору. Офіційний “міф”, як ми бачили, вдаючись до засобів фокусування, внеможливує наяв-

ність альтернативних точок зору у викладенні історії. Такі альтернативні точки зору зумовлюють надмірну напруженість усередині групи, і завдання формування спільних колективних почуттів і уявлень не виконується. Саме панівна точка зору визначає, що належить, а що не варто приймати з історичної спадщини.

Відсутність єдиної традиції у складному диференційованому суспільстві висуває проблему про зв'язок символу, знака із соціальною структурою. У соціалістичному суспільстві, незважаючи на існування різних соціальних структур, конфлікт традицій практично був відсутнім унаслідок застосування державного апарату для придушення альтернативних офіційній точці зору традицій. У суспільстві, де для підтримки офіційно ухваленої традиції не вдаються до інструменту державного примусу й придушення, існує проблема формування традиції, здатної висловлювати спільні цінності. Це радше нерозв'язна проблема. Щоб індивід емоційно відреагував на запропонований символ, його слід певним чином підготувати до цього. Значною мірою вся система освіти і виховання спрямована на те, щоб сформувати емоційну реакцію на певні символи.

Традиція й історична достеменність

З одного боку, традиція доволі легковажно ставиться до історичного факту, перетворюючи, спотворюючи його згідно із завданням конституювання спільних цінностей (функція перетворення досвіду). З іншого – вона потребує певної процедури легітимації, переконання в тому, що цей факт справді мав місце.

Історична інсценізація, пропонована традицією, щоби справляти такий вплив, має відповідати умовам достеменності. Ми живемо за сцієнтистської й просвітницької доби, коли функція легітимації перейшла від релігії до науки. Історичний факт, використовуваний традицією, проходить новий ритуал освячення, в якому первосвящеником має виступити представник сучасної науки. Місце апеляції до факту має заступити апеляція до віри, щоб знову ж таки породити нову віру. Сцієнтистське мислення тішиться ілюзією, що воно на місце віри ставить достеменність факту. Насправді факти не існують самі по собі, вони залучені до певної системи, що є продуктом складнішої віри (світогляду).

Було б хибним вважати, що дані, наприклад стосовно сприйняття предметів, існують як факти. Місяць, котрий ми сприймаємо на небі, дві тисячі років тому сприймався інакше, ніж тепер, залежно від панівної системи світогляду: як шпарина, як криниця тощо. Замість факту

ми стикаємося із загальною системою вірування, в якій цей факт посідає своє місце.

Процес сакралізації у сучасному суспільстві не завжди передбачає участь релігійних сил. Головним агентом сакралізації можуть виступати як релігія, міф, так і наука. Важливо, щоб агент сакралізації (легітимації, презентації, посвячення тощо) мав авторитет. Можливість для вченого стати вирішальною фігурою сакралізації відкриває новий обрій владі. Ця влада ґрунтується на новій системі вірувань, в якій науковий метод випромінює абсолютні претензії на істину.

Як зазначає з цього приводу Ворнер, “методи, застосовувані для встановлення й знаходження фактів, і зовнішні знаки, необхідні для створення й надійного передавання їхніх значень, акумулюють у собі власну соціальну владу. Ті, хто може маніпулювати цими вміннями й чий дельфійські голоси свідчать від імені фактів та їхніх значень, у котрі їхня аудиторія одного разу повірила, володіють секулярною формою абсолютної влади” [8, с.138]. Процес наділення історичного факту статусом об’єктивного, обґрунтованого, перевіреного, перетворення його на символ дає змогу класифікувати його, на думку Ворнера, як *засаду світського обряду освячення*.

Утім, на відміну від реально здійснюваного обряду освячення, що проходить перед свідомістю аудиторії, процес сакралізації у цьому разі відбувається приховано, тобто самі агенти сакралізації не усвідомлюють того, що вони беруть участь у цьому процесі саме в такій його якості. Сакральне неначе витісняється за межі повсякденної свідомості, його присутність у сучасному світі можна встановити тільки за його функцією, а не за зовнішнім обрядовим боком.

Повертаючись до наведеного вище прикладу святкування п’ятиліття радянської влади, ми бачимо, що всі історичні події подано тут крізь призму “секулярної матриці цінностей і вірувань”. Проте сакральне завдяки цьому далеко не зжите, воно продовжує існувати у вигляді деякого неусвідомлюваного зразка, згідно з яким упорядковується символічний матеріал. Наприклад, голос, що вигукує гасла, максимально деперсоналізований, він належить якійсь абсолютній істоті, котра втілює абстрактну єдність колективу.

Свято дає можливість відчутти час як єдине ціле, побачити переддень історії у його ціннісному вимірі. Виникнення радянської держави прирівнюється до божественного творчого акту, що створив світ із нічого. За словами Ворнера, “незважаючи на переважну і, напевне, необхідну віру в одноманітний характер часу, якої дотримуються члени нашої культури, існує чимало типів часу” [8, с.241].

Ф. Ніцше: традиція проти історії

На неабиякий інтерес заслуговує розуміння соціальної функції історичного знання, розроблене Ф. Ніцше. Багато в чому його формулювання й оцінки видаються парадоксальними, але за зовнішньою формою парадокса прихована певна соціальна проблема. У своєму творі “Про користь і шкоду історії для життя” (1874) він намагався сформулювати проблему: якою мірою руйнація символічного шару духовної культури зумовлює дезорганізацію соціального життя.

Для неупередженого читача несподіваною є вже сама назва цього твору. Справді, як історія, якщо під нею розуміти певну форму знання (а йдеться саме про це), може зашкодити життю, в якому Ніцше убачав деяку споконвічну активність, спрямовану на власне розширення й оживлення. Що це за життя, якому може зашкодити історія? І що це за історія, яка здатна зашкодити життю?

Якщо історію зіставляти з життям, то ми, мабуть, зіткнемося з особливою історією, історією не тільки як предметом специфічного наукового інтересу, системою знання про минуле. Ніцше розглядає історичне знання як *хворобливий симптом* сучасного соціального життя, як деяку “волю до історії” або “пристрасть до історичного”. Ніцше досліджує функції історичного знання у соціальному житті, він реагує на зміну в сприйнятті історичного, на трансформацію самого почуття історії.

Своїм питанням стосовно “користі” й “шкоди” історії він відкриває сферу політичного. “Користь” і “шкода” – це категорії, на яких тримаються політичні стратегії. Досліджуючи користь, історичне знання починають вимірювати з якоїсь зовнішньої точки зору, включають до певної системи ієрархізованих цінностей, в якій абсолютною цінністю, згідно з Ніцше, наділяється життя.

Життя як пріоритет політичної стратегії означає деяке колективне самопочуття, соціальне переживання, спрямоване на збереження, виживання певного колективу і розширення його діяльності. Життя для Ніцше означає деяке абсолютне почуття активності, деяке споконвічне “я є”, “я буду”, “я хочу”. Головною складовою політичної стратегії у Ніцше стає не людина, не соціальна група, а деяке соціальне переживання, що сприяє розширенню, зростанню соціальної активності. Мислитель переймається не ситуацією, в якій опинився раціональний суб’єкт і його егоїстичні інтереси (умоглядний продукт доби Просвітництва), а *станом колективного відчуження*.

Історія, історичне знання лише тоді може впливати на життя, якщо воно певним чином впливає на соціальне самопочуття. Отже, йдеться

про сформоване новим часом історичне почуття, що починає визначати самопочуття соціальних груп. Історичне почуття, як правило, несе, на думку Ніцше, пересичення, меланхолію, тягар минулого.

Ніцше переконаний, що видовище череди на пасовиську (символ колективного життя, просякненого спільними емоціями й позбавленого тягара історичного минулого) хвилює людину, як спогад про втрачений рай. Минуле знаменує для людини боротьбу, страждання й пересичення, ніколи не завершуваний *Imperfectum*. Якщо минуле означає боротьбу й страждання, то йдеться тут не про історичне знання, історичну науку або історичну свідомість, що її начебто досліджує Ніцше, а про історичне знання у системі соціальних почуттів людини.

Боротьбу, страждання й пересичення Ніцше пов'язує зі знанням минулого, хоча можна заперечити, що це найреальніші модули самого життя. Ніцше чудово розуміє, що страждання і боротьба – необхідні виміри самого життя, проте вони приходять у життя як результат минулого досвіду.

“Уявіть собі як крайній випадок людину, – пише Ніцше, – котра була б цілковито позбавлена здатності забувати, котра була б засуджена бачити повсюдно тільки становлення: така людина втратила б віру у власне буття, у себе, для такої людини геть усе розпливлося б у низку рухливих точок, і вона загубилася б у цьому вирі становлення: подібно до відданого учня Геракліта, вона зрештою не знайшла б у собі мужності поворухнути пальцем. Будь-яка діяльність потребує забуття, так само, як будь-яке органічне життя потребує не тільки світла, а й темряви” [9, с.162].

Ніцше провіщає: така міра розвитку історичного почуття, властивого сучасній культурі, завдає величезних збитків усьому живому і наближує його до загибелі, чи то йдеться про окрему людину, народ або ж культуру [9, с.163]. Таке пророцтво можна раціонально зрозуміти лише тоді, коли ми замість поняття “історія” ставимо поняття “християнська культура”. Саме тоді стає зрозумілим пафос Ніцшевого пророцтва. Перед ним постає завдання активізувати життєве почуття народу. Він гадає, що в суспільстві має існувати певний соціальний інститут, покликаний протистояти патології соціальної зневіри.

Саме традиція як деяка колективна символічна дія здатна певним чином оперувати з минулим, реактивуючи життєві енергію та сили людини, унеможливаючи проникнення почуттів, що знесилюють. Для характеристики традиції Ніцше вживає поняття “обрій”.

Можна по-різному інтерпретувати це поняття. Проте у будь-якому разі воно містить значення межі, що окреслює царину діяльності, споглядання, переживання людини. “Усе живе може стати здоровим, сильним і плідним ліше усередині відомого обр’ю” [9, с.163]. Найчіткіше поняття обр’ю можна простежити на прикладі традиції, що формується. У наведеному вище прикладі свята Жовтневої революції історичний обр’ю окреслено лише п’ятьма роками.

Проте обр’ю у Ніцше не обов’язково означає часову межу, з якої починається традиція. Він становить своєрідну ціннісну селекцію, здійснювану традицією, яка обирає лише те, що може підтримати пластичну силу цього народу. “Веселощі, спокійна совість, радісна діяльність, довіра прийдешньому – все це залежить як в окремої людини, так і в народу від того, чи існує для нього лінія, що відокремлює доступне зорові й світле від непроникного для світла і темного, залежить від того, чи вміє він добре вчасно забувати, як і вчасно згадувати, від здатності здорового інстинкту визначати, коли треба відчувати історично і коли – неісторично” [9, с.164].

Традиція покликана балансувати на зламі історичного й неісторичного. Тим самим утворюється система відчуження, що стимулює різноманітні форми діяльності. Із неї людина набирає “рішучості продовжувати життєву боротьбу”, вона “підігриває надію, що потрібне ще прийде”, “що щастя криється за тією горою, до якої вони й прямують”.

Можна припустити, що в проблемі впливу історичного знання на життя Ніцше вбачав проблему впливу особливостей сучасної культури на *систему відчуження людини*. Для нього важливо було зберегти в людині той емоційний шар її душі, що не дає їй стати жертвою обставин, дає змогу протистояти марним мріям. Згідно з різноманітними формами переживання дійсності, Ніцше виокремлює різні типи історичного опису.

Монументальний тип історії спрямований на те, щоб ініціювати діяльнісні сили людини, сколихнути її ентузіазм. Людина, котра переймається пошуками механізмів збереження, стабілізації, знаходить себе в *антикварному* типі історії, а людина, котра потребує звільнення, – у критичному. Різноманітні системи відчуження трансформують історичне знання людини, перетворюють його на елемент зовнішньої поведінки.

Чому увагу філософа привернуло історичне знання? Невже тільки тому, що несподівано у європейській культурі збільшився потік історичних досліджень? Адже друга половина XIX століття, час, коли була написана ця праця, характеризується і бурхливим зростанням емпірич-

ного знання, і розвитком експериментальних наук. Річ у тім, що історичне знання має особливе значення для суспільства, адже в ньому міститься в явній або неявній формі нарація, деяка історія-повчання, розповідь, що моделює основні типи поведінки людини, основні цінності, основні системи відчуження. “Були епохи, – зазначає Ніцше, – котрі зовсім не могли провести межу між монументальним минулим і міфічного характеру фікцією” [9, с.172]. Зростання історичного знання поставило під загрозу всю систему нарративного знання, яке зумовлювало головні наявні у суспільстві культурні зразки. Завдаючи ударів нарації, історичне знання тим самим завдавало удару усталеним формам культурного життя.

Руйнація нарації відбувається за кількома напрямками. Передусім ідеться про ставлення до історичного як предмета колекціонування. У цьому разі історичне вже не сприймається як стимул до діяльності, як середовище, насичене живими інтенціями й стимулами. Воно виступає як якась прикраса, звід історичних фактів. Історичний опис вироджується в абстрактне милування, пустопорожнє колекціонування фактів, із якого випарувалася життєстверджувальна енергія світу. Голе колекціонування вбачає інтерес тільки в лоскотанні почуття власника, у ньому відсутнє джерело нових життєдайних імпульсів. Таке ставлення до минулого притаманне націоналістичним концепціям історії, що характеризуються гіпертрофованим розумінням значення національної історії. “Усе дрібне, обмежене, підгниле й застаріле набуває своєї особливої, незалежної цінності та права на недоторканність унаслідок того, що консервативна і благочестива душа антикварної людини начебто переселяється в ці речі й улаштовується в них, як у затишному гнізді” [9, с.174].

Іншим напрямом є абсолютизація історичного факту, перетворення його на неперевершену культурну вершину.

Особливу небезпеку, на думку Ніцше, становить прагнення уподібнити історичний опис науці, ввести у нього поняття “істинності”. Таке судження Ніцше можна розцінити як приклад відвертого обскурантизму. Проте, на відміну від своїх сучасників, Ніцше у середині XIX століття побачив те, що стало явним лише наступного століття. Це – процес руйнування життєвого світу сучасною наукою.

Перетворення історії на науку позбавляє її інтимного ставлення до людського світу, зводить нанівець її нарративну функцію. Ніцше правий у тому, що предмет історії ніколи не дорівнює самому собі, кожна нова доба створює собі нову історію, чи то на сторінках наукового

трактату, чи то в брошурі про особливості національного характеру. Перетворення історії на різновид наукового пізнання призводить до того, що місце живого почуття єдності людини зі своїм минулим заступає абстракція. Під впливом наукового знання руйнуються установлені системи відчуття, люди стають “дедалі пасивнішими й індиферентнішими”, доба засвоює небезпечний настрій іронії щодо самої себе, цинізм розхитує і паралізує життєві сили.

Для опису кризи системи відчуття Ніцше знаходить парадоксальне формулювання “відчувати за допомогою абстракцій”. Ніцше прагне відновити життєдайну силу традиції, яка могла би протистояти вимогам об’єктивності, що їх висувають до сучасної науки. Саме традиції, для якої історія – це один зі способів вивести людину з духовної сплячки, належить завдання сформувати “німецьку єдність”, “єдність німецького духу і життя”, відновити цілющу силу зруйнованого нарративу, інституту продукування соціальних ілюзій.

Зафіксована Ніцше криза системи відчуття характерна й для нашого суспільства, що трансформується. Ми можемо запитати себе: чи викликають державні, національні символи ті почуття єдності, спільності й солідарності, формувати та впливати на які вони покликані? І чи існує зараз якість переживання, “згусток почуттів”, пов’язаних зі словами “батьківщина”, “наш народ”, “наша країна?”

Література

1. Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990.
2. Гадамер Х. Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М., 1988.
3. Шацкий Е. Утопия и традиция. – М., 1990.
4. Элиаде М. Аспекты мифа / Пер. с фр. – М., 1995.
5. Дуглас М. Чистота и опасность. – М., 2000.
6. Жирар Р. Насилие и священное. – М., 2000.
7. Плаггенборг Ш. Революция и культура. – СПб., 2000.
8. Уорнер В. Живые и мертвые. – М., 2000.
9. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Соч. : В 2-х т. – М., 1990. – Т.1.

Розділ IV

КОНЦЕПЦІЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В ОСМИСЛЕННІ ПОСТКОМУНІСТИЧНИХ СУСПІЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

Концепція громадянського суспільства сформувалася в руслі західної культурної й теоретичної традиції, що бере початок від філософів давньої Греції до Руссо, Локка, шотландських моралістів і далі від А.Сен-Сімона, А.Токвіля, Ф.Тьоніса і Г.Зіммеля до А.Грамші, А.Гоулднера, А.Арато, Р.Патнема та інших сучасних дослідників. Але саме сучасний досвід поставторитарних і посткомуністичних трансформацій загострив та актуалізував проблематику громадянського суспільства як для Заходу, так і для цілого світу, зокрема Східної посткомуністичної Європи. В осмисленні процесів тектонічних політичних зрушень останнього періоду ХХ століття “історична” концепція громадянського суспільства, за влучним зауваженням британського соціолога К.Кумара, знову стала “корисною” [1].

Справді, “друге народження”, “відтворення”, “реконструкція”, “нове теоретичне дихання” концепції громадянського суспільства найвиразніше асоціюється із процесом суспільно-політичних і соціокультурних трансформацій у Східній та Центральній Європі 1980–1990-х років. Ми розглянемо деякі соціокультурні політичні аспекти конструювання громадянського суспільства на прикладі східноєвропейських трансформацій. Наразі зазначимо лише, що в контексті цих трансформацій класична модерна концепція громадянського суспільства – як суспільного простору між державою та родиною, втіленого у добровільних організаціях – набула нових вимірів і значень. Новітні зміни акцентів поняття громадянського суспільства (як і багатьох концептів доби модерну) зумовили завдання теоретичної концептуалізації східноєвропейського досвіду й підготували нову хвилю теоретичного інтересу до концепції громадянського суспільства на Заході, у Східній Європі й Латинській Америці. Водночас змінилися соціокультурні обставини функціонування традиційного буржуазного суспільства, яке увійшло

у постмодерну фазу розвитку. Наприкінці 1970-х років сталося те, що найвиразніше характеризує роль та значення соціальної теорії у суспільному розвитку. Вивчення й аналіз досвіду *інших* культур та суспільств дає змогу по-новому подивитися на *своє* “звичне” суспільство, зрозуміти засади його життєдіяльності. Логіка громадянського суспільства, що набула значення аксіоматичного знання, в стабільних демократіях завдяки новітнім процесам суспільних змін (зокрема східноєвропейським) була проблематизована й перетворилася на предмет теоретичних рефлексій провідних західних теоретиків.

Один із авторитетних дослідників цієї проблематики, Д.Кін, у частині свого дослідження із дещо епатажно-провокаційною назвою “*Загадуючи померлого*” (*remembering the dead*) доволі влучно підсумовує поживлення дискурсу громадянського суспільства в цей період. За Кіном, це нагадувало масове залучення до “пам’яті, яка звернена до майбутнього” та “відтворення” або “спокуту” щодо загублених скарбів авторів, текстів і контекстів, що були відкинуті соціалістичною традицією як “застарілі” або “буржуазні” [2, с.78]. Інший аналітик, британський соціолог К.Бріант, констатує об’єктивну динаміку зростання інтересу до концепції громадянського суспільства: “До 1980-х років в академічній соціології, політичних науках і суспільній сфері було кілька посилань щодо сучасного “громадянського суспільства”. У 1980–1990-х роках таких посилань стало значно більше” [3, с.397].

Отже, у 1980–1990-х роках *громадянське суспільство* стає одним із найпоширеніших ідеологічних гасел на порядку денному демократичних революцій та посткомуністичних трансформацій у Центральній та Східній Європі. Демократичні антитоталітарні рухи цього часу (зокрема рух *Солідарності* у Польщі, демократична трансформація в Угорщині й “оксамитова революція” у Чехословаччині) ефективно використали це гасло для ідеологічного виправдання боротьби проти прорадянських тоталітарних режимів. Практичне завдання демонтажу тоталітарних політичних режимів, у певному сенсі, виступ проти спільного ворога (авторитарної політичної системи) за принципом *ми* проти *них* досить легко підготували широку ідеологічну базу консолідації різних політичних сил під гаслом відродження громадянського суспільства. “У цій ситуації, – зауважують американські дослідники Е.Арато та Д.Коген, – зовсім різним ідеологічним платформам було не лише легко, а й необхідно взяти бік об’єднаного суспільного руху, за умови, коли вони взагалі мали намір займатися політикою” [4, с.29]. Український читач, котрий пам’ятає популярність іншого Руху, єдиного наприкінці 1980-х – на початку 1990-х років, із легкістю відтворить цю ситуацію.

Упродовж 1980-х років теоретичне осмислення протистояння “суспільство *versus* держава” стає одним із принципових завдань підготовки східноєвропейських демократичних трансформацій. Тому цілком закономірним є те, що східноєвропейські інтелектуали та ідеологи дістали ідеологічне натхнення саме у марксистській, або, точніше, неомарксистській, теоретичній традиції уявлень про громадянське суспільство, особливо в Марксовому пафосі протистояння громадянського суспільства державі. Втім, буде хибним уявляти цілковите теоретичне забуття або розрив історичної традиції у розвитку концептуальних засад громадянського суспільства в період після К.Маркса й А.Грамші.

Е.Арато та Д.Коген, відзначаючи зусилля неомарксистських критиків Східної Європи (Колаковського, Млинаржа, Вайди, Міхника), Заходу (Габермаса, Лефорта, Боббіо) та Латинської Америки (Кардозо, О’Доннелла) у відродженні концепції громадянського суспільства як антиавторитарного суспільного проекту, зазначають, що “для них (неомарксистських критиків. – *В.С.*) знання Гегеля, молодого Маркса та Грамші було живим зв’язком із концепцією громадянського суспільства й дихотомією “державо–суспільство” [4, с.25]. Можемо до цього додати і те, що саме оновлений й гуманізований марксизм завдяки працям Д.Лукача, теоретиків Франкфуртської школи й активним дискусіям на шпальтах *Практису* з проблем відчуження, фетишизму, раціоналізації та практики став однією із найвпливовіших теоретико-ідеологічних течій для східноєвропейських інтелектуалів повоєнного періоду. Вельми виразним “теоретичним містком”, що з’єднав неомарксистську концепцію громадянського суспільства й числені сучасні інтерпретації його послугували, зокрема, історико-концептуальні розвідки авторитетного німецького соціального теоретика Ю.Габермаса. Його ґрунтовне дослідження “*Структурні перетворення у сфері публічності*” [5] вперше було видано німецькою мовою у Франкфурті 1961 року, тобто майже на двадцять років раніше за перший у посткомуністичному світі період активного соціального конструювання етосу й відносин громадянського суспільства в моделі польської *Солідарності*. (Соціальне конструювання громадянського суспільства в Польщі періоду Солідарності ми розглянемо далі.)

Однак тут варто наголосити інше. У цьому розділі йтиметься не лише про ідеологічні джерела суспільних трансформацій та їхній безперечний зв’язок із ідеологічним забезпеченням у вигляді концепції громадянського суспільства. Нас також цікавитиме громадянське суспільство як процес формування певних суспільних відносин, ми

спробуємо простежити механізм взаємодії соціальної теорії та соціальної практики і проаналізувати деякі національні (зокрема східноєвропейські) моделі становлення громадянського суспільства. Ми зосередимо увагу на розгляді двох східноєвропейських моделей розвитку громадянського суспільства, поки недостатньо відомі й проаналізовані у вітчизняній літературі з точки зору їх повчального досвіду для української трансформації. Прямі й непрямі паралелі із сучасним українським досвідом постійно даватимуться взнаки у цьому контексті. В історико-соціологічному аналізі польської й угорської трансформацій ми спробуємо з'ясувати спільне, а також причини суттєвих відмінностей у становленні громадянського суспільства цих країн, з одного боку, та в "слов'янських версіях" пострадянських трансформацій – з іншого.

Ми спробуємо показати, що посткомуністичні трансформації є не так процесом зміни (або, для окремих випадків, певних демократичних мутацій) владних режимів¹, як масовим рухом щодо трансформацій багатовимірних соціетальних ідентичностей широких верств населення Центральної та Східної Європи. В такому розумінні масовий рух за нову соціетальну ідентичність під гаслами громадянського суспільства повною мірою відповідав глобальним соціокультурним процесам трансформації цінностей, що їх часто позначають як постмодерністські. Глобальні імперативи етики виживання, культура ризику й відповідальності, новий індивідуалізм самореалізації й самоактуалізації, постматеріальні цінності – от соціокультурні вияви цієї нової трансформації цінностей. Посткомуністичні трансформації 1980–1990-х років також відтворювали (хоча із певним історичним запізненням) алгоритми і спосіб утвердження цих цінностей завдяки новим формам громадянського активності в межах нових соціальних рухів, якими були студентські рухи, рух за громадянські права, жіночі, альтернативні, антирасистські й екологічні рухи, що активно розвивалися на Заході від 1960-х років. Характерними ознаками цих нових рухів, на думку британського соціолога К.Неш [6, с.102], були морально-ціннісні легітимації їх як виступів на захист загальносуспільних інтересів та гро-

¹ До пори ми обійдемо питання стосовно характеру та національно-практичних моделей такої зміни, яка, безумовно, відрізняється, скажімо, за умов Чехії з її законом про люстрацію та демократичним оновленням влади від українського "косметичного" варіанта зміни владних риторик і тихої трансформації системи комуністичної номенклатури у формально нових державних інститутах.

мадянського суспільства на відміну від традиційних цілей обстоювання інтересів окремих соціальних груп.

Інша річ, що на сході Європи сприйняття нових цінностей, візуально спрощене відеообразами телебачення та кіно, було дещо zdeформоване зовнішньо привабливими ефектами західного консьюмеризму, який, безперечно, був і є неодмінним наслідком ринкової економіки й культури індивідуалізму. У цьому плані культурно-інформаційний вплив Заходу та різнобічні тенденції соціокультурної глобалізації відіграли роль важливих чинників внутрішньої трансформації комуністичних режимів, які, за влучною характеристикою авторитетного дослідника З.Баумана, “були останніми бастіонами етики відкладеної винагороди (хоча, як зауважує соціолог, у відмінній від веберівського розуміння, “колективізований”, або радше в “одержавленій” (statized), формі)” [7, с.27–28]. Аналізуючи розпад східноєвропейського комунізму наприкінці 1980-х років та стан масової свідомості в посткомуністичній Європі, З.Бауман користується постмодерним образом польського соціолога З.Краснодембського, котрий схарактеризував його як “очікування на супермаркети” [7, с.27]. Звісно, було б очевидним спрощенням інтерпретувати всю складність посткомуністичних масових трансформацій ідентичностей лише на підставі єдиного консьюмеристського виміру, тобто з огляду на відкладене і нереалізоване для більшості людей за часів вимушеної комуністичної аскези бажання мати, принаймні, споживаний вибір. Ці трансформації є наслідком історично складних латентних процесів трансформації ціннісних орієнтирів, ідентичностей та культурних зсувів великих груп людей і цілих суспільств. І, як ми спробуємо довести, саме *громадянське суспільство* як легітимційна концепція, нормативний соціетальний ідеал і суспільний самоорганізований рух поєднувало всю складність, поліфонічність та багатовимірність нової “великої трансформації” (скориставшись терміном К.Поланьї).

Одним із доказів усієї складності поліфонійної трансформації 1980–1990-х років у Східній та Центральній Європі став досвід самоорганізованого руху незалежних профспілок *Солідарність* у Польщі. Досвід *Солідарності* вже набув ознак майже хрестоматійного зразка формування моделі громадянського суспільства в новітній історії Східної Європи, тому в нашому контексті важливо проаналізувати головні характеристики цієї моделі, наголосивши зв’язок соціальної практики й нового концептуального бачення громадянського суспільства як суспільно-нормативного ідеалу.

**Конструювання громадянського суспільства
у проекті польської Солідарності**

Уже майже чверть століття від часу народження незалежної профспілки гданських портових працівників досвід *Солідарності* привертає увагу теоретиків і політиків-практиків. Історія *Солідарності* як незалежної профспілки, що перетворилася на національний суспільно-політичний рух за політичне самовизначення Польщі й у подальшому підготувала ґрунт для демократичної трансформації країни від кінця 1980-х років, складна і драматична. Можна виокремити принаймні два етапи польської новітньої історії, що формувалися під безпосереднім впливом ідей та діяльності *Солідарності*. Перший етап – це один із найважливіших періодів її становлення та розвитку, шістнадцять вражаючих місяців загальнонаціонального політичного піднесення – від створення незалежної профспілки та легалізації її діяльності у серпні 1980 року (після угоди між її лідерами та комуністичною владою Польщі) до політичної заборони діяльності *Солідарності* владою у грудні 1981 року. Другий етап – з кінця 1981 року до весни 1989 – більш як сім років підпільної діяльності *Солідарності* й колективного опору комуністичному режиму аж до відомих переговорів влади та опозиції за круглим столом у квітні 1989 року. Результатом переговорів стали вільні вибори в Польщі, прихід до влади реформаторського уряду й початок економічних та політичних реформ у країні. Принципове історичне значення досвіду й цінностей *Солідарності* на цьому завершальному етапі її розвитку полягало у формуванні нової польської політичної еліти, здатної рішуче та послідовно вести країну впродовж перших чотирьох найбільш важливих років соціально-економічних реформ. Не деталізуючи цю тему, яка вочевидь варта окремих ґрунтовних досліджень, наголосимо, що малочисельність і незначний вплив нової демократичної й патріотичної еліти в процесі суспільних трансформацій в Україні є однією з найсуттєвіших причин непослідовності реформ.

Повертаючись до повчальних для сучасного українського досвіду польських варіацій, звернімо увагу на соціально-історичний вимір феномена *Солідарності* як моделі формування символічного поля, цінностей і відносин громадянського суспільства і яскравого прикладу вияву сучасної демократичної уяви на початку процесу посткомуністичних трансформацій у Східній Європі.

Солідарність як феномен суспільно-політичного життя Польщі початку 1980-х років вельми важко характеризувати в усталених і тра-

диційних організаційних межах. Її не назвали ані політичною партією, ані союзом чи коаліцією, а радше соціально-політичним рухом, який майже автоматично асоціювався із концепцією громадянського суспільства [8, с.917]. Важливо, що таке бачення й спосіб концептуалізації феномена *Солідарності* виникли й активно розвивалися здебільшого в контексті “зовнішньої” західної інтелектуальної та політичної традиції. У певному сенсі *Солідарність* як суспільно-політичний рух і соціальна практика дістав свою концептуальну легітимацію у західній теоретичній традиції, проте сама традиція, а також численні інтелектуали, політичні дослідники й аналітики знайшли у *Солідарності* те, що тривалий час шукали – практичне втілення й реальний досвід конструювання громадянського суспільства *тут і зараз* за умов нових соціально-політичних реалій. Саме незалежні від влади профспілки, їх діяльність і, в подальшому загальнонаціональний демократичний рух, що активно розвивався із цього ядра й об’єднав майже десять мільйонів поляків різного соціального походження та політичних орієнтацій [9, с.75], послугували на початку 1980-х років тим конкретним суспільно-інформаційним приводом, який активізував теоретичний інтерес західних і східноєвропейських теоретиків до концепції громадянського суспільства й фактично сприяв другому народженню її.

Отже, які суспільно-політичні й соціокультурні обставини Польщі та світового розвитку наприкінці 1970-х – на початку 1980-х років сприяли народженню й формуванню громадянської активності та цінностей *Солідарності*? Тобто чим польській посткомуністичний досвід відрізнявся від пострадянського (зокрема й українського)?

Польська дослідниця Е.Матиня характеризує Польщу кінця 1970-х як суспільство, в якому розвиток громадських ініціатив за громадянські права та свободи (активізованих Гельсінкськими угодами 1975 року) поєднувався із помітним погіршенням соціально-економічної ситуації [8, с.919]. Незримий, укладений за часів соціалізму “соціальний контракт” між громадянами та суспільством, згідно з яким громадяни передають державі свої особисті та колективні права і в обмін на працю з мінімальною часткою особистої ініціативи отримують гарантоване працевлаштування та стабільну, хоча й невелику платню, почав давати відчутні збої і викликав дедалі більше сумнівів у своїй дієвості. Саме тоді у Польщі та й в інших регіонах Східної Європи народився сумнозвісний, але напрочуд влучний афоризм, який, зокрема, відбивав кризу економічної й особистої мотивації громадян до праці: “*вони роблять вигляд, що платять нам, а ми вдаємо, що працюємо*”.

У цей період польські соціологи, зокрема С.Новак [10], почали фіксувати тенденції масового психологічного відходу громадян від сфери організаційних структур, які певною мірою перебували під впливом держави та її інституцій, до сфери приватного життя та реалізації особистих цілей. Такі процеси, характерні для багатьох колишніх комуністичних країн¹, мали певну специфіку у Польщі, що також було зумовлене особливостями соціокультурного, політичного та історичного розвитку країни.

По-перше, польський комуністичний досвід, на відміну від його радянського прототипу, ніколи не був таким історично тривалим і політично жорстким, як у колишньому СРСР. По-друге, історія й дієвість польської католицької церкви як авторитетного позадержавного інституту і збереження навіть за комуністичних часів приватної власності в сільському господарстві, ремісництві та дрібній торгівлі країни зумовили таку соціокультурну ситуацію, коли концепція тоталітаризму (хоча остання й є корисним методологічним знаряддям такого аналізу) не могла бути повною мірою застосована до Польщі [12, с.47]. У цій країні, на авторитетну думку відомого польського експерта Л.Колаковського, прорадянський суспільний проект був лише наполовину успішним, а за комуністичних часів завжди зберігався несвідомий і неорганізований суспільний опір [там само]. Соціальною інфраструктурою цього опору було збереження й подальший розвиток неформальних суспільних груп і зв'язків, якими є товариські або колегальні стосунки, неформальні об'єднання громадян за інтересами тощо.

І в Польщі того часу, і в колишньому Радянському Союзі членство в офіційній державносубсидованій публічній сфері суспільного життя (єдина офіційна партія, комсомол, профспілки) були майже обов'язковими (передусім, партійне членство для керівників підприємств). Членство в цих “добровільно-примусових” інститутах суспільної активності було для багатьох соціально активних громадян безальтернативним способом реалізації власних соціальних амбіцій, а також реальним шляхом доступу до розподілу суспільних економічних і соціальних благ. У пострадянських “слов'янських” версіях трансформацій реальними негативними наслідками для розвитку сучасного громадянсько-

¹ Відомий російський соціолог В.Ядов та його колеги [11], вивчаючи проблеми трансформації цінностей та ідентичності російського населення у “пост-перебудовчий” період, вирізняли характерні тенденції “приватизації свідомості” росіян, аналогічні до висновків і характеристик польських соціологів.

го суспільства такого державного контрольованого способу організації суспільного життя стали масова апатія до громадянської активності й недовіра до будь-яких форм суспільних організацій, до того ж часто очолюваних й ініційованих тими самими колишніми партійно-комсомольськими активістами. Цей ефект громадської апатії та масове відчуття заорганізованості спостерігався й у Польщі (в Іспанії він поширився після повалення диктатора Франко. У цей період у країні, за спостереженнями іспанського дослідника В.Переса-Діаса [13], спроби державного втручання, навіть з метою підтримки недержавних інституцій суспільства сприймалися громадянами з підозрою).

Інша річ – і в цьому полягає суттєва відмінність польської ситуації від пострадянських обставин демократизації – у Польщі, де за часів комуністичної системи існувала сфера дозволеної, хоча й обмеженої, суспільної активності (альтернативної державно-контрольованій публічній сфері), яка була відкритішою, гнучкішою й розвиненішою порівняно з радянськими зародковими аналогами. Можна, звісно, вважати популярні за радянських часів клуби та фестивалі самодіяльної, авторської, бардівської пісні, численні самодіяльні вокально-інструментальні ансамблі альтернативними культурними явищами, можна згадати поширену сатиричну, зокрема *анекдотну* культуру й особливо самвидав, як своєрідні острівці самодіяльного вільнодумства. Але ці маніфестації були або виявами замаскованої альтернативності (за принципом *дулі в кишені*), або забороненими владою видами публічної активності. Натомість у Польщі, принаймні від часів “відлиги” середини 1950-х, сфера публічної альтернативності набула статусу, хоча й обмеженою мірою, але дозволеного владою інституту. На думку Е.Матині, це “була сфера, яка сприяла ознайомленню польського широкого загалу із думками й ідеями, не санкціонованими державою” [8, с.921]. Саме в контексті цієї суспільної сфери *обмежено дозволеного* виникла та розвивалася польська версія контркультури, що надихалася, зокрема, ідеями студентських рухів кінця 1960-х років на Заході та, ширше, – відтворювала загальносвітові культурні рухи й тенденції у Польщі.

Польські інтелектуали, опозиційно налаштовані щодо комуністичної влади, чудово розуміли важливість існування й розширення меж культурної свободи у Польщі за комуністичної доби. Грань між *неофіційною* та *забороненою* культурною, громадською, а згодом і політичною активністю ставала дедалі невловимішою і зсувалася у бік легітимності ще вчора заборонених практик і маніфестацій. Коли 1976 ро-

ку Адам Міхнік, один із найвпливовіших польських інтелектуалів цієї доби, у своїй програмній праці з характерною назвою “*Новий еволюціонізм*” зазначав, що “демократична опозиція має бути постійно і безупинно зримо присутньою в суспільному житті, має створювати політичні події шляхом організації масових заходів і формулювати альтернативні програми” [14, с.147], він фактично накреслив план трансформації *обмежено дозволеного* альтернативного у відкриту протестну політичну активність.

Економічні страйки польських робітників середини – кінця 1970-х років невпинно набували політичного опозиційного характеру. Із початком репресій та утисків з боку влади проти цих маніфестацій та їхніх активістів у Польщі активно виникали добровільні самоорганізовані об’єднання, попередники *Солідарності*, які сигналізували про становлення й розвиток структур та інститутів громадянського суспільства. Одне із таких впливових об’єднань – *Робітничий комітет захисту (KOR)*, створений, власне, з метою самозахисту робітників та членів їхніх родин від політичних репресій щодо учасників акцій протесту – поєднував у своїй діяльності легальні й нелегальні форми активності. Погрози, звільнення й арешти активістів *KOR* лише провокували виникнення нових громадянських організацій, зокрема Руху на захист прав людини та громадянських прав, Вільних профспілок, Комітету самозахисту фермерів, Комітету солідарності студентів тощо.

Інформаційний чинник. Одним із вирішальних чинників успіху розгортання демократичного самоорганізаційного руху в Польщі наприкінці 1970-х років стало скасування монополії держави на продукування й поширення інформації. Прорив державної інформаційної монополії певною мірою був підготовлений і зумовлений уже згадуваними соціокультурними особливостями польського повоєнного розвитку, зокрема нечіткістю межі між *неофіційною* та *забороненою* культурною і громадською активністю. До того ж, польські опозиціонери найефективніше використали новий інформаційний чинник підготовки суспільних трансформацій, що виходив далеко за межі “індивідуально-езотеричного” самвидаву. В той час у Польщі йшлося про фактичне створення альтернативної державної системи мас-медіа. Серед її складових – розгортання підпільних і напівпідпільних друкарень, масове розповсюдження інформаційних бюлетенів опозиційного руху та радіотрансляція їх на Польщу західними ЗМІ (зокрема *Радіо Вільної Європи*), зростання накладів опозиційної літератури, навчальні курси для політичних активістів, що були організовані у приватних примі-

щеннях так званими “летючими університетами” (до діяльності останніх була активно залучена польська інтелектуальна демократично зорієнтована еліта), всебічне висвітлення польських політичних новин у світових ЗМІ, присутність кореспондентів західних видань та оперативні контакти опозиційного руху із представниками західної преси. Система альтернативних мас-медіа наприкінці 1970-х років набула в Польщі напіввідкритого статусу. Описуючи цю ситуацію, Е.Матиня зазначає: “Хоча процес друку, набору, первинного розповсюдження матеріалів, разом із адресами й іменами розповсюджувачів, а також рецепт саморобної друкарської фарби (бо її вже не постачали до державних крамниць) тримали у таємниці, кожен відчував, що геть усі читають підпільні друковані публікації: люди практично відкрито передавали матеріали з рук у руки, автори підписували свої публікації справжніми іменами” [8, с.923].

Діяльність альтернативних мас-медіа сприяла формуванню різноманітних структур громадянської активності, становленню символічного поля горизонтальних зв’язків і поширенню демократичних цінностей у польському суспільстві. Цей процес становлення демократичних ідентичностей *знизу*, від рівня первинних груп родин, родичів та друзів, а також роль друкованих та електронних медіа ззовні за своїми алгоритмами нагадував історичний процес формування єдиної національної ідентичності та значення друкованого слова зі шпальт загальнонаціональних газет у створенні історичних “уявних спільнот” (у розумінні Б.Андерсона), які послуговували підмурком національно-державних утворень.

Хоча, на відміну від пострадянських слов’янських країн, зокрема й України, історичне завдання формування польської *уявної спільноти* в країні було виконане: Польща була і є країною й культурою зі сталою історично виразною етнокультурною ідентичністю. Польську національно-культурну ідентичність не зруйнували й не знівельовали процеси формування наднаціональної соціалістичної уніфікації, як це почасти сталося у пострадянських слов’янських країнах, зокрема в Україні. І тим духовним фундаментом, що визначав культурну єдність Польщі із західним світом і слугував природним підґрунтям духовної й політичної консолідації польської нації, був католицизм.

Роль католицької церкви як чинника консолідації польської нації у процесі підготовки демократичної трансформації у польському суспільстві була чи не найважливішою. Саме церква як найвпливовіший незалежний, відділений від держави соціальний інститут, який істо-

рично стверджував і гарантував збереження культурної ідентичності поляків, сприяла й легітимізувала процес формування нової демократичної самоідентифікації польського суспільства. Обрання у 1979 році Папою римським поляка Іоанна Павла II мало в цьому сенсі вельми символічне й важливе політичне значення. Сформувався інший, відмінний від держави та її посадовців найвищий політичний, культурний і духовний авторитет, який до того ж символізував зв'язок польської нації із Всесвітнім собором католицької церкви. Перший візит нового Папи до Польщі влітку 1979 року засвідчив раніше нагромаджений соціальний капітал громадянського суспільства, що активно формувалося, та суспільну важливість альтернативних недержавних структур та інститутів, що активно відгукнулися на цей візит, оцінивши його як жест на підтримку з боку Римської церкви польського антикомуністичного руху. Польські дослідники характеризують цей важливий суспільний період польської трансформації як якісно новий рівень громадянської активності, що хоча й складалася із багатьох різноспрямованих приватних ініціатив і рухів, проте мала на меті суспільне благо у межах нового соціального порядку [8, с.924].

Інституціоналізація громадянського суспільства. Підписання у серпні 1980 року угоди між урядом і незалежними профспілками *Солідарність* логічно завершили етап польської суспільної трансформації інституціоналізацією найвпливовішого осередку громадянського суспільства в Польщі. Важливість цієї події для польської трансформації й демократичної політичної соціалізації польського суспільства важко переоцінити. Фактично офіційно легалізувалася публічна сфера незалежної громадянської дії та думки, що вможливлювала вільне обговорення майбутніх шляхів розвитку країни та гострих суспільних проблем. Період легальної діяльності *Солідарності*, що тривав шістнадцять місяців, польські дослідники називають “медовим місяцем” польської демократії, або “республікою Солідарності” [8, с.925].

Однак не лише нові політично-інституціональні форми громадянської активності властиві цьому періоду. Соціологи відзначали характерні процеси формування нових суспільних ідентичностей, трансформацію взаємин між приватною й суспільною сферами життя громадян та активне формування нових цінностей. Період *республіки Солідарності* відзначався доволі швидким зсувом центру ваги життя громадян від царини приватного життя до сфери публічної активності та участі. За цей період Польща із країни численних демократичних гро-

мадських організацій, політичних активістів і ще більшої маси симпатиків перетворилася на суспільство майже суцільної політичної активності. Сумнозвісна апатія, спричинена політикою державного патерналізму, замкненість у родинному й дружньому колі, колишня байдужість до політичної сфери трансформувалися у жвавий і масовий інтерес до політики. Люди збагнули, що тепер вони по-справжньому можуть впливати на ситуацію й особисто відповідати за майбутнє країни.

Формуванню впливового й дієвого громадянського суспільства, а також динамічним процесам масової активності громадян сприяла організаційно-інституціональна структура нових солідарних профспілок. На відміну від традиційних спеціалізованих, у буквальному сенсі професійних профспілок, *Солідарність* була організована за регіональним принципом. Членами місцевих регіональних відділків *Солідарності* поряд, скажімо, із водіями вантажівок, шахтарями чи будівельниками, були лікарі, вчителі й працівники дитячих дошкільних закладів цього регіону. Така міжпрофесійна солідарність сприяла формуванню суспільних цінностей відповідальності, взаємної підтримки та взаємоповаги людей різних професій і соціальних позицій. Такою самою мірою, що й портові працівники Гданська, які страйкували на підтримку й визволення політв'язнів у середині 1970-х, міцніші індустріальні представництва *Солідарності* виступали за соціальний захист своїх профспілкових побратимів – лікарів і вчителів.

Таким чином, утвердження нових ціннісних громадянських орієнтацій у процесі активної демократичної соціалізації та самоідентифікації польського населення в період *республіки Солідарності* віддзеркалювали формування нового публічно-громадського дискурсу нової етики й суспільного блага. Морально-етичне оновлення суспільства та влади, пошуки спільних етичних засад консолідації нації підсилювалися новими соціокультурними імперативами *свободи* і *правди*, акцентуванням цінностей людської гідності та прав людини, особливо наголошені у публічному дискурсі *Солідарності*. Згідно з аналізом польського соціолога С.Новака [10], більшість звернень до уряду й вимог страйкарів наприкінці серпня 1980 року під час масових страйків у Гданську, Щецині та Ястребі, стосувалися таких нагальних проблем як правда, людська гідність, свобода конфесій, а також потреби економічних реформ і зміцнення демократичних засад суспільного ладу.

Згадуючи морально-етичний пафос творчості В.Гавела, моральну критику тоталітаризму О.Солженіцина та радянських дисидентів, мож-

на стверджувати, що демократичній (та й будь-якій, за Марксом) соціальній трансформації передують морально-етична критика попереднього соціального ладу та політичного режиму. Цей постулат революцій укоріє підтвердила історична практика польської трансформації. Морально-етичні аргументи щодо очищення й оновлення влади, а відтак пошуку нових самоідентифікаційних засад суспільства постійно обговорювалися в дискурсі *Солідарності* та її програмних документах.

Висновки й уроки. Досвід і новітня історія польської *Солідарності* у певному сенсі відтворює й підтверджує універсальні теоретичні моделі громадянського суспільства: зокрема в своїй спонтанності, плюралізмі, розвитку етично-морального дискурсу й становленні розвиненої публічної сфери із виникненням нової соціальної ідентичності 16-місячний період *республіки Солідарності* майже дзеркально реконструює ліберальну модель публічної сфери Ю.Габермаса [5]. Хоча малоймовірно, що активісти *Солідарності* безпосередньо спиралися на теоретичну аналітику Габермаса, а працівники гданських корабельні на початку 1980-х років штудіювали Габермасів текст, що лише 1989 року був перекладений англійською мовою.

Актуалізація теоретичних ідей концепції громадянського суспільства (зокрема Габермасової моделі публічної сфери) у план практичних дій *Солідарності* відбувалася із певними адаптаціями та варіаціями, адже у своїх теоретичних розробленнях ефективної реконструкції цієї моделі Габермас навіть гадки не мав про існування вільної сфери публічності, забезпеченої активним розвитком *самвидаву* й широкою циркуляцією незалежних медіа за відсутності розвиненого ринку, як це було у Польщі на початку 1980-х років.

Проте двох головних висновків можна дійти на підставі нашого аналізу польського досвіду формування громадянського суспільства кінця 1970-х – початку 1980-х років. По-перше, польській національній досвід, що має універсально-демократичне значення, доводить тісний взаємозв'язок між теорією та соціальною практикою. По-друге, польська трансформація та її досвід мають особливе значення для ситуацій *незавершених* (термін Т.Кузьо) демократичних революцій, як в Україні.

Отже, наголосимо принагідно, що шляхи й моделі формування громадянського суспільства завжди мають індивідуальні, конкретно-історичні й національно-культурні характеристики, прикладом чого є доволі відмінний від польської *морально-етичної* моделі розбудови громадянського суспільства досвід угорської трансформації.

Від "гуляшного соціалізму" до громадянського суспільства: угорський досвід

Угорська демократична трансформація наприкінці 1980-х років належала до складових соціально-політичного колапсу командно-адміністративного соціалізму в Центральній і Східній Європі. Відомий німецький соціолог Р.Дарендорф [15] схарактеризував ці масштабні події як "дивні революції", позаяк їх не супроводжували ані класово артикульовані революційні ідеї, ані в традиційному розумінні соціально-класові повстання. У певному сенсі – і ми це доводили на прикладі польської трансформації – у політично-культурному аспекті йшлося радше про рух громадянського суспільства, тобто активність класово та соціально невиразно артикульованих суспільних мас проти партійно-державної монополії на управління соціальним життям. Цей рух асоціювався із масовою трансформацією соціокультурних ідентичностей великих груп населення. В соціальному аспекті прискорення історії наприкінці 1980-х років у Східній Європі було, звісно, результатом тривалих латентних історичних змін і незримих зсувів, що відбувалися на всіх рівнях та в усіх сферах суспільного життя комуністичних суспільств. Визрівання цих змін у поєднанні з констеляцією політично сприятливих чинників утілилися в сплеск серії *дивних революцій* у Східній Європі.

Визначення "дивної революції", або, за влучним уточненням Т.Г.Еша, *революцій*, тобто поєднання реформ *згори* із коригувальним тиском *знизу* [цит. за: 16, с.87], є цілком слушним для характеристики угорського досвіду демократичної трансформації. І хоча в своїх головних характеристиках угорський досвід формування громадянського суспільства в розглядуваний період нагадував польський зразково-модельний алгоритм¹, він, утім, мав свою специфіку. Експерти-аналітики та й самі угорці нерідко називають свою трансформацію *rendszerátllás*, тобто *обміном систем* [17, с.2]. Згідно з цією характеристикою процес соціетальної трансформації відзначався в Угорщині більшою еволюційністю, аніж у Польщі, громадянське суспільство як політичний актор хоча й сформувався, не було настільки (як у разі із *Солідарністю*) масово змобілізованим у своєму протистоянні владі й державі. Відтак громадянське су-

¹ Угорські політичні партії й об'єднання правого та ліберального політичного спрямування відверто намагалися використовувати й відтворювати польський досвід "республіки Солідарності".

спільство в Угорщині формувалось за іншим сценарієм і в дещо відмінних від польських (і пострадянських поготів) соціальних і культурних системах координат. Спробуймо окреслити найхарактерніші відмінності угорської моделі громадянського суспільства періоду демократичних трансформацій наприкінці 1980-х років.

Угорський досвід *обміну систем* означав, що, на відміну від решти країн Центральної Європи, можливо, лише Угорщині вдалося уникнути демонтування своєї політичної системи доби “пізнього Кадара”, а радше *ефективно трансформувати* її у нові підсистеми державного й політичного адміністрування. Пострадянський читач може навіть зрадіти цій обставині як сприятливому історичному шансу, адже у “слов’янських версіях”¹ пострадянських трансформацій маємо формально аналогічний процес мутації комуністичної влади від інституціональних структур аж до кадрового складу в нові демократизаційні форми. На жаль, доведеться засмутити нашого читача: угорська трансформація влади жодною мірою не була тотожною пострадянській владній мутації, а угорські соціокультурні, економічні та політичні противаги нейтралізували негативні аспекти “обміну систем”. На цьому прикладі вияскравлюється роль внутрішніх чинників (економіки, політики, культурних традицій тощо), у контексті яких громадянське суспільство як цілісний консолідаційний соціетальний феномен самоорганізаційних відносин має вирішальне значення.

Зокрема, серед політичних чинників розвитку Угорщини наприкінці 1980-х років суттєвою перевагою порівняно з іншими, тоді ще комуністичними країнами, слід визнати наявність політичної багатопартійності, фактичність вільних виборів на національному й регіональному рівнях і, як наслідок, – відносний рівень розвитку культури політичного й соціокультурного плюралізму в країні. Більше того, Угорщина на цьому етапі вже мала досить розвинену, навіть порівняно із Західною Європою, систему реального місцевого самоврядування.

У соціокультурному розвитку країна характеризувалася доволі високим для комуністичних режимів рівнем свободи преси, тобто публічна сфера (за терміном Ю.Габермаса) угорського суспільства етапу

¹ У “слов’янських версіях” президентсько-парламентських республік фактично набула відтворення схема “керівної ролі” партії з її структурою від ЦК до райкомів (адміністрації президентів із регіональними представництвами) та Генеральним секретарем в особі самого пострадянського президента.

зрілого соціалізму відзначалась динамічним та активним розвитком. Свобода преси в угорському суспільстві наприкінці 1980-х, на думку спостерігачів [18, с.101], значно переважала, скажімо, рівень автономності й незалежності судової влади країни. Е.Арато зазначає, що “попри державний тиск й спроби використати пресу та медіа як знаряддя влади, здатність публічної сфери протистояти цьому тиску [в Угорщині наприкінці 1980-х– на початку 1990-х. – В.С.] була вражаючою” [18, с.101].

Утім, однією із принципових особливостей угорського соціального розвитку, яка, власне, й зумовлювала специфіку угорської моделі формування громадянського суспільства в контексті соціальних змін наприкінці 1980-х років, була **економічна трансформація**, що розпочалася від середини 1970-х років. Фактично Угорщина, яка навіть серед колишніх центральноєвропейських соціалістичних країн відрізнялася високим життєвим рівнем і розвиненою економічною інфраструктурою, зорієнтованою безпосередньо на споживача, вже у формально-політичних межах комуністичного режиму була готова до сприйняття ринкових механізмів господарювання. Економічно успішна, так звана *гуляшина модель*¹ угорського соціалізму – це результат тривалої еволюційної трансформації економіки від методів політичного адміністрування до суттєвої децентралізації економічного управління й розвинених неформально-приватних способів економічної регуляції дрібної власності власниками-підприємцями. Становлення класу власників і менеджерів, а також формування етосу та цінностей інституціалізованого, а відтак – цивілізованого підприємництва в Угорщині ще за часів комуністичної влади підготували соціально-економічний та культурний ґрунт для якомога безболіснішого сприйняття населенням ринкових реформ та демократичних перетворень початку 1990-х років. Угорський приклад укотре доводить, що в соціокультурному сенсі становлення *цивільної* (у цьому сенсі нетіньової та некримінальної) економіки пов’язане із формуванням соціокультурного й морально-етичного комплексу суспільних цінностей, зокрема таких, як повага до закону й сумлінність у контрактних зобов’язаних, толерантність як форма відносин між громадянами, незалежність і відповідальність. От ба-

¹ Від назви національної й улюбленої серед багатьох угорців страви, що містить велику кількість м’яса вищого гатунку, овочів і спецій, що, мабуть, мимоволі символізувало рівень добробуту середнього угорського домогосподарства з огляду на його матеріальну можливість готувати цю страву.

зові цінності громадянського суспільства, які в англошотландській традиції моральної філософії позначалися як *цивільність*¹. Нагадаймо, що для цієї традиції, і зокрема для А.Сміта, економіка є передусім сферою контрактно-етичних відносин між індивідами.

Угорський досвід суспільної трансформації увиразнив взаємозв'язок між цивільною економікою та громадянським суспільством. Принципове питання “чи рухаються суспільства Східної Європи від командної економіки до економіки цивільної (civil), яка є легальною, чи до нецивільної (uncivil) економіки, поза межами закону?” [19, с.2], що його на початку 1990-х порушив британський аналітик Р.Роуз, угорці вирішили на користь першої можливості. Навряд чи угорське політичне керівництво, очолюване Я.Кадаром, обираючи у середині 1970-х років стратегію еволюційної трансформації економіки в бік ринкової організації, переймалося суто суспільними інтересами. Радше йшлося про спроби (доволі вдалі, до речі) збереження своєї політичної влади за рахунок модернізації суспільно-економічної системи наприкінці 1970-х років. Але те, що ця стратегія розвитку об'єктивно забезпечила Угорщині сприятливий клімат соціально-політичної, економічної й соціокультурної трансформації, є неспростовним фактом історичної дистанції початку третього тисячоліття.

Ця стратегія та інші особливості угорського розвитку зумовили також специфічний шлях формування громадянського суспільства в Угорщині наприкінці 1980-х років. Польська дослідниця Я.Френцель-Загорська, порівнюючи алгоритми розвитку громадянських суспільств у Польщі й Угорщині, зазначає: “У Польщі виникнення самоорганізованого громадянського суспільства передувало (майже на вісім років) спробам пристосувати умови для його офіційного функціонування. В Угорщині навпаки ці умови (адекватні чи ні) були створені реформістським керівництвом раніше самоорганізації суспільства” [20, с.761].

Польська дослідниця, солідаризуючись із позицією угорських експертів, зокрема відомого соціолога й економіста І.Шелені [21], дотримується думки, “що саме наголос на економічній активності на противагу самоорганізації суспільства був однією із суттєвих відмінностей між Угорщиною та Польщею” [20, с.773] наприкінці 1980-х років.

¹ Нагадаймо, що навіть в семантичному контексті англomовні терміни “громадянське суспільство” (civil society), “цивільна економіка” (civil economy) та “цивільність” (civility) є спорідненими.

У цьому контексті можна стверджувати, що в Угорщині середини–кінця 1980-х років саме власники та менеджери чисельних приватних підприємств були найбільш самоорганізованою групою населення, які, власне, й становили “критичну масу” угорського громадянського суспільства. Угорські дослідники [22] зазначають, що на відміну від своїх колег-активістів із лав *Солідарності*, елітні працівники в Угорщині вже були напівпідприємцями у межах і за межами своїх державних підприємств. За даними угорської дослідниці Е.Шалаї [23, с.120], від початку 1980-х років майже 70% громадян були залучені до недержавного сектору економіки, тим самим поступово позбавляючись своєї залежності від держави й відкриваючись до елементів нової політичної культури. Сама те, що соціально-політична самоорганізація угорського суспільства вже формувалася на сприятливому та підготованому ґрунті економічної самоорганізації угорського населення, забезпечило швидке становлення інститутів громадянського суспільства (передусім партій і міжпартійних коаліцій), з одного боку, та “тихий”, мирний, переговорний характер угорської трансформації – з іншого. Як зазначає Е.Арато, “порівняно з іншими країнами – Польщею з історією *Солідарності* як масового руху, східною Німеччиною, колишньою Чехословаччиною й навіть Росією за часів спроби путчу – населення Угорщини було навдовж спокійним упродовж радикальних змін” [18, с.103].

Ясна річ, цей “спокій” є вельми відносною оцінкою, що не засвідчує слабкості чи неефективності впливу громадянського суспільства в Угорщині під час трансформаційних змін наприкінці 1980-х – на початку 1990-х років. В Угорщині тоді спостерігалися майже аналогічні тенденції формування громадянської опозиції й вияви громадського руху (хоча й меншою мірою масовості та активності, як це було у Польщі). Головними акторами, котрі репрезентували громадянське суспільство в Угорщині, на відміну від Польщі, були політичні партії та нові політичні еліти, що сформувалися. Об’єктивною соціально-економічною й політичною причиною демократичних трансформацій в Угорщині послугувала вичерпаність перспектив реформування адміністративно-монополістичної системи організації влади й господарювання в межах формально соціалістичної системи у середині 1980-х років.

Угорська системна криза супроводжувалася розмиттям традиційних ідеологічних орієнтирів та політизованої культури комуністичних зразків. Виникнення й утвердження нової генерації нових технократів у структурах влади, розширення соціокультурного впливу реформатор-

ської інтелігенції, формування демократично зорієнтованої опозиції створило нову соціальну базу для нових політичних змін. На думку Е.Шалаї, нові технократи при владі, сформовані під впливом західної масової культури й не обтяжені комуністичним догматизмом, досить легко пристали на пошук союзу із реформаторськи налаштованою інтелігенцією й навіть демократичною опозицією, сподіваючись сформувати нове ідеологічне підґрунтя свого владного становища в суспільстві [23, с.122]. Саме переговори й альянси цих трьох соціальних еліт послугували поштовхом для формування нових угорських політичних партій і нового перерозподілу влади в країні під час демократичних трансформацій.

Вирішальним етапом соціальної активності та політичної самоорганізації громадянського суспільства в Угорщині став 1988 рік. Саме тоді організаційно формуються такі впливові актори угорського громадянського суспільства, а згодом (за результатами виборів 1990 року) – парламентські партії, як Альянс молодих демократів (FIDESZ), що виник на основі розгалужених осередків молодіжних, екологічних організацій та руху студентської молоді, Альянс вільних демократів (SzDSz), організований представниками демократичної опозиції, та Угорський демократичний форум (MDF), засновниками якого були реформаторськи налаштовані інтелектуали та популярні письменники.

Особливо слід наголосити роль демократично зорієнтованих інтелектуалів у підготовці *ідеологічного підґрунтя* в формуванні угорського громадянського суспільства – того, що в англійській літературі з політичної соціології дістало назву “агенції” (*agencies*). Це саме той зв’язок між теоретичною концептуалізацією, ідеологічною легітимацією й реальною соціальною практикою громадянського суспільства, який нас особливо цікавить у контексті нашого аналізу. В угорському сценарії демократичної трансформації значення реконцептуалізації соціальних ідей, досвіду й відкритого публічного обговорення нових перспектив демократичної трансформації було особливим. Серед найвпливовіших центрів такої публічної активності в Угорщині слід назвати групу постмарксистської демократичної опозиції, що утворилася навколо самвидавницьких проєктів кінця 1970-х – на початку 1980-х років під керівництвом Я.Кіша та Д.Бенце [12, с.52]. Із певної історичної дистанції угорські інтелектуали аналізували, зокрема, польській досвід самоорганізації суспільства й масового руху *Солідарності* на початку 1980-х років. Важливість цієї роботи полягала у визначенні

ролі й певних обмеженостей громадянського суспільства в соціальній трансформації, обґрунтуванні національних адаптацій і моделей взаємин *влада–громадянське суспільство*.

За відсутності розвинутого масового руху на зразок польської *Солідарності* й наявності низки особливостей угорського соціально-економічного розвитку (які ми характеризували вище), угорські демократи обґрунтовували оптимальні національні модифікації у стратегіях розбудови громадянського суспільства. На думку Я.Кіша, нечисельна (порівняно з польською) демократична опозиція не могла сподіватися на прямий вплив на вже доволі активні самоорганізаційні суспільні процеси 1980-х років. Тому довелося зосередити її активність і вплив на напівнезалежні групи й утворення, що діяли в публічному просторі між опозицією та владою й репрезентували здебільше наукову і творчу інтелігенцію, журналістів. Ці групи виконували роль своєрідних природних медіаторів між владою і суспільством, зацікавлених у розширенні сфери своєї автономії та незалежності, а тому природно відкритих до сприйняття соціально критичних ідей. Тим самим ефект впливу демократичної опозиції на ці групи, а відтак – на владу й суспільство посилювався [12, с.52].

Перші програмні розроблення демократичної опозиції були нескладними. “Просто борімося, – закликав Я.Кіш своїх симпатиків, включно із реформістські налаштованими представниками влади, – за перетворення наявного автономного простору та певних можливих привілеїв на права для всіх” [цит. за: 12, с.52]. Ця формула згодом переросла у прагнення утвердження правової бази в сфері громадянського права, аналогу правової держави та громадянського суспільства. Ідеологічні орієнтири останніх були запропоновані в розгорненій програмній декларації опозиційних інтелектуалів у памфлеті “*Суспільний контракт*”, опублікованому Я.Кішем та його однодумцями у 1987 році. Програмні положення цього документа містили такі пункти, як чітка конституційна регуляція засад суспільної життєдіяльності, що вже тоді вирізнялася в Угорщині певною автономністю й самоорганізацією, державний устрій із незалежною парламентською владою, системою противаг і регуляцій виконавчої влади, а також економікою, ґрунтованою на приватній власності й економічній конкурентній демократії. Така розгорнута ідеологічна програма була вкрай актуальною, бо економічна модель *гуляшного соціалізму* вичерпала свою ефективність, поживлення нових суспільних ініціатив і рухів засвідчувало болісний по-

шук суспільством нових соціальних альтернатив. Певною історичною закономірністю є те, що демократичні уряди, які прийшли до влади в процесі політичних трансформацій у посткомуністичній Європі, об'єктивно мусили зміцнювати державу та її апарат, попередньо “розхитаних” під тиском громадянського суспільства. Проте громадсько-політична практика відкритого обговорення нагальних проблем, суспільства збереглася в Угорщині й після приходу до влади демократично зорієнтованого уряду. Прикладом продовження цієї практики, ще й досі актуальної для українських умов, стало суспільне обговорення наприкінці 1991 року так званої *Демократичної Хартії*, підготовленої активістами ліберальної та лівої політичної орієнтації. Документ містив 17 критеріїв демократії (“демократія є тоді, коли...”). Рух *Демократичної Хартії*, який мав силу-силенну прихильників, наголошував, що демократія потребує не лише парламенту й багатопартійної системи, а й самоорганізації громадянського суспільства [23, с.137].

Утім, ані підготовлена соціальна база трансформації, презентована чисельною верствою дрібних власників, ані прагматично-технократична трансформація владної еліти, ані ефективна діяльність демократичної опозиції повною мірою не пояснюють спокійний *обмін системами*, що тривав в Угорщині від кінця 1989 року. І тут ми звертаємося до компоненту угорської трансформації, який дуже важко операціоналізувати в соціологічно-емпіричні показники. Йдеться про символічне значення й *роль історичної пам'яті* та революційно-реформістської традиції, котра, як доводить досвід Угорщини, є надзвичайно важливою для швидкої мобілізації громадянського суспільства. В угорській національній пам'яті особливе історичне значення мали дві події – буржуазно-демократична революція 1848 року та повстання проти комуністичного режиму 1956 року. Попри різні, здебільшого негативно відсторонені інтерпретації цих сторінок угорської історії з боку комуністичного ідеологічно-пропагандистського апарату, ці події завжди перебували у символічному центрі угорської політики [18, с.106]. І хоча революція середини ХІХ століття й політичні виступи 1956 року не мали практичного сенсу (з точки зору їх відтворення) в контексті ненасильницької демократичної трансформації, опозиційні сили ефективно скористалися символічним значенням цих подій. Навіть невеличкі традиційні демонстрації 23 жовтня та 16 червня, двох знаменних дат – початку повстання 1956 року та його придушення – виявилися важливими для демократичної опозиції, що мала за мету

делегітимізацію влади Я.Кадара. 16 червня 1989 року, коли влада офіційно визнала події 1956 року як національне повстання і відбулося урочисте переховання І.Надя та інших політичних активістів тих подій, означав етап завершення політичної делегітимації цієї влади [18, с.107]. Радикального історичного символізму зовсім свіжих для історичної пам'яті подій 1956 року виявилось достатньо і для влади, і для опозиції, щоб запобігти кривавому зіткненню сторін. Як пояснюють експерти, угорські мирні демонстрації наприкінці 1980-х років здебільшого мали налякати (і таки налякали) уряд, нагадуючи про події 1956 року, було чимало свідчень, що перспектива відкритого повстання була не менш тривожною та болісною для більшості угорського населення [18, с.108]. Чи не є це поясненням мирного характеру угорського *обміну систем*, що запозичив польській досвід опозиційного тиску на владу й нову "переговорну ідеологію" реформування політичної системи?

Висновки й уроки. Підсумовуючи аналіз угорського досвіду мирної демократичної трансформації кінця 1980-х – початку 1990-х років, зробимо низку висновків, особливо зважаючи на роль і значення чинника громадянського суспільства в цьому процесі:

1) процеси суспільної самоорганізації у протиставлені їх адміністративно-командній системі, які умовно можна назвати чинником *громадянського суспільства* в посткомуністичних трансформаціях, повною мірою виявилися в Угорщині; втім, слід говорити про різний рівень активності, суспільної мобілізації й коефіцієнта безпосередньої громадянської участі угорського варіанта формування громадянського суспільства порівняно із польським аналогом;

2) угорська трансформація підтвердила як певну універсальність польської моделі громадянської емансипації (що, отже, не була й не є винятковою), так і обов'язковість певних (національних, регіональних, культурних, економічних тощо) особливостей цього процесу;

3) угорською специфікою формування громадянського суспільства слід визнати такі особливості: а) широку економічну самоорганізацію населення, що фактично підготувала соціальну базу трансформації й перемістила центр ваги формування громадянського суспільства із соціально-політичної у соціально-економічну площину; б) конструктивно-реформаторські стратегії влади, що забезпечили її участь у переговорному процесі та формуванні нової владної еліти – переговори як специфіку формування громадянського суспільства; в) підвищене зна-

чення еліт і партій як головних акторів громадянського суспільства в Угорщині наприкінці 1980-х років; г) роль демократичної опозиції та її ідеологів у розгортанні відкритого публічного обговорення перспектив розвитку країни; д) наявність і важливість історичної пам'яті стосовно революційно-реформістських традицій 1848 і 1956 року – символічну й мобілізаційну роль офіційної легітимації подій 1956 року як національного повстання.

Розглянуті нами польська “морально-етична” й угорська “економічно-самоорганізаційна” моделі формування громадянського суспільства дають уяву про історичні особливості й універсальні риси цього суспільно-історичного процесу, а також засвідчують зв'язок між соціальною практикою та соціальною теорією в проектуванні цих практик і способів подальшої теоретичної концептуалізації їх. Очевидно, можна погодитися з тими дослідниками, які визначали проекти та практику формування громадянських суспільств за наслідками трансформацій 1989 року в неарадянській (окрім Прибалтики) частині Східної Європи як формування *протогромадянських суспільств*: зародок громадянського суспільства вже є, але він ще має розвинутися [21, с.72]. Усе залежить від перспектив та критеріїв порівняння. Східноєвропейські проекти формування громадянських суспільств (на прикладі детального аналізу лише двох із них) мають певні вади й історичні обмеження. До таких обмежень можна віднести, наприклад, радикальне протистояння й протиставлення громадянського суспільства державі, втрату впливу громадських ініціатив і демократичного контролю на наступному етапі неоліберальної інженерії “технологічної фази” трансформації, можливість, а іноді відверту експлуатацію шовіністично-націоналістичного чинника (скажімо, національно-екстремістські та ксенофобські виступи І.Чурки в Угорщині на початку 1990-х років). Ці та інші проблемні поля нових громадянських суспільств Східної Європи чітко вказують на їхню недосконалість і нестабільність. Разом із тим, можливо, саме позитивна інерція громадянської самоорганізації й нагромаджений символічний капітал громадянських суспільств цього регіону забезпечили Східній Європі доволі вдале історичне проходження криз і жахів нової “великої трансформації”, якщо перефразувати історичну характеристику К.Поланьї.

На нашу думку, саме чинник громадянських суспільств (нехай навіть у “протоцивілізованих” формах) забезпечив історичний успіх неарадянської посткомуністичної трансформації. І саме анемійна слаб-

кість цього чинника у слов'янських версіях пострадянських трансформацій пояснює мутаційно-імітаційний характер їх.

Якщо вести мову про Україну, виникає проблема концептуалізації складного й багатовимірного досвіду трансформації, деякі складові якої (скажімо, розбудова держави й незавершений процес націєтворення) є унікальними у Східній Європі. Це змушує уважно ставитися до українського досвіду, в якому проблематика громадянського суспільства пов'язана з потребами стратегій формування громадянської нації.

Література

1. Kumar K. Civil Society: an Enquiry into the Usefulness of an Historical Term // *The British Journal of Sociology*. – 1993. – Vol.44. – P.375–392.
2. Кун Д. Демократия и гражданское общество. – М., 2001.
3. Bryant C. Social Self-Organisation, Civility and Sociology: a Comment on Kumar's 'Civil Society' // *The British Journal of Sociology*. – 1993. – Vol. 44. – P. 397–401.
4. Арато Э., Коген Д. Возрождение, упадок и реконструкция концепции гражданского общества // *Політична думка*. – 1996. – №1. – С.25–31.
5. Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості. – Львів, 2000.
6. Nash K. *Contemporary Political Sociology. Globalization, Politics and Power*. – London, 2000.
7. Bauman Z. After the Patronage State: a Model in Search of Class Interest // *The New Great Transformation? Change and Continuity in East-Central Europe* / Ed. by C.Bryant, E.Mokrzycki. – London, 1994. – P.14–36.
8. Matynia E. The Lost Treasure of Solidarity // *Social Research*. – 2001. – Vol.68. – № 4. – P.917–937.
9. Michta A. Democratic Consolidation in Poland after 1989 // *The Consolidation of Democracy in East-Central Europe* / Ed. by K.Dawisha, B.Parrott. – Cambridge, 1997.
10. *Spoleczenstwo Polskie Czasu Kryzysu* / Ed.by S.Nowak. – Warszawa, 1983.
11. Ядов В. Социальная идентификация в кризисном обществе // *Социологический журнал*. – 1994. – №1. – С.35–52.
12. Arato A. *Civil Society, Constitution, and Legitimacy*. – Lanham, 2000.
13. Pérez-Díaz V. *Spain at the Crossroads*. – Cambridge, 1999.
14. Michnik A. *New Evolutionism. Letters from Prison*. – Berkeley, 1985.
15. Dahrendorf R. *Reflections on the Revolutions in Europe*. – London, 1994.

16. *Dahrendorf R.* After 1989: Morals, Revolutions and Civil Society. – Houndmills, 1997.

17. *Bryant G.A., Mokrzycki E.* Theorizing the Changes in East-Central Europe // The New Great Transformation? Change and Continuity in East-Central Europe. – London, 1994. – P.1–14.

18. *Arato A.* Revolution and Restoration: On the Origins of Right-Wing Radical Ideology in Hungary // The New Great Transformation? Change and Continuity in East-Central Europe / Ed. by G.A.Bryant, E.Mokrzycki. – London, 1994. – P. 99–120.

19. *Rose R.* Towards a Civil Economy? – Glasgow, 1992.

20. *Frentzel-Zagórska J.* Civil Society in Poland and Hungary // Soviet Studies. – 1990. – Vol. 40 – P.759–777.

21. *Szelényi I.* Socialist Entrepreneurs. – Madison, 1993.

22. *Burawoy M., Lukács J.* The Radiant Past: Ideology and Reality in Hungary's Road to Capitalism. – Chicago, 1995.

23. *Szalai E.* The Power Structure in Hungary after Political Transition // The New Great Transformation? Change and Continuity in East-Central Europe / Ed. by G.A.Bryant, E.Mokrzycki. – London, 1994. – P.120–143.

24. *Bryant G.A.* Economic Utopianism and Sociological Realism. Strategies for Transformation in East-Central Europe // The New Great Transformation? Change and Continuity in East-Central Europe / Ed. by G.A.Bryant, E.Mokrzycki. – London, 1994. – P.58–78.

Розділ V

ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО І ГРОМАДЯНСЬКА НАЦІЯ: ПРОБЛЕМИ Й ПЕРСПЕКТИВИ ФОРМУВАННЯ В УКРАЇНІ

Взаємозв'язок національно-етнічних проблем із проблемами формування (та відтворення) етносу громадянського суспільства, і ширше – етнополітики у її різних аспектах та виявах із демократичними орієнтирами політичного правління – мабуть, найскладніші в сучасному світі. Вияви нетолерантності й дискримінації, політика подвійних стандартів стосовно національних і культурних меншин, і особливо – стосовно мігрантів належать до проблемних питань навіть у розвинених сучасних демократіях та історично сформованих громадянських суспільствах. Загальне “поправління” спектра західноєвропейської політики на зламі століть, що дається взнаки, зокрема, в успіху праворадикальної партії в Австрії, сталій політичній популярності Правого фронту Ле Пена у Франції, у спалахах політичного неофашизму в Німеччині та інших країнах Західної Європи стосовно африканських, азійських та інших етнокультурних меншин, засвідчує, що громадянське суспільство з його цінностями толерантності й культурного плюралізму є принципово незавершеним суспільно-політичним і культурним проектом, що потребує свідомих цілеспрямованих зусиль і відтворення у кожній новій генерації. Процеси глобалізації надають специфіки сучасній актуалізації націоналізму “крові та батьківщини” як ідеологічної маніфестації архаїчного зв'язку індивіда із родом. За постмодерної доби глобальних комунікацій і нових масових міграцій сплески націоналістичних виявів є найтрадиційнішою реакцією масової свідомості на тенденції кризи ідентичностей, які асоціюються, зокрема, із належністю індивіда до певної спільноти й місця проживання.

У сучасному динамічному світі навряд чи якась держава становить гомогенний етнокультурний конгломерат. Тому проблемним питанням є не етнокультурне розмаїття багатьох сучасних суспільств і держав, а радше пошук оптимальних шляхів примирення (акомодації) етнічних,

культурних, лінгвістичних, релігійних відмінностей спільнот і громад, що формують населення країни. Той простий факт, що націй, етнічних груп і культур більше, аніж держав, які традиційно називаються “національними” (або, користуючись англомовним терміном, “націями-державами” – nation-state), висуває проблему акомодатії відмінностей на перше місце. Політичні вияви реакційного тоталітарного націоналізму, етнічні й регіональні конфлікти, расистські маніфестації у посткомуністичній Європі, жахи етнічних “зачисток” у колишній Югославії, Середній Азії й на Кавказі також підтверджують безальтернативність мирного врегулювання і співіснування етнокультурних спільнот у форматі цивілізованого діалогу й дієвого громадянського суспільства.

З огляду на ці реалії є закономірним, що в сучасному соціокультурному контексті теоретичні проблеми взаємовідносин універсального й національного в державній політиці, концептуалізація різних моделей формування націй набувають важливого й актуального значення. Відомий німецький соціальний філософ і соціолог Ю.Габермас виокремлює три соціально-політичні виклики кінця ХХ століття, які визначають теоретичний інтерес до цих проблем в Європі. На його думку, це: 1) проблеми посткомуністичних трансформацій у Східній та Центральній Європі й об’єднання Німеччини; 2) перспективи подальшої економічної та політичної інтеграції у межах Європейського Союзу та 3) відчутна й у перспективі ще потужніша хвиля емігрантів з економічно злиднених регіонів Сходу та Півдня до Європи [1, с. 255–256].

У цьому розділі ми сфокусуємо увагу на першій групі проблем, що їх порушує Ю.Габермас. На нашу думку, етнонаціональні проблеми у поєднанні із перспективами розвитку демократії та становлення громадянського суспільства мають особливу вагомість для країн, котрі переживають посткомуністичну трансформацію. І хоча кожен конкретно-історичний випадок такої трансформації має свої особливості, ми переконані, що принципові методологічні підходи до етнополітичної проблематики громадянського суспільства є спільними. Основною методологічною передумовою аналізу, який ми здійснимо в першій частині цього розділу, слугуватиме концепція громадянської нації у її співвіднесеності до ідеї громадянського суспільства. Далі ми розглянемо концептуальні питання співвідношення тріади “етнічність–держава–суспільство” у межах посткомуністичних трансформацій. Зокрема, детально проаналізуємо етнополітичні проблеми соціетальної трансформації в Україні, яка становить чи не найпереконливіший приклад взаємопов’язаних процесів формування нації, утвердження держави

й становлення демократичних інституцій та громадянського суспільства в сучасній Європі. У контексті тріади “етнічність–держава–суспільство” ми розглянемо засади та практику етнополітики в Україні (пропозиція держави), проінтерпретуємо самоідентифікаційні практики населення України (відповіді суспільства), а також, з урахуванням останніх, запропонуємо оптимальні в плані перспективи громадянського суспільства й громадянської демократичної нації орієнтири етнонаціонального конструювання в Україні.

***Концепція громадянської нації:
методологічні передумови***

Проблеми соціальної інтеграції сучасних суспільств, а також історичний аналіз формування національних держав належать до фундаментальних питань соціальної думки. Одне з них – “як можливе суспільство?” соціологічно точно сформулював свого часу Г.Зіммель. У сучасній соціологічній інтерпретації це фундаментальне питання можна конкретизувати так: “Що об’єднує громадян в окрему й стабільно організовану політичну спільноту і дає змогу цьому об’єднанню бути тривалим?” [2, с.1]. І далі, за цією логікою, – завдяки чому сукупність індивідів стає політичною громадою, народом, нацією? Якими є способи, історичні шляхи й головні характеристики соціально-культурної інтеграції сучасних громадянських суспільств?

Відповіді на ці питання, актуальні для нових посткомуністичних держав, передбачають розгляд такої ідеально-нормативної концепції сучасної соціології, як “нація” та основні типологічні моделі її – моделі “громадянської” й “етнічної” нації. Традиційна схематична інтерпретація цих концепцій, як ми покажемо, є обов’язковою для типологій, сформованих на підставі узагальнення та певної ідеалізації західноєвропейського досвіду. Разом із тим ці концепції є конструктивною методологічною передумовою аналізу посткомуністичних трансформацій. У цьому розділі приділимо особливу увагу взаємозв’язку концепції громадянської нації та громадянського суспільства в контексті соціальних трансформацій.

У сучасній соціологічній теорії концепція громадянської нації (civic nation) передбачає історичну модель формування нації як громадянської спільноти, що існує в територіально-політичних межах держави. Визначальними критеріями громадянської нації є юридичне громадянство індивідів як спільний знаменник їхньої належності до єдиної по-

літико-культурної спільноти. В схематичній і нерідко некоректній формі громадянській нації жорстко протиставляють націю етнічну, яка передбачає як свій визначальний критерій етнічно-кровну спорідненість її представників. Коректніше, мабуть, говорити, що, на відміну від етнічної моделі нації, у категоріальній структурі громадянської нації “національність” означає передусім громадянство, а не етнічне походження. Хоча зв’язок поміж першим і другим не є однозначним. У різних державно-адміністративних та юридичних контекстах “національність” більшою мірою стосується або національної ідентичності, або громадянської належності до держави. Наприклад, шотландці й валійці як громадяни Великої Британії, баски як громадяни Іспанії, росіяни та українці як громадяни колишнього Радянського Союзу – це приклади того, коли поняття національної ідентичності та громадянства не збігаються.

Модель національно-державного устрою таких сучасних демократій, як Франція, США, Швейцарія, Велика Британія, Нідерланди є наближеною політичною реалізацією концепції громадянської нації. Разом із тим більшість сучасних націй-держав практично поєднують елементи громадянської й етнічної націй. Співвідношення цих елементів суттєво відрізняється не лише в різних націях, а й у межах однієї національної держави впродовж історичного часу. Таким чином, будь-яка сучасна нація має подвійну природу – є водночас органічно-етнічною і формально-юридичною громадянська спільнотою. (Далі ми детальніше, на прикладі амбівалентності політичного конструювання сучасної української нації у процесі комплексної соціальної трансформації, розтлумачимо цю тезу.)

Різні аспекти концепції громадянської (громадянсько-територіальної) нації розроблено у працях Г.Кона, Е.Сміта, Р.Брубакера, К.Бріанта, В.Кимлички та інших західних теоретиків. У типології Г.Кона громадянсько-територіальна нація – асоціація людей, які живуть на спільній території, мають єдиний уряд і підкоряються єдиним законам – виникла і сформувалася лише на Заході. Аргумент Г.Кона [3], відтворюваний багатьма сучасними західними теоретиками, такий. У Східній Європі (на схід від Ельби), за відсутності впливового середнього класу та національної буржуазії, яка визнається деякими сучасними теоретиками “головним мотором розвитку громадянської нації-держави і громадянської національної свідомості” [4, с.24], за тривалішого панування імперських династій нації формувалися за етнологічним принципом.

Відзначають деякі недоліки типології й аргументації Г.Кона (передусім необов’язковість чіткої західно-східної демаркації у розгляді

конкретних національно-історичних моделей націй), відомий британській теоретик Е.Сміт розвиває цей підхід у типологіях територіального й етнічного націоналізмів (і націоналістичних рухів). За концепцією Сміта, громадянсько-територіальні моделі нації породжують антиколоніальні рухи напередодні здобуття незалежності та інтеграційні рухи – після її здобуття. Натомість “етнічно-генеалогічні моделі нації створюють сепаратистські та діаспорні рухи у нас, що передують незалежності, і іредентистські або “пан”-рухи – після здобуття незалежності” [5, с.89]. Наголосимо, що цю типологію можна використати як концептуальну передумову для аналізу українського націоналізму в різні періоди його історичного розвитку, але це вже перспективне дослідницьке завдання, що виходить за межі окреслених нами питань.

Як нормативно-ідеальні конструкти в соціологічному та політологічному теоретизуванні, концепції громадянської й етнічної націй фіксують деякі суттєві відмінності у способах та умовах формування націй і характеристики взаємовідносин між національною ідентичністю та громадянством у політико-правових межах національної держави. В концепції сучасного авторитетного дослідника Р.Брубакера типові моделі громадянської й етнічної націй у Західній Європі являють собою узагальнення історичних умов і сучасних принципів формування націй у Франції та Німеччині відповідно [6, с.168–173]. За Брубакером, французька модель нації – державна й асиміліоністська, німецька модель – народоцентрична (Volk-centered) й диференціоністська. Стратегією формування французької громадянської нації була активна політична залученість іммігрантів до поля французької громадянської культури, що зумовила культурну асиміляцію регіональних етнокультурних меншин та іммігрантів. Німецьке етнокультурне розуміння нації історично розглядає її як органічну, культурну, лінгвістичну або етнонародну спільноту (Volksgemeinschaft). Законодавче визначення французького громадянства на принципах “батьківщини та крові” (jus soli – jus sanguinis), німецького – на етнічно-кровному принципі (jus sanguinis) [6]. Однак, підтверджуючи наші положення про історичний характер моделей націєформування та умовності жорсткої громадянсько-етнічної дихотомії стосовно сучасної нації, зазначимо, що від кінця 1980-х років німецька етноцентрична концепція нації еволюціонує. Як відзначають сучасні дослідники, об’єднана Німеччина, яка здійснює вельми відкриту імміграційну політику в сучасній Європі, як ніколи наблизилася на практиці до необхідності коригування сутності німецької “національної ідентичності” в напрямі її об’єднання з

концепцією громадянських прав для численних іммігрантів, включно з їхніми правами на політичне представництво та участь у суспільному житті [7, с.103].

Якою мірою концепції громадянської й етнічної націй придатні для осмислення сучасних посткомуністичних трансформацій? Теоретичний пурізм у тлумаченні концепції громадянської нації приводить деяких дослідників до песимістичних висновків про практичну нереальність реалізації посткомуністичних проектів як громадянської нації, так і бінаціональної або багатонаціональної держави. Так, на думку Р.Брубакера [8, с.104–105], формування громадянської нації за посткомуністичних умов можливе лише в країнах із майже етнічно гомогенним складом населення (коли етнічність автоматично втрачає практичне значення). Очевидно, це не стосується України, яка, згідно із цим постулатом, не має умов для формування громадянської нації. Ми вважаємо, втім, що етнічна й культурна багатоманітність України не є перешкодою для успішної демократичної трансформації та формування української громадянської демократичної нації. Більше того, історичний досвід співіснування різних етнокультурних спільнот України й традиції повсякденної толерантності можуть слугувати природними національними передумовами для визрівання в країні етносу громадянського суспільства та громадянської нації.

Стосовно важливості *взаємозв'язку між стратегіями формування громадянського суспільства та громадянської нації* ми солідарні з позицією, яку обстоюють, зокрема британський соціолог К.Бріант і канадський дослідник В.Кимличка. Згідно з цією позицією, сутнісною характеристикою громадянської нації є не так формально-юридичні ознаки (що є важливими, але недостатніми передумовами), як практичне втілення в національній політиці держави принципів відкритого “залученого” (inclusive) громадянства та плюралізм як соціокультурний і політичний модус суспільної життєдіяльності. На думку К.Бріанта, саме ці характеристики об'єднують концепції й реалії громадянської нації та громадянського суспільства [9, с.136–158]. Разом із тим, відзначає соціолог, характеризуючи приклад сучасної Німеччини, практичне функціональне об'єднання принципів етнічної нації й громадянського суспільства в межах однієї держави теж можливе. Не заперечуючи цього, все ж таки наголосимо, що в такому разі цінності та норми громадянського суспільства наражаються на більший ризик перспективи різних суспільно-політичних деформацій. Наприклад, можливі ускладнення у формуванні громадянських суспільств у пост-

радянських Балтійських республіках могли бути пов'язані з реалізацією в цих державах етнічної моделі нації та “виключеного” громадянства для багатьох резидентів нетитульних націй цих країн. (Щоправда, перспектива європейської інтеграції, а відтак і вимоги європейського міжнародного законодавства щодо етнокультурних меншин, стала для балтійських країн потужним зовнішньополітичним мотивом коригування своєї етнонаціональної політики у напрямі адаптації стратегії формування громадянських націй.)

Однак взаємодія концепцій (та соціокультурних матриць) громадянської нації та громадянського суспільства виявляється у спільності історико-генетичних алгоритмів формування їх. Громадянська нація – це визначальний історичний шлях формування більшості демократичних націй світу. Особливістю такого історичного способу формування націй є взаємовплив двох історичних тенденцій кінця ХХ століття, а саме: буржуазно-демократичної секуляризації суспільства та політичної емансипації індивіда-громадянина, з одного боку, та формування ідеї народу-суверену як єдиного колективного суб'єкта, який освячує й визначає легітимність влади та держави – з іншого. Перетин цих двох історичних тенденцій найвиразніше відбився у проекті французької буржуазної революції кінця ХVІІІ століття. У її контексті культурно та політично закріплена семантика поняття “нація” вже означала одразу два сенси – історично-культурну спільноту (яка асоціюється із “французьким народом”) та юридично-політичну спільність громадян республіки.

Таким чином, історично виникла та формувалася найважливіша генеалогічна характеристика громадянської нації – її подвійна природа як політичної й національної спільноти водночас. Як справедливо зазначає британський дослідник К.Келхаун, культурно-етнічна конотація ідеї нації, що була сформована у річищі революційно-націоналістичних ідеологій Європи, “забезпечила культурне підґрунтя формування потенційно суверенних політичних спільнот” [10, с. 74]. Інакше кажучи, ідея громадянської нації історично формувалася, спираючись на культурно-ідеологічну матрицю націоналістичних ідеологій для обґрунтування нової форми соціальної солідарності, тобто політичної й громадянської спільноти. Більше того, на думку К.Келхауна, ідея нації як історично перший спосіб національної інтеграції за буржуазної доби розвивалася паралельно й у взаємозв'язку з ідеєю громадянського суспільства [10, с.71]. Політична теорія Нової доби, починаючи від Джона Локка, у своїх конструкціях могла ігнорувати реальні труднощі й специфіку національних суспільств, що формувалися, по-

заяк фактично приймала як очевидне те, що кожен індивід – це член певної культурної нації, які, власне, є прообразом політичних спільнот.

Для сучасних посткомуністичних реалій ця ситуація, як ми далі продемонструємо, є відмінною. Фрагментарність теоретичних інтерпретацій концепції громадянської нації, а також непослідовність самої етнополітики в посткомуністичному, зокрема й українському контексті можна пояснювати нерозвиненістю громадянського суспільства як спорідненої для громадянської нації соціокультурної матриці. Зазначимо, що концепція громадянської нації близька, але, на наш погляд, не тотожна поширенішій в українському суспільно-політичному дискурсі концепції політичної нації. Видається, що принципова семантична відмінність між цими двома концепціями полягає у способі регулювання етнополітичних процесів формування нації з боку держави та рівні громадянської залученості до етнополітики як складової публічної політики. В українському посткомуністичному контексті концепція політичної нації передбачає вирішальну роль держави у формуванні етнополітики, яка пов'язана із можливостями адміністративних підходів “згори”, тоді як нормативна концепція громадянської нації акцентує важливість розвитку потенціалу громадянського суспільства, ролі суспільних організацій та національних демократичних організацій як повноцінних партнерів у процесі формування сучасної української нації.

Поняття “цивільність” спільне для громадянської нації та суспільства. Воно передбачає толерантне ставлення до соціальної іншості та культурно-політичний плюралізм, зокрема й стосовно людей різного етнічного походження.

Таким чином, завдання формування громадянської нації та громадянського суспільства в Україні є взаємопов'язаними, тож мають розв'язуватися на засадах взаємодії відповідних політичних стратегій.

Етнополітичні стратегії та практика національно-державної розбудови в Україні

Історично унікальний виклик сучасної української ситуації, на відміну від східноєвропейських і латиноамериканських перехідних процесів, полягає в чотиривимірній трансформації українського суспільства “від тоталітаризму до демократії, від планово-розподільчої економіки до вільної ринкової, від колонії до справжньої незалежної держави і від домодерного етнічного субстрату до модерної громадянської нації”. Складна трансформація ідентичностей в Україні, свідомо й несвідомо

активність щодо конструювання їх [11, с.5] з боку держави та численних соціокультурних і політичних акторів відбуваються на індивідуальному, соціально-груповому та макросоцієтальному рівнях і пронизують усі сфери життєдіяльності людини й суспільства.

З огляду на таку синтетичну багатовимірність сучасного українського досвіду, ми розглянемо питання взаємодії принципових аспектів української соцієтальної трансформації – етнокультурних чинників, політико-інституціональних змін (того, що називають “розбудовою держави”) та перспектив розвитку громадянського суспільства в Україні. Ми спробуємо показати, що жодна названа сфера цих трансформацій не може бути відокремлена від інших. Процес конструювання етнокультурних ідентичностей неминуче просякнутий мікрофізикою владних впливів. Це радше універсальний, аніж унікальний український феномен.

Принципові питання щодо системних поставторитарних трансформацій, які, зокрема сформульовані авторитетними дослідниками Х.Лінцем та А.Степаном [12, с.10] і які неминуче виникають під час розгляду означених проблем в Україні, є такими. Наскільки і на якій підставі є сумісними процеси (або, за цими авторами, логіки) націєтворення й демократичного розвитку в Україні? Якими є перспективи розвитку й формування української громадянської нації? І, нарешті, якщо логіки національно-державного будівництва та формування демократії в Україні конфліктують, як може бути вдосконалена етнополітика як стратегія демократичної консолідації українського суспільства? Взаємодія складових тріади “етнічність–держава–суспільство” перебуватиме в центрі такого аналізу.

Почнемо із розгляду головних ідеологічних засад етнополітики в Україні. На початку другого десятиліття державної незалежності України ідеологічне формування цих засад реалізується в теоретико-методологічних розробленнях дослідників, втілюються практично-політичні програми у царині національних відносин. Водночас конституційні засади державної етнополітики чітко не визначені. З одного боку, маємо декларацію преамбули Конституції, де поняття “український народ” тлумачиться цілком у дусі нормативної концепції громадянської нації – “громадяни України всіх національностей”. З іншого боку, в статті 11 цього документа міститься цілком етнічна конотація в розумінні української нації та “всіх корінних народів і національних меншин України”. Для пояснення такої “діалектичної двоїстості” програмних засад української етнополітики висунемо таку гіпотезу: ця двоїстість є не лише виявом амбівалентності масової свідомості українського

населення (включно зі сферою його етнокультурної самоідентифікації), не лише наслідком незавершених процесів формування української державної нації зі своєю окремнішою ідентичністю та сталих традицій “змішаності” українського етносу із іншими етнічними групами, насамперед росіянами. Цю двоїстість також можна пояснити як вияв природної амбівалентності конструювання будь-якої сучасної нації (як одночасно “органічної” етнічної й формально-юридичної громадянської спільноти). Розмитість української стратегії формування нації є також наслідком поширеного вузькотехнологічного розуміння етнополітики (як теорії, так і практики), суттєвою вадою якої є недостатня артикуляція та реалізація важливого зв’язку між завданнями політичного націєтворення, утвердження демократії та формування громадянського суспільства в Україні.

У деяких випадках у вітчизняній літературі [13, с.141] зв’язок між національним конструюванням і демократичним розвитком лише позначений без пояснень логіки взаємодії. Утім, проблема полягає в тому, щоб увиразнити взаємовплив стратегій формування синкретичної національно-політичної ідентичності. В українському контексті нормативним ідеалом виступає українська демократична (або громадянська) нація, спільнота громадян України різного етнічного походження, які поділяють загальнодемократичні принципи. Звісно, це не означає, що громадяни України мають бути членами партій із назвою “демократична”. Самоідентифікація із демократичною ідеєю означає радше, що панівною цінністю для української спільноти мають стати уявлення щодо проведення політики у демократичний спосіб, тобто повага до демократичних процедур, право не лише обирати, а й контролювати владу, забезпечення права меншості на обстоювання своєї позиції, утвердження політичного й соціокультурного плюралізму як норми суспільного життя тощо. Х.Лінц і А.Степан називають таку політичну ситуацію, якої вочевидь ще не досягнуто в Україні, якісним станом консолідованої демократії, коли демократія стає “єдиними правилами гри” (“the only game in town”) [12, с.5]. У такому розумінні суспільно-політична ідентифікація відбувається не за “сутнісним” принципом “хто ми?”, а радше за функціональним – “що нас об’єднує і в який спосіб ми розв’язуємо спільні соціальні проблеми?”. Консолідація, досягнута на підставі такого способу ідентифікації громадян, означатиме трансформацію етносів та демосу (населення) України в поліс, політичну спільноту української демократичної нації.

У теоретичній перспективі сучасної етносоціології [14, с.35–50] концептуальна модель демократичної нації є похідною від взаємодії

трьох складових – етносу, держави та громадянського суспільства (див. рис.). На думку відомого дослідника Д.Шопфліна, взаємодія цих трьох складових не завжди є гармонійною. Вони у своїй постійній взаємозалежній інтеракції виконують різні ролі та функції, які почасти перетинаються, а іноді суперечать одна одній, отже, три складові демократичного формування нації не є сталими незмінними феноменами, а перебувають у динаміці активних змін і трансформацій [12, с.35].



Рис. Нормативна модель демократичної нації

Зазначимо, що в українському випадку активна взаємодія елементів цієї моделі нерозвинена, держава є слабкою і лише за формальними атрибутами демократичною, а третій актор цієї моделі – громадянське суспільство – й досі перебуває у процесі становлення. Генеалогічно та функціонально українська етнополітика справедливо визначається як посткомуністична, тобто така, що й досі розвивається під впливом попередньої культурно-політичної моделі. Головним і єдиним актором етнополітики комуністичної доби безумовно була держава, яка за відсутності розвиненого громадянського суспільства формувала національні, політичні та наднаціональні ідентичності (наприклад радянський народ). Безконфліктність міжетнічних взаємин соціалістичних держав Східної й Центральної Європи головно досягалася завдяки жорсткому централізованому адміністративному контролю та регулюванню міжетнічних взаємин “згори”. Послаблення ролі держави, підірвав її карально-наглядових функцій у процесі посткомуністичних трансформацій призвели до певного вакууму в процесі здійснення сучасної посткомуністичної етнополітики. Натомість нерозвинене громадянське суспільство ще не встигло перебрати на себе функції саморегулятора міжетнічних процесів. За цієї ситуації прагматичні національні еліти вельми успішно використали мобілізаційний потенціал націоналізму й реальні загрози для культурно-етнічних ідентич-

ностей різних спільнот з метою утвердження та легітимації своєї політичної влади. В окремих регіонах колишньої комуністичної системи перерозподіл політичної влади та боротьба еліт за економічні ресурси призвели до тривалих криз і конфліктів, які у поєднанні із вибухонебезпечною сумішшю тоталітарного націоналізму перетворювалися на трагічні міжетнічні війни та “етнічні зачистки”. Міжетнічні війни на теренах колишньої “великої Югославії” та її розпад як держави, що трималася як єдине утворення не останньою чергою завдяки харизмі “жорсткого та мудрого” Й.Б.Тіто – чи не найпереконливіший приклад цієї тези.

З огляду на інерцію комуністичного соціокультурного та політичного алгоритму слід визнати, що утвердження держави як головного актора на сцені посткомуністичної етнополітики було чи не єдиною можливістю уникнути загрозливих процесів міжетнічних конфліктів, воєвничого сепаратизму та дезінтеграції окремих країн регіону, до числа яких належить і Україна. Проголошення та юридичне існування суверенної держави України є необхідною умовою, тим “пререквізитом демократії” [12, с. 17], у межах якого лише й можливе формування української державної демократичної нації та громадянського суспільства. За деякими формальними параметрами цей процес відтворює традиційні алгоритми національно-державної розбудови, проте є також суттєві відмінності. Щоб зрозуміти цю різницю, наголосимо основні аспекти процесу формування історичних націй Європи.

В історичній практиці розвитку національних держав (nation-states) Європи вирішальна роль держави у конструюванні національних ідентичностей була, як і в сучасній Україні, необхідною й важливою обставиною. Логіку цього шляху можна висловити історичним гаслом формування італійської нації: “Ми створили Італію, тепер створюватимемо італійців”. Звісно, будь-яка сучасна національна держава, а також процес активного “уявлення” нації не може не спиратися, як показав Е.Сміт [5], на певну етнокультурну традицію. Стандартизована історична схема державно-національної розбудови є такою. Національні еліти й ідеологи формують політичний порядок денний конструювання нації. Використовуючи міфи етнічної історії, а також оновлюючи сенси культурно-мовної ідентичності, національні активісти трансформують їх у сакральні символи єднання цієї спільноти. Програми національного конструювання закріплюються й поширюються у формі націоналістичних ідеологій. Націоналізм як ідеологія та соціальний рух мобілізує й консолідує спільноту, поєднуючи політичний і націо-

нальний виміри у формуванні нації. За Е.Гелнером, націоналізм є побічним продуктом європейської модернізації; функціональна роль цієї ідеології полягала в легітимації процесу формування національних держав у XVIII–XIX століттях [15]. Роль держави у конструюванні національних ідентичностей традиційно полягала у здійсненні політики етнічно-культурної та мовної гомогенізації різноманітного населення [16, с. 70]. Літературна мова, шкільна освіта та засоби масової інформації – от основні канали, за допомогою яких формувалася “уявлена спільнота” (у сенсі Б.Андерсона) нації, створювалося символічне поле спільних національно-культурних і громадянських ідентичностей. Поєднання цього процесу із політичною модернізацією національних держав історично зумовило формування сенсу національно-політичної ідентичності та поняття громадянської нації. Зокрема “нація” в проєкті Великої французької революції вже означала водночас і етнічну спільноту, і громадянство республіки. Як зазначає сучасний дослідник, у самій сутності демократичної нації як спільноти громадян закладено парадокс: поєднання раціонального характеру притаманного політичній організації, ґрунтованій на праві, політичній та юридичній рівності із неминучими людськими пристрастями [17, с.232]. Мабуть, твердження, що будь-який соціальний зв’язок між громадянами, а отже сенси та відносини солідарності та взаємодопомоги, щоби бути безпосередніми й емоційними, мають бути “етнічними”, “зорієнтованими на спільноту” (community-oriented) [17, с.232], – є певним перебільшенням. Однак, етнічні сенси надають певної емоційної “теплоти” соціальним зв’язкам громадян, які, за метафоричним визначенням британського соціолога К.Бріанта, відзначаються у громадянському суспільстві “холодною цивільністю” [9, с.145].

Сучасний український досвід, утім, формується у зовсім відмінній системі координат порівняно з класичними сценаріями національно-державного конструювання. І проблема тут полягає в тому, що українським політичним акторам доводиться поєднувати в одній стратегії принаймні три аспекти соціальної трансформації – націє- й державотворення, формування демократичних ідентичностей населення та розвиток громадянського суспільства. Але оскільки посткомуністична держава, з огляду на історичний досвід її існування та розвитку, ще й досі цілком не зорієнтована на продукування демократичних чи громадянських ідентичностей, то державна етнополітика втілюється здебільшого у формуванні ідентичностей і соціальних типів, зорієнтованих

на принцип лояльності до держави, ба й лояльності до влади (інститутів, що репрезентують, а іноді підміняють собою державу). Д.Шопфлін називає тип ідентичності, притаманний посткомуністичним трансформаціям, “етатистським” (an ‘etatic identity) [14, с.41], тобто таким, що сформований державою, зорієнтований та контрольований нею. Більшою мірою це ідентичність підданства, аніж громадянства, тому ми розрізняємо етатистську (підданську) та громадянську ідентичності. Інша річ, що в процесі розбудови національної держави ідентичності підданства традиційно асоціюються із етнічною ідентичністю домінуючої національної групи та сенсом громадянської ідентичності загалом, і тут виникають суперечності неузгодженості чи неадекватної репрезентативності етнічних ідентичностей меншин із етатистськими та громадянськими ідентифікаціями.

Справді, як доводять соціологічні дослідження, процес поєднання етнічної та громадянської ідентичності безболісніше триває у представників титульних націй новостворених суверенних пострадянських держав [18]. Хоча не все так однозначно із формуванням громадянської ідентичності й для етнічних українців [19; 20]. І проблема тут полягає у практиці підміни концепції громадянства концепцією підданства державі, яка й досі не асоціюється у масовій свідомості із демократичною та соціально-правовою.

З точки зору етнічних меншин проголошення принципу, згідно з яким українська нація “насправді є багатоетнічною політичною, а не етнічно-мовною спільнотою” [21, с.313], є гаслом, зорієнтованим радше на перспективу. І це певною мірою не задовольняє “нетитульні” етнічні спільноти України. Виникає одна із найскладніших проблем суспільної трансформації: як поєднати процеси конструювання нації та розбудови національної держави із формуванням громадянського багатонаціонального суспільства і в який спосіб (та в яких конкретних виявах) можуть співіснувати стратегії формування української сучасної нації та забезпечення можливостей для відтворення етнокультурних ідентичностей “нетитульних” етнічних громад України? Відповіді на ці питання залежать від успішності процесів етнокультурної й політичної консолідації багатонаціонального українського соціуму, а також від політичного успіху в утворенні поля символічних і базових цінностей, які поділяє цей соціум. Одним із критеріїв результативності процесу консолідації українського суспільства є самоідентифікаційні практики населення України.

Самоідентифікаційні практики й інтерпретації

Аналіз самоідентифікаційних практик українського населення, здійснений за результатами даних щорічного моніторингу “Українське суспільство” (що його проводить Інститут соціології НАН України), засвідчує, що домінантне сприйняття респондентами концепції громадянства цілком у дусі нормативних цінностей громадянської нації¹ не є тим чинником, який автоматично сприяє утворенню розвиненої громадянської ідентичності нашого населення [20, с.110–116]. Одне слово, українці розуміють, як у ліберально-демократичний спосіб має формуватися інститут громадянства (а отже, певною мірою, і громадянська нація), але не поспішають ідентифікувати себе із громадянами нової спільноти. Так, за даними Є.Головахи, лише 35% ідентифікували себе як “громадян України” у 2000 році (проти 47% на початку 1990-х років) [19]. Тобто навіть якщо винятково респонденти-українці ствердно відповіли на це питання, то лише половина з них співвідносили при цьому свою етнічну самоідентифікацію із громадянською.

Один із вагомих чинників, з огляду на який, можливо, й не варто драматизувати масове “не-громадянство” українського населення, – це необхідність історично тривалого процесу формування громадянської (а не лише етнічної) нації й утвердження концепції свідомого громадянства. Наприклад, у Франції, яку вважають класичним взірцем громадянської нації, процес формування єдиної французької громадянської ідентичності тривав майже два століття і, за висновками авторитетного дослідження Е.Вебера [23], не був завершений навіть наприкінці XIX століття. Тож про дванадцятирічну новітню історію України з її нерозвинутою державницькою традицією (а отже, історично-державною ідентичністю) і традиційно панівним етнокультурним розумінням нації, процес формування якої до того ж досі триває, годі й казати.

Інше питання – який сенс вкладали респонденти у власне розуміння громадянської ідентичності, бо з високою ймовірністю можемо сказати, що всі респонденти згаданого опитування є громадянами України.

¹ За даними порівняльного дослідження одинадцяти посткомуністичних країн Європи 1998 року, українці виявилися найбільш схильними до сприйняття ліберальної концепції громадянства (90%) на протиположному полюсі до громадянства за принципом етнічного походження (10%). Порівняймо: угорські респонденти продемонстрували найвищий рівень прихильності до етнічної концепції громадянства (44%) і найменший – до ліберальної концепції громадянства (26%) [22, с.19].

Отже, яка соціальна семантика стоїть за суттєвими розбіжностями між формальним громадянством і громадянською ідентичністю в розумінні населення України, в чому причина тривожних тенденцій зниження пропорції громадянської ідентичності порівняно з початком 1990-х років?

Можемо припустити, що індивідуальне сприйняття громадянства не лише як формальної характеристики свідчить про позитивну індивідуальну оцінку індивідом цього факту. Натомість неприйняття може означати внутрішню незадоволеність щодо належності індивіда до спільноти українського громадянства – факту, який не завжди є результатом вільного вибору людини. Фрустрація масових сподівань та, особливо, соціально-економічних очікувань населення, пов'язаних із перспективами української незалежності початку 1990-х, може бути однією із причин зростання психологічно-емоційного “протестного” неприйняття української громадянської ідентичності.

Аналіз даних моніторингу – і тут можна погодитися з думкою авторитетного вітчизняного дослідника Є. Головахи [19] – висвітлює очевидні тенденції відчуження населення України від держави, котра, як зазначалося, стабільно асоціюється із формуванням етатистської (але не повною мірою громадянської) ідентичності. У такий спосіб можливе формування культури й ідентичності підданства, а не свідомого й активного громадянства¹. Державний вплив на процес формування етнополітичних і культурних ідентичностей має бути збалансований та скоригований впливом самоорганізаційних механізмів громадянського суспільства, роль якого у формуванні активної концепції громадянської участі й демократичної української нації є найважливішою. До того ж постають серйозні проблеми щодо ролі та функцій держави, взаємовідносин держави та її громадян, які не повною мірою відповідають очікуванням останніх з точки зору уявного суспільного контракту – громадянська лояльність до держави й свідомої ідентифікація із нею в обмін на державне піклування та соціальний захист. Втрата державою економічних можливостей для реалізації своїх традиційних патерналістських функцій за збереження сталих виявів патерналістської психології населення посткомуністичних країн створює специ-

¹ Проблема формування й відтворення цінностей “активного громадянства” (active citizenship) є актуальною не лише для України, а й для інших сталих сучасних демократій. Ця доволі широка тема демократичної соціалізації потребує окремого дослідження.

фічне соціокультурне та соціально-психологічне тло у формуванні громадянської ідентичності низки країн, зокрема й України.

Аналіз самоідентифікаційних практик населення України виявляє також певну динаміку зростання з 1992 року локального виміру [20, с.113]. Сама по собі така динаміка не свідчить, однак, про втрату загальногромадянської ідентичності на противагу місцевим і регіональним ідентичностям. Процес демократизації неминує передбачає тенденції децентралізації суспільного життя та зсув акцентів у докладанні соціальної активності від центру до регіонів (згадаймо одну із тез нової соціокультурної ситуації: “дій локально, думай глобально”). У цьому також полягає сутність декларованих інституціональних змін та адміністративної реформи, що має на меті зростання повноважень місцевого самоврядування і підвищення ролі місцевих і територіальних громад в Україні. Те, що люди певною мірою розчаровуються у всесильній здатності Центру (центральної влади) у розв’язанні всіх проблем і розуміють, що важливі повсякденні питання суспільного життя можуть і мають розв’язуватися на місцях, очевидно, не так уже й погано. До того ж вибір локальної ідентичності (“ми тутешні”), як свідчить соціальна практика та соціологічні дослідження, проведені в різних країнах (зокрема в Польщі), часто виступає компромісним розв’язком кризового ідентифікаційного вибору між двома (і більше) суміжними і конкурентними макросоціетальними ідентичностями. Зокрема, локальна ідентичність як подолання ідентифікаційного напруження часто є характерною для населення “суміжних” (етнічно, культурно, мовно, міждержавно тощо) регіонів.

У контексті нашого аналізу важливими є ідеологічні компоненти практик самоідентифікації українського населення. І хоча ідеологічні параметри самоідентифікації громадян і досі не розвинені повною мірою (що підтверджує висновки про стан невизначеності й амбівалентності масової свідомості та певний скепсис стосовно ідеологічної та політичної сфер суспільної діяльності), деякі висновки та спостереження тенденцій у цій сфері є показовими. Їх розгляд доводить, що громадянська ідентичність в Україні досить стало співвідноситься із націонал-демократичними ідеологічними орієнтаціями населення, а також асоціюється з “прокапіталістичною” політичною та ринковою економічною перспективою розвитку країни [20]. Теоретично ймовірним є також зворотний висновок: українській демократичний націоналізм (у сенсі “конституційного патріотизму”, за Ю.Габермасом [1, с.262]) може слугувати підґрунтям для демократичної консолідації суспільства

й значущою ідеологічною складовою формування української демократичної громадянської нації. Гарантією такої перспективи може бути лише розвиток громадянського суспільства як природна протипага та суб'єкт контролю державної етнополітики. За такої умови можемо дати ствердну відповідь на запитання, чи можливий збіг логік формування нації й державотворення із логікою демократії в Україні.

***Громадянський націоналізм
як стратегія демократичної консолідації***

Мобілізаційний потенціал громадянського націоналізму (civic nationalism), що асоціюється із поняттям громадянського патріотизму, був одним із найважливіших чинників становлення багатьох сучасних європейських демократій. Дуже характерним видається історичний процес національно-державної розбудови та формування демократії у Бельгії, країні, яка за своєю соціокультурною ситуацією співіснування двох основних етнокультурних і мовних громад вельми близька до України. Як доводить бельгійській дослідник Л.Вос, особливістю бельгійської ситуації є поєднання націоналістичної та демократичної традицій і, як результат, формування бельгійського “бікультурного націоналізму” двох громад у межах єдиної бельгійської громадянської ідентичності [24]. Ідеологічний націонал-демократизм є однією із особливостей посткомуністичної трансформації в Україні, де, як зазначає сторонній спостерігач [25, с.83], на відміну від Росії, доволі важко уявити антидемократичну, антиреформістську націоналістично-комуністичну (коричнево-червону) коаліцію. Історично антикомуністичний та демократичний характер українського націоналізму відзначають і російські дослідники, котрі стверджують, що “історія зблизила в Україні націоналізм і демократизм”, хоча й усвідомлюють небезпеку того, що націонал-демократизм може тут набути “коричневого відтінку” [26, с.122]. Теоретично це так, але за якими критеріями громадянський демократичний націоналізм відрізняється від недемократичного тоталітарного націоналізму? На думку багатьох дослідників [17, с.232; 25, с.88; 27, с.107], таким критерієм може бути лише соціальна практика. Л.Вос [24] пояснює це так: коли національна спільнота відкрита для представників інших етнокультурних груп, її можна називати демократичною, навіть якщо представників цих інших груп просять поважати панівну культуру та традиції громадського життя. Зрозуміло й те, що в межах громадянського націоналізму етнічні меншини

мають право і можливості для збереження та відтворення своєї етнокультурної ідентичності.

Можна, звісно, сперечатися стосовно того, наскільки відкритою для інших і толерантною є українська етнокультурна спільнота, але це вже проблема співвідношення соціальної теорії та реальності, з одного боку, та порівняння індикаторів ксенофобії різних країн – з іншого. У перспективі такого порівняння, за результатами комплексного репрезентативного дослідження проблем ксенофобії у посткомуністичній Європі, Україна поряд із Білоруссю та Словенією виявилася однією із найтолерантніших націй серед одинадцяти східноєвропейських країн [22, с.26]. Згідно з цим дослідженням, проблема України полягає в іншому. Респонденти нашої країни, подібно до словаків, болгар та білорусів, виявили найнижчий рівень національної гордості [22, с.18], що, певною мірою, є свідченням слабкорозвиненої національної ідентичності. Характерно й те, що найбільше пишаються стосовно громадянської належності до своїх національних спільнот респонденти Угорщини, Словенії, Чехії, Польщі та Румунії, які презентують країни, що (із певними застереженнями стосовно Румунії) досягли переконливих успіхів у здійсненні соціально-економічних реформ. Проте, як зауважує автор дослідження професор Воллес, інтерпретація цього може бути подвійною: “економічні успіхи підвищують (ба навіть формують. – В.С.) національну гордість, або остання є необхідною умовою успішної модернізації та державного будівництва?” [22, с.18]. Наприклад, спостерігаємо, як новий курс модернізації Росії за президентства В.Путіна виразно поєднує дві стратегії – формування нової “національної гордості великоросів” та активну ринкову трансформацію російської економіки.

Власне в цьому – формуванні сенсів демократичного й громадянського націоналізму, використанні його конструктивно-мобілізаційних функцій у демократичному й економічному реформуванні та нейтралізації тоталітарних виявів націоналізму антидемократичного – полягає мистецтво оптимальної етнополітичної стратегії в Україні. Схоже, держава як головний актор конструювання нових ідентичностей в Україні досі не забезпечила достатніх умов для формування єдиного символічного поля загальногромадянських цінностей, а такі, за словами П.Бурдье, фабрики вироблення смислів, як преса, телебачення, освітні інститути функціонували в цьому плані досить неефективно. В економічній сфері поняття й реалії “національного інтересу”, “національного виробника”, “економічної національної безпеки” лише в останній період, імовірно, саме під впливом зовнішніх чинників (зокрема,

жорсткішої прагматичної політики Росії), залучаються до дискурсу державної політики в Україні.

Загальним місцем політичної соціології вже стало твердження, що процеси демократичної консолідації мають більші шанси на успіх в етнічно гомогенних суспільствах, і навпаки, чим різноманітнішим є населення країни (її демос) в етнічному, культурному, мовному, релігійному аспектах, тим складнішою буде політика досягнення згоди щодо фундаментальних демократичних цінностей і формування полісу, єдиної політичної спільноти держави [12, с. 29]. Як ми вже зазначали, деякі дослідники, спираючись на цю теоретичну передумову, взагалі заперечують можливість формування громадянської нації у таких країнах, як Україна.

Утім, на нашу думку, соціальне розмаїття й етнокультурні відмінності (притаманні для України) не є перепонами для успішного розвитку демократії, а навпаки, можуть створювати сприятливі умови й бути важливим аспектом розвитку громадянського суспільства. Природним підґрунтям такого розвитку можуть стати модернізовані традиції національної толерантності та практики історичного співіснування різних етнокультурних громад на території сучасної України. Оптимальний політичний проект для багатонаціонального та полікультурного українського суспільства може бути зорієнтований на стратегію міжспільнотної або консоціативної (consociational) демократії [28, с.35–36]. Чітка артикуляція етнополітичної стратегії акомодатії етнокультурних відмінностей у перспективі формування української демократичної нації на рівні державної етнополітики сприятиме процесу демократичних перетворень, залучаючи до них етнорегіональні громади України.

Натомість надмірне адміністративно централізоване регулювання процесів етнічних відносин в Україні, безвідповідальна політична маніпуляція цими процесами з боку політичного істеблішменту (особливо в періоди виборчих кампаній) і технологізація етнополітичного менеджменту відтворюють латентний розкол суспільства за етнічно-регіональними та мовними ознаками, а отже, ускладнюють процеси демократичної консолідації українського соціуму. Зрештою, демократичні політико-економічні реформи, які намагався здійснити уряд В.Ющенка, краще сприймали мешканці західних регіонів країни (які, за соціологічними опитуваннями, традиційно більше тяжіють до демократичних цінностей і “європейського вибору”). А сама політика загальноукраїнських інтересів в інтерпретаціях опонентів колишнього прем’єра та підконтрольних їм ЗМІ часто репрезентувалася як етнократичний політичний проект розбудови української держави. На жаль, деякі не-

виважені кроки у бік етнократичної стратегії формування нації, нехтування реформаторами сфери загальногромадянської комунікації, недооцінювання важливості PR-активності з висвітлення діяльності уряду з огляду на етнорегіональні особливості країни під час роботи уряду та в період виборчої кампанії 2002 року створювали сприятливий ґрунт для таких політичних спекуляцій. Отже, зважаючи на наявні регіонально-етнічні розбіжності в Україні, маємо проблему досягнення національної згоди щодо реформ [21, с.299] – проблему, яка гостро постала перед молодого державою від часу її утворення.

Демократична консолідація має як передумови національний консенсус і формування єдиного поля громадянської ідентичності української етнічної більшості й представників національних меншин України, насамперед росіян. Подальша успішна етнополітика можлива на засадах розвитку громадянського суспільства в країні, а отже, перенесення центру ваги від держави як головного актора в цій сфері до місцевої представницької влади та представництв національних громад як повноцінних суб'єктів формування такої політики. Адже коли нація є “уявленою спільнотою”, хто ж тоді є виконавцем цього “дійства” і хто із суб'єктів суспільно-політичного процесу має право й реальні можливості не лише уявляти сучасну демократичну націю, а й формувати її? Ці проблеми слід розв'язувати в українському контексті.

Література

1. *Habermas J.* Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe // *Theorizing Citizenship* / Ed. by R.Beiner. – Albany, 1995. – P.252–264.
2. *Beiner R.* Introduction. Why Citizenship Constitutes a Theoretical Problem in the Last Decade of the Twentieth Century // *Theorizing Citizenship* / Ed. by R.Beiner. – Albany, 1995. – P.1–14.
3. *Kohn H.* The Idea of Nationalism. – New York, 1946.
4. *Kolstø P.* Political Construction State. Nation-building in Russia and Post-Soviet States. – London, 2000.
5. *Сміт Е.Д.* Національна ідентичність. – К., 1994.
6. *Brubaker R.* Civic and Ethnic Nations in France and Germany // *Ethnicity* / Ed. by J.Hutchinson, A.Smith. – Oxford, 1996. – P.168–173.
7. *Fulbrook M.* Germany for Germans? Citizenship and Nationality in a Divided Nation // *Citizenship, Nationality and Migration in Europe* / Ed. by D.Cesarani, M.Fulbrook. – London; New York, 1996. – P. 88–105.

8. *Brubaker R.* Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe. – Cambridge, 1996.
9. *Bryant C.G.A.* Civil Nation, Civil Society, Civil Religion // Civil Society. Theory, History, Comparison / Ed. by J.A.Hall. – Cambridge, 1995. – P. 136–157.
10. *Calhoun C.* Nationalism. – Buckingham, 1997.
11. *Рябчук М.* Дилеми українського Фауста: громадянське суспільство і розбудова держави. – К., 2000.
12. *Linz J.J., Stepan A.* Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe. – Baltimore; London, 1996.
13. *Обушиний М.* Етнос і нація: проблеми ідентичності. – К., 1998.
14. *Schöpflin G.* Nation, Identity, Power. The New Politics of Europe. – London, 2000.
15. *Gellner E.* Nations and Nationalism. – Oxford, 1983.
16. *Guibernau M.* Nationalisms. The Nation-State and Nationalism in the Twentieth Century. – Cambridge, 1996.
17. *Schnapper D.* Beyond the Opposition: Civic Nation versus Ethnic Nation // Rethinking Nationalism / Ed. by J.Couture et al. – Calgary, 1998. – P.219–234.
18. *Савоскул С.* Этнические аспекты постсоветской гражданской идентичности // Общественные науки и современность. – 1999. – № 5. – С.91–104.
19. *Головаха Е.* Чужие // Київській телеграф. – 2001. – 2–8 июля.
20. *Степаненко В.* Етнос-демос-поліс: етнополітичні проблеми соціальної трансформації в Україні // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2002. – №2. – С.102–121.
21. *Шпорлюк Р.* Імперія та нації. – К., 2000.
22. *Wallace C.* Xenophobia in Post-communist Europe. – Glasgow, 1999.
23. *Weber E.* Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870–1914. – Stanford, 1976.
24. *Vos L.* Nationalism, Democracy, and the Belgian State // Europe's New Nationalism. States and Minorities in Conflict / Ed. by R.Caplan, J.Feffer. – New York; Oxford, 1996. – P.85–100.
25. *Casanova J.* Ethno-linguistic and Religious Pluralism and Democratic Construction in Ukraine // Post-Soviet Political Order. Conflict and State Building / Ed. by B.R.Rubin, J.Snyder. – London; New York, 1998. – P.81–103.
26. *Задорожнюк Э., Фурман Д.* Украинские регионы и украинская политика // Украина и Россия: общества и государства. – М., 1997. – С.88–129.
27. *Кумlicka W.* Minority Nationalism within Liberal Democracies // The Rights of Nations. Nations and Nationalism in a Changing World / Ed. by D.M.Clarke, C.Jones. – New York, 1999. – P. 100–126.
28. *Лейпхарт А.* Демократия в многосоставных обществах. Сравнительное исследование. – М., 1997.

Розділ VI

СИСТЕМА ПАБЛИК РІЛЕЙШНЗ ЯК ЧИННИК СТАНОВЛЕННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Потреба комунікативної влади в громадянському суспільстві

Дослідження суспільних трансформаційних процесів потребує аналізу різноманітних чинників становлення громадянського суспільства, одним із яких є інституціоналізація цивілізованої двосторонньої інформаційно-комунікаційної системи “паблік рілейшнз” (PR) – органічної частини соціального управління, що пов’язана із налагодженням і зміцненням нових форм зв’язків між різними суб’єктами публічного життя суспільства й цільовими групами громадськості.

Паблік рілейшнз виступають не лише ферментом демократії, що прискорює прозорість процесів державно-політичного та господарсько-економічного життя, а й важливим інструментом досягнення консенсусу в суспільстві. Прискорюючи кристалізацію відкритого (публічного) характеру діяльності соціальних інститутів, система паблік рілейшнз розкриває перед суб’єктами громадянського суспільства нові можливості активно впливати на формування політики державних, громадсько-політичних, підприємницьких та інших структур суспільства.

Досвід розвитку стабільних західних демократій засвідчує, що впродовж останніх десятиліть XX століття помітно прискорився процес істотної зміни принципів комунікаційної політики держави, її законодавчих і виконавчих органів. Комунікаційні зусилля невпинно змінюють свої пріоритети й орієнтації, перетворюються з комунікацій, зорієнтованих на відправника (тобто на забезпечення інтересів державних структур і бюрократичного апарату), на комунікації, зорієнтовані на двостороннє спілкування з громадянами, політичними та іншими недержавними громадськими формуваннями. Цей перехід супроводжувався адміністративними і соціальними змінами в суспільстві, змінивши місце і роль державних органів, що вплинуло на зміст і форми їхніх комунікацій із громадськістю.

Важливу роль у прискоренні цих трансформаційних процесів відіграли новітні інформаційні технології. Завдяки їхньому розвитку й активному використанню громадськість дістала змогу отримувати значно більше інформації від державних органів, доступ до неї став оперативнішим. Зрештою, колишня орієнтація на відправника змінилася не просто на двобічне спілкування із громадськістю, вона перетворилася на розв'язання нагальних суспільних проблем, що потребують обопільної згоди влади й суспільства.

На разі органи державної влади дедалі активніше вдаються до стратегій вироблення рішень у тісній взаємодії із різними групами громадськості, зокрема й підприємницькими структурами. Ухвалення законів та інших нормативних актів дедалі більше спираються на вивчення громадської думки та інтересів різних соціальних груп населення. Отже, комунікаційні можливості владних органів не просто використовують з метою поінформування, а вони стають елементом інтеграції суспільства й досягнення соціального консенсусу. Своєю чергою інтеграційна роль комунікаційних інструментів зумовлює зміни в культурі й структурі суспільного організму, тож можна сподіватися, що ці зміни триватимуть і на початку XXI століття, адже для цього є вагомі об'єктивні потреби.

Сучасне демократичне суспільство, як відомо, характеризується культурним плюралізмом, здоровим індивідуалізмом, наявністю широкого спектра груп особливого інтересу і соціальних структур, що постійно змінюються. За цих умов, окрім необхідності зважати на "ситуацію постмодерності", зростає потреба в поглибленні солідарності, порозуміння і толерантності в суспільстві, наведенні мостів між фундаментальними цінностями демократії, насамперед між свободою та рівністю, правами й обов'язками суб'єктів суспільно-політичної системи. Крім того, після краху радянської імперії й утворення однополярного світу розпочався пошук нових засад для вироблення правил і норм співіснування сучасного світового співтовариства.

Але попри нові глобалізаційні процеси й уніфікацію стилю життя інформаційного суспільства, сучасне демократичне суспільство – багатовимірніша реальність, із особливою потребою в державному управлінні якісно нового типу. Жорсткий адміністративний контроль сьогодні мало кого влаштовує, зокрема й у суспільствах перехідного типу, до яких належить Україна. Зростає потреба в державній політиці, ґрунтованій на органічному поєднанні влади й суспільства, індивідуалізму й колективізму. Нині як ніколи конче потрібна влада, яка поглиблюватиме демократичні правила і норми соціального співжиття, сприя-

тиме розвитку різноманітних сфер життєдіяльності, але передусім така, що забезпечуватиме умови для постійного соціального діалогу та участі громадськості в управлінні справами суспільства.

Розв'язання таких завдань передбачає перехід від традиційної політики інформування громадськості до політики двосторонньої комунікації між владними структурами й суспільством. Однак, цілком очевидна політична необхідність і практична доцільність такого переходу наражається на низку проблем. На відміну від комунікацій, характерних для підприємницьких організацій, що діють за умов ринкової конкуренції й активно вдаються до реклами та просування своїх товарів і послуг на ринок, ситуація стосовно комунікацій органів влади значно складніша. Тут зовсім іншими є умови й мотиви комунікаційних зусиль, які багато в чому залежать від розташування політичних сил, динаміки політичної боротьби, що постійно впливає на зміну пріоритетів і статус державних органів у суспільстві. Усе це нерідко дається в знаки на популярності владних структур та рівні довіри до них з боку суспільства, тобто на їхній легітимності.

В ідеалі комунікаційні зусилля органів влади мають сприяти розвитку демократичного соціального управління. Проте на практиці, залежно від фази політичного процесу, комунікації законодавчих і виконавчих органів влади, як правило, фокусуються навколо конкретних подій і програм, з приводу яких вони вдаються до поінформування, переконання й умовляння громадськості, а також залучення її до консультативної роботи або участі в управлінні державою. За цих обставин відкритість і доступність до інформації органів державної влади стає головною передумовою успішного перебігу політичного процесу.

Розуміння й реалізація цього принципу посттоталітарному суспільству даються нелегко. Пам'ятаючи прикрий досвід комуністичної пропаганди й агітації часів соціалізму, нові державні органи і політичні організації незалежної України здебільшого дійшли розуміння, що, ступивши на шлях розвитку демократії й політичного плюралізму, зміст політики держави та її органів слід якомога ширше доводити до відома громадськості. І певні кроки в цьому напрямі почали здійснюватися одразу після проголошення незалежності державними каналами засобів масової інформації. Пригадаймо, принаймні, прямі трансляції із зали засідань Верховної Ради України, висвітлення у ЗМІ бурхливих подій політичного життя першої половини 1990-х років тощо.

Але, на відміну від прямого поінформування щодо діяльності законодавчого органу, подій мітингової демократії, виконавчі органи дер-

жавної влади (зокрема Адміністрація Президента, Уряд України, інші державні органи та відомства) й далі дотримувалися старої тактики: спочатку забезпечували журналістів дозованою інформацією, а ті, своєю чергою, інформували широку громадськість. Отже, прямий зв'язок урядових органів із громадськістю, а звідси – й безпосередній вплив на них залишався мінімальним. Функцію інформування переважно покладали на працівників державних ЗМІ. Наголосимо принагідно, що й сьогодні значна частина урядової інформації України поширюється таким чином. Утім, головна відмінність у діяльності ЗМІ у першій половині 1990-х років від радянської доби полягала в тому, що ЗМІ поступово перетворювалися не просто на реальний інформаційний канал, а й відігравали (особливо незалежна преса, що тоді почала розвиватися) самостійну роль у пошуку й переданні важливої для суспільства інформації.

Істотну роль у розвитку цього процесу відіграло ухвалення у жовтні 1992 року нового Закону України “Про інформацію”, згідно з яким “право на інформацію забезпечується: обов’язком органів державної влади, а також органів місцевого і регіонального самоврядування інформувати про свою діяльність та прийняті рішення; створенням у державних органах спеціальних інформаційних служб або систем, що забезпечували б у встановленому порядку доступ до інформації...” [1].

Набуття чинності Законом “Про інформацію” для України виявилось початком того, що можна назвати етапом “надання інформації для громадськості”. Проте цей Закон чітко не визначав офіційного суб’єкта (спеціального структурного підрозділу або уповноваженої особи), що мав надавати офіційну інформацію. Не передбачалася також можливість давати пояснення стосовно інформації, вживати заходів із забезпечення правильної інтерпретації політики. Головною метою комунікацій цього періоду як і раніше залишалося інформування. Спершу цей обов’язок було покладено на створювані спеціальні, але чітко не визначені “інформаційні служби, системи, мережі”, структура, права й обов’язки яких не дістали належної класифікації. Згодом, відповідно до Закону України “Про порядок висвітлення діяльності органів державної влади та органів місцевого самоврядування в Україні засобами масової інформації”, ухваленого Верховною Радою України у 1997 році, зміст “інформаційної служби” було дещо конкретизовано. Відтоді інформаційною службою слід вважати “інформаційні управління, інформаційно-аналітичні підрозділи, прес-служби, прес-центри, управління і центри громадських зв’язків, прес-бюро, прес-секретарів та прес-аташе з відповідним апаратом” [2].

Одна з найважливіших особливостей такої форми організації інформаційної політики полягала в тому, що Законом “Про інформацію” інформація обмежувалася “офіційною документованою інформацією, яка створюється в процесі поточної діяльності законодавчої, виконавчої та судової влади, органів місцевого і регіонального самоврядування” [1, с.21]. Цей Закон містив ще жорсткіше положення про те, що “основним джерелом цієї інформації є: законодавчі акти України, акти Президента України, підзаконні нормативні акти, ненормативні акти державних органів, акти органів місцевого і регіонального самоврядування” [1, с.21]. Загалом таке інформування мало на меті надання інформації наприкінці певною мірою завершеного управлінського процесу (скажімо, після ухвалення конкретною нормативного рішення), а сама інформація становила вже готовий “політичний продукт” у вигляді тексту того самого рішення.

Це означало, що орган влади сам визначав зміст дискусії у суспільстві з питань соціального управління, результат якої був визначений владою наперед. Спираючись на власні уявлення та ідеї, владний орган прагнув взяти гору над громадськістю й не дуже поспішати переконувати її в тому, що всі ухвалені рішення є правильними. Отже, комунікація із громадськістю фактично залишалася однобічною, оскільки у виробленні рішень та обговоренні їх громадськість не брала участі, її думку не враховано (і, ясна річ, не вивчено належним чином).

Яскравим свідченням цього було звужене розуміння сутності самої сфери масової комунікації. У своїй офіційній лексиці владні органи, повторюючи поширену ще за радянських часів термінологію, й далі (часто-густо це роблять дотепер) називали засоби масової комунікації (ЗМК) засобами масової інформації (ЗМІ). І це була не просто лексична некоректність, а радше красномовне відображення рівня посткомуністичної суспільної свідомості й насамперед – рівня свідомості правлячих кіл, які розглядали маси лише як пасивний об’єкт інформування, або нав’язування офіційної точки зору. Тобто масовий комунікаційний процес, систему зв’язків державних органів із громадськістю вважали процесом суто “інформування населення” з однобічною спрямованістю: від правлячих кіл – до широкої громадськості, без належного зворотного зв’язку, конструктивної співпраці із громадськістю як справжнім партнером.

Такий підхід до масової комунікації та її засобів не лише віддзеркалював стан справ у суспільстві, а й великою мірою несприятливо впливав на соціально-політичне і культурне середовище українського

суспільства. Тим паче, що державні органи, владна еліта України часто-густо розглядали ЗМК не тільки як галузь індустрії, де “обертаються” величезні гроші, за які точиться боротьба потужних угруповань, не як “четверту владу” (і це головне), а як інструмент, могутній канал впливу на масову свідомість і знаряддя для перемоги на виборах.

Дещо інші акценти в інформаційній політиці органів державної влади почали з’являтися після ухвалення Конституції України 1996 року та низки законів, що регулюють інформаційну і рекламну діяльність, порядок використання інформації та ЗМІ. Відтоді інформаційно-комунікаційну сферу почали розглядати як інструмент вироблення політики.

Домігшись (після періоду різкого розладу економіки та гіперінфляції першої половини 1990-х років) певної соціально-економічної стабілізації в суспільстві, вищі органи державної влади вдалися до пошуків засобів та інструментів впливу на думки і вчинки різних груп громадськості щодо певних соціальних проблем. (Найяскравішими прикладами в цей час можна вважати спроби держави розпочати ліквідацію заборгованості з виплати заробітної плати і пенсій, боротьбу з організованою злочинністю та безробіттям і розв’язання інших нагальних соціальних проблем.) Передбачалося, що комунікації мають стати зручним інструментом здійснення цього впливу. І цей інструмент справді виявився чимось важливішим, ніж звичайна інформація.

Зокрема, у цей період органи влади активізували здійснення комунікації із громадськістю іншими засобами, наприклад через систему реформування освіти (особливо змісту гуманітарної освіти), зв’язки з громадськістю, рекламу і маркетинг. В органах державної влади, місцевого самоврядування, міністерствах і відомствах у цей час почали створювати прес-служби, прес-центри, а також управління і центри громадських зв’язків, які комплектувалися спеціалістами із досвідом комунікаційної роботи (здебільшого з числа журналістів).

Передбачалося, що спеціалісти управлінь і центрів громадських зв’язків поступово залучатимуться до супроводу політичного процесу з метою формування за допомогою різноманітних комунікаційних інструментів і технологій певного політичного продукту у вигляді позитивного публіситі для суб’єктів державного й політичного життя. Планувалося, що кожен політично-управлінський цикл складатиметься з кількох етапів: усвідомлення і визначення проблеми, формулювання стратегії її розв’язання, реалізації політики, оцінювання її ефективності. Внесок фахівців з питань комунікацій у кожен із цих етапів мав ставати дедалі помітнішим і сприяти тому, щоб державне управління,

політичний курс і комунікації здійснювалися спільно, тобто комунікації із громадськістю безпосередньо залучалися до процесу політичного управління. При цьому потрібно було брати до уваги й іншу важливу обставину – ефект від комунікацій, і передусім очікуваний з боку органів державного управління й політиків, мав бути очевидним і суттєвим, особливо коли йшлося про вплив на думку і поведінку людей.

Досвід доводив, що використання комунікацій як засобу впливу на свідомість і поведінку цільових груп громадськості має шанс на успіх у разі, якщо наявний зворотний зв'язок, якщо результат цього впливу відстежується за допомогою матеріально підтримуваних державою соціологічних досліджень. Проте дослідження громадської думки, що фінансувалися державою, проводили далеко не завжди, до того ж зазвичай обмежувалися зондажем окремих соціальних сфер, переважно пов'язаних із питаннями екології (наслідки Чорнобильської катастрофи), охорони здоров'я (проблеми СНІДу), рівня життя тощо. Що ж до моніторингових досліджень Інституту соціології НАН України, єдиного дослідницького центру цього профілю, який фінансувала держава, вони головним чином спрямовувалися на з'ясування загальних тенденцій розвитку українського суспільства та його окремих сфер, тому не завжди вможлилювали оперативне оцінювання ефективності комунікаційних зусиль органів державної влади на конкретних етапах політичних циклів. Створювані в цей час незалежні соціологічні центри, як правило, недостатньою мірою використовувалися офіційними державними органами з метою моніторингу громадської думки під час проведення певних політичних заходів.

Важливою ознакою цього періоду можна вважати втрату державою безмежної монополії не лише над політичною сферою, а й над засобами масової інформації. Формування і розвиток широкого спектра політичних партій, політичної опозиції, незалежних ЗМІ надавали громадськості можливість самостійно або на підставі інформації з альтернативних джерел (недержавних аналітичних центрів, незалежних ЗМІ, партійної преси) оцінювати процес політики державних органів, зміст політичних пропозицій і рішень. До того ж, у цей період поглибилася думка стосовно того, що чим ширшою є участь мас у формуванні політики, тим вищим є схвалення її результатів із боку громадськості. Тому перед чиновниками комунікаційної сфери, особливо в центральних органах державної влади, постало чергове завдання – організувати комунікації з громадськістю та управляти ними. Причому управляти треба було не лише “власними” (державними) комуні-

каціями, а й комунікаціями інших учасників політичного процесу (так званими “темниками”), що нерідко спричинювало негативну реакцію з боку опозиції й незалежних ЗМІ.

Особливістю розглядуваного періоду можна вважати й увиразнене розмежування політичних сил у країні, консолідацію опозиції до влади, що істотно вплинуло на стратегію і тактику національних і місцевих виборчих кампаній. За цих умов органи державної влади і місцевого самоврядування та їхні керівники усвідомили необхідність взаємодії із певними політичними партіями, громадськими організаціями й іншими зацікавленими групами з метою формування провладних (пропрезидентських) коаліцій і виборчих блоків. Проте консультації й не завжди професійне ведення діалогу з політичними й громадськими формуваннями і групами не забезпечували владним органам бажаного рівня підтримки, оскільки коаліційний рух, мобілізація політичної підтримки влади переважно диктувалися вищими посадовцями держави, а тому сторони взаємодії та їхній внесок у коаліцію виявилися дуже несумірними.

Щоб подолати нерівність внеску, а разом незадоволеність аутсайдерів коаліції малою перспективністю взяти участь у розподілі високих державних посад у разі спільної перемоги, ставало очевидним, що саме політичні комунікації, переговорний процес мають стати головним чинником, що визначатиме успіх політики загалом. Досвід переконує, що успіх процесу взаємодії нерівних партнерів багато в чому зумовлений мистецтвом комунікаційної підтримки власне політичного процесу методами, технікою і засобами передання інформації й налагодження зворотного зв'язку.

Досвід водночас засвідчує, що справжня участь у політичній коаліції має більше шансів на успіх тоді, коли соціальні проблеми і політичні пропозиції стають значущими для конкретної групи людей, повсякденного життя територіальної громади або робочого середовища. Це означає, що комунікація, взаємодія з громадськістю, її формуваннями й групами швидше досягається на місцевому рівні управління.

Місцеві органи влади, особливо органи місцевого самоврядування часто мають куди більше можливостей для трансформації ідей і пропозицій у конкретні справи, оскільки масштаби їхньої діяльності відносно невеликі. Тому місцеві органи влади мають брати до уваги одне важливе питання – коли саме участь громадськості та взаємодія з нею бажані й можливі й як вони мають оформлятися? Місцева влада має бути готовою і здатною перетворювати ідеї та співпрацю із групами громадськості на нову політику, наближати їх до потреб пересічної людини.

Справді, двостороння комунікація і співпраця в деяких сферах державної політики часто стикається із труднощами через недооцінювання колективно виробленої соціальної політики на місцевому рівні. Адже навіть коли індивіди або місцева громада внаслідок певних причин загалом не схвалюють загальний напрям політики панівного угруповання, можуть змінити до неї своє ставлення за умов правильно обраного курсу на місцевому рівні, що сприятливо позначається на особистому житті людей (наприклад, зменшення місцевих податків, суворіші дії стосовно охорони довкілля чи боротьба проти насильства й злочинності).

Потреба розвитку різного рівня двосторонніх комунікаційних процесів висуває перед органами державної влади та управління нові за змістом завдання. Сьогодні вже не викликає сумніву той факт, що інформаційно-комунікаційні технології відіграють надзвичайно важливу роль у суспільстві. Проте, незважаючи на це, новітні технології поширення інформації й налагодження зворотного зв'язку, якими володіє держава, використовуються недостатньо. Подолання такого становища, підвищення доступу до інформації урядових органів, орієнтація в їхній діяльності на цільові аудиторії стають однією з передумов перетворення влади на доступну, а точніше, “комунікативну владу”.

Поняття “доступної” влади найчастіше пов'язують із питаннями забезпечення відкритості й прозорості в діяльності органів державної влади, тобто інтерпретують з позицій джерела або власника інформації. Звідси традиційна думка: якщо інформація стає доступною за допомогою використання новітніх комунікаційних технологій, то влада, державні органи дали раду своїй діяльності. Саме з таких позицій були сформульовані, зокрема, положення Указу Президента України “Про додаткові заходи щодо забезпечення відкритості у діяльності органів державної влади”, підписаного 1 серпня 2002 року [3].

В інтерв'ю газеті “День” 2 серпня 2002 року Президент України Л.Кучма так пояснював сутність новизни цього указу: “Важливою особливістю... указу є така його властивість як “технологічність”... В указі пропонується ввести до майбутнього закону про вільний доступ до відкритої інформації таку вимогу: кожен орган влади, будь-яке відомство мають постійно оновлювати загальнодоступну базу наявної у них відкритої інформації. Це означає, насамперед, що кожна людина може без проблем дізнатися, якою саме відкритою інформацією володіє це відомство і, відповідно, обрати для себе те, що її цікавить. Але тут є й інший бік. Влада має не лише відповідати на запити громадян. Вона має робити більше: сама формувати попит на інформацію. Багато хто

тільки з такої бази побачать і дізнаються, що існує конкретна інформація. Раніше людина нею не цікавилася, просто тому, що не знала про її існування. І для цього потрібні бази даних. Указ вимагає передбачити в майбутньому законодавстві створення спеціальної системи допомоги громадянам в організації... запитів [на інформацію]. Самого лише права громадян на інформацію замало. Більшість, на жаль, не зуміє скористатися цим правом, або скористається їм недостатньо ефективно. Для них і потрібна служба допомоги” [4].

В указі міститься вимога щодо регулярної звітності уряду перед громадянами, включно із поясненнями дій уряду та його позиції стосовно важливих для громадськості рішень і подій. Ідеться також про вимогу обов'язкової взаємодії органів влади із громадянами через Інтернет, про оперативне розміщення на веб-сторінках усіх проектів нормативних актів, із негайним поінформуванням зацікавлених громадян через ЗМІ про те, що конкретний проект уже відкритий для обговорення.

Однак такого гатунку уявлення про доступність органів державної влади не виходить за межі традиційних і остаточно не розв'язує проблеми ефективних комунікацій із громадськістю. Для радикального розв'язання проблеми “доступності” держава має перетворитися з “такої, що інформує” на “державу, яка слухає”, стати відкритою для запитань, побажань, ідей, пропозицій і скарг від приватних осіб і груп громадськості.

Розвиток сучасних комунікаційних технологій дає змогу перемістити акцент на персональне спілкування громадян із державними органами, здійснювати контакт із відповідальними державними чиновниками безпосередньо, а не через засоби масової інформації. Приміром, на додаток до організації так званих “гарячих ліній”, особисте двостороннє спілкування вищих державних чиновників із громадянами може розширитися й стати ефективнішим завдяки створенню спеціальних центрів опрацювання звернень громадськості. Більш доступними державні органи може зробити розвиток Інтернет. Число користувачів мережі Інтернет, що постійно зростає, в принципі дає громадянам змогу одержувати первинну інформацію у будь-який зручний час. У перспективі можна організувати канали для додаткових питань, пропозицій або прийому скарг через електронну пошту, для чого доцільно створити спеціальні державні служби безпосереднього спілкування через Інтернет. У цій сфері низка країн, зокрема Канада і Сполучені Штати, уже накопичили неабиякий досвід, яким може скористатися й Україна, де останніми роками активно розвиваються сучасні комунікаційні технології. Усе це відкриває для України сприйт-

ливій перспективі трансформації від доступної до справді “комунікативної держави”.

Із запровадженням інтерактивного політичного процесу комунікації перетворюються на складову політичного процесу. Проте марно сподіватися, що без розвитку повноцінного соціального інституту зв’язків із громадськістю (паблік рілейшнз) окремі консультанти з питань комунікацій (із числа колишніх журналістів) зможуть здійснювати процес інтеграції. Для цього всі учасники комунікації – громадяни, політики і керівники держави – мають вчитися розмовляти однією мовою й опанувати один алгоритм публічної діяльності. Діставши відповідні комунікативні навички, державні органи та їхній апарат можуть стати комунікабельнішими. У цьому процесі державні служби зв’язків із громадськістю мають відіграти активну роль, перетворитися на своєрідних “редакторів процесу комунікацій”.

Оптимізація моделей комунікації влади з громадськістю

Як соціальний інститут громадянського суспільства паблік рілейшнз є особливою формою соціальної організації, способом кристалізації й закріплення специфічних різновидів діяльності, пов’язаних із виконанням суспільно необхідного завдання – оптимізації взаємодії соціальних суб’єктів (індивідів, спільнот, організацій, соціальних інститутів) із їхньою зовнішньою та внутрішньою громадськістю. Головна мета цього інституту – обслуговування суспільної потреби, пов’язаної із забезпеченням ефективного публічного дискурсу для всієї багатоманітності соціальних суб’єктів, що бажають збільшити свій пабліцитний капітал легальними, конвенційними та легітимними засобами. Як особливий різновид соціальної діяльності PR зумовлює появу сукупності соціальних практик, пов’язаних із виробництвом і функціонуванням ефективних систем публічних комунікацій. В ядрі цієї сфери за певного рівня розвитку демократії PR формується як соціальний інститут, що забезпечує нормативно сталу й статусно закріплену реалізацію суспільно необхідної мети на рівні соціуму та його окремих сегментів.

За визначенням, паблік рілейшнз – це управлінська комунікаційна діяльність, спрямована на формування ефективної системи інформаційних потоків (публічних дискурсів) соціального суб’єкта, що забезпечують оптимізацію його взаємодії з громадськістю, від якої залежить успішна життєдіяльність цього суб’єкта.

Отже, паблік рілейшнз як соціальний інститут має такі сутнісні характеристики.

1. Мета *паблік рілейшнз* полягає у формуванні системи публічних дискурсів для соціального суб'єкта, що забезпечують оптимізацію його взаємодії із значущими для нього групами громадськості. Такими групами громадськості виступають цільові соціальні групи, інтереси та цінності яких пов'язані із соціально-політичною, ринковою та іншою діяльністю, що має публічний характер.

2. У зв'язку з цим *предметом паблік рілейшнз* є управління особливою цінністю, притаманною соціальному суб'єктові, яку можна назвати публіцитним капіталом. Таким капіталом тією або тією мірою володіє будь-який ринковий (ринково-політичний) суб'єкт, що функціонує у просторі публічних комунікацій. Цей різновид капіталу не зводиться до матеріальних цінностей (виробничих, людських, фінансових тощо), але значною мірою є похідним від них і таким, що впливає на їхню сталість або зростання, оскільки має споживчу вартість. Суб'єкт власності на позитивний публіцитний капітал за рахунок його ринкового використання здатен зміцнити свою конкурентоспроможність та економічну (політичну) владу. Безпосереднє управління публіцитним капіталом виконує "PR-суб'єкт" (технологічні суб'єкти PR). Він виробляє для соціального інституту (організації, установи, держави) ефективний публічний дискурс і здійснює оптимізацію інформаційно-комунікаційних взаємодій з його цільовими групами громадськості.

3. Подібно до будь-якого соціального інституту, паблік рілейшнз має власну *систему суб'єктів*. Серед них можна виокремити *базисні суб'єкти* (ті, "кому робиться PR"), зокрема: предметні базисні суб'єкти (організації, особи), функціонально-стратегічні базисні суб'єкти (ті, хто замовляє і фінансує PR для когось). Ті, "хто робить PR", належать до так званих *технологічних суб'єктів*, серед яких перебувають неінституціональні технологічні суб'єкти (окремі PR-мени, не юридичні особи), квазіінституціональні технологічні суб'єкти (PR-відділи організацій, які не є самостійними юридичними особами) та інституціональні технологічні суб'єкти (PR-агенції, юридичні особи, що працюють на ринку PR). Конструктивну роль у функціонуванні інституту PR відіграють *суб'єкти регламентації PR-діяльності* (державні та інші органи, що виробляють закони, норми і правила), суб'єкти самоврядування і *саморегулювання* цієї діяльності (професійні асоціації PR), суб'єкти *освіти та підготовки кадрів* для неї, а також суб'єкти, що здійснюють *наукові дослідження* сфери зв'язків із громадськістю.

4. *Субстанція*, з якою має справу інститут паблік рілейшнз, – це *публічна комунікація*, тобто особливий різновид комунікацій, спрямо-

ваних на передання суспільно значущої інформації із одночасним наданням їй публічного статусу. Такий статус пов'язаний, з одного боку, з відкритістю інформації між організацією та її громадськістю, а з іншого – з орієнтацією інформаційно-комунікаційних потоків на суспільний інтерес та загальне благо.

5. Як соціальний інститут публік рілейшнз має справу з діяльністю *особливого характеру та змісту*, що зумовлено такими параметрами:

а) PR – це управлінська діяльність (функція стратегічного менеджменту), пов'язана із простором публічних комунікацій організації з суб'єктами соціального середовища, що впливають на її публіцитний капітал; б) це соціально-практична діяльність, спрямована на перетворення соціальної реальності, формування нових і зміну наявних соціальних практик; в) це ринкова діяльність, пов'язана із ринком публічної інформації та публіцитних капіталів; г) це діяльність, якій притаманні наука й мистецтво налагодження зв'язків із громадськістю, прийняття щодо цього аналітично забезпечених стратегічних рішень і техніка реалізації комунікативних тактик.

6. *Засобами PR* є сукупність соціальних та комунікаційних технологій, що зумовлюють форму і зміст публічної діяльності суб'єктів.

7. *Результат* (або продукт) діяльності інституту публік рілейшнз, зазвичай корелює із метою й предметом PR. Таким результатом стає комплексне утворення, де перетинаються різнопорядкові феномени, а саме: оптимальне комунікативне середовище базисного суб'єкта PR; ефективні для нього публічний дискурс і публіциті; позитивна громадська думка про його соціальну позицію й діяльність; збільшення публіцитного капіталу й піднесення репутації суб'єкта.

Одним із найважливіших атрибутів соціального інституту публік рілейшнз є розвинена нормативна система, що формує його межі, порядок функціонування та визначає характер дії суб'єктів PR-діяльності. В Україні підґрунтям цієї системи виступають норми Конституції, законодавчі акти, що регламентують діяльність ЗМІ, поширення реклами, проведення виборчих кампаній тощо.

Логіка становлення цивілізованої системи комунікацій, зв'язків органів влади з громадськістю, як засвідчує історична практика, стає можливим лише за умов формування демократичних засад суспільства. Її виникнення зумовлене розвитком ринкової економіки, відповідних політичних інститутів, зростанням соціальної відповідальності бізнесу, коли успіх на ринку стає дедалі залежнішим від репутації суб'єкта підприємницької (або політичної) діяльності. Висока значущість ре-

путації суб'єкта публічної діяльності за умов конкурентного середовища прискорила розвиток системи PR, особливо мірою складання ринку обов'язкових для всіх “правил гри”, а розвиток засобів масової комунікації уможливив доведення до відома громадськості кожен випадок порушення їх. У політичному плані цей процес супроводжувався розвитком плюралізму, формуванням інститутів громадянського суспільства, що створили нову ситуацію у взаємовідносинах громадян із владою.

Логіка становлення і розвитку системи PR доводить, що вона поєднана зі зміцненням демократичних засад у суспільстві. Об'єктивна необхідність у розвитку професіонального інституту PR, історична потреба в новій атмосфері взаємин між людьми, між державою й громадянами, організацією й громадськістю, а звідси – потреба пошуку нових моделей зв'язків влади із громадськістю виникають там, де особа починає користуватися всією гамою громадянських прав і свобод, де людина сприймається як індивідуальність, на поведінку якої можна вплинути лише шляхом заохочення, переконання, особистого зацікавлення, а не наказу, підкорення чи маніпулювання.

Становлення соціального інституту PR пов'язане із пошуком (селекцією) оптимальних моделей громадських зв'язків. Аналіз можливих моделей зв'язків органів влади з громадськістю, суспільством потребує відповідних методологічних підходів. Найефективнішою тут є методологія, запропонована Джеймсом Грюнігом – відомим американським дослідником і теоретиком сфери публік релейшнз [5].

Її сутність полягає у визначенні й обґрунтуванні особливостей моделей зв'язків із громадськістю з урахуванням міри використання на практиці принципу двосторонньої комунікації між суб'єктом і об'єктом PR. Такий підхід дає змогу: по-перше, з'ясувати реальний стан і потреби розвитку цивілізованих PR на стадії їх зародження в Україні; по-друге, виокремити сфери, де принципи двосторонніх зв'язків із громадськістю наближаються до повнішої та адекватнішої нормам громадянського суспільства форми; по-третє, порушити питання щодо конкретних кроків з метою здійснення якісних змін у функціях зв'язків державних органів та інших організацій із громадськістю.

Користуючись методологією Дж.Грюніга, в сучасній теорії, як правило, зважають на чотири основні моделі PR-діяльності, де принцип двосторонньої комунікації на практиці набуває певної міри повноти.

Історично перша модель PR-діяльності, розвиток якої припадає на другу половину XIX ст., дістала в науковій літературі різні назви: “пропаганда”, “публіситі” або “маніпуляція”. Сутність цієї моделі така: для

привернення уваги громадськості використовують будь-які засоби та форми, але головним чином задля здійснення тиску на неї й підкорення певним інтересам; громадськість (споживач) розглядають як пасивний реципієнт (своєрідну “жертву” пропагандистського впливу); правдивість і об’єктивність інформації не є обов’язковою умовою; етичні аспекти інформаційно-комунікаційної діяльності ігнорують; головним “провідником” зв’язків із громадськістю є засоби масової інформації. Відносини організації з іншими групами громадськості (окрім читацької аудиторії) мінімальні, зворотний зв’язок із ними не передбачається.

Очевидно, ця модель не є історичним раритетом. Її інтенсивно використовують і за сучасних умов як основну форму й реалізації стратегії, й розв’язання конкретних, актуальних інформаційно-комунікаційних завдань (додатково можуть залучатися й інші моделі) організації. Зокрема, цю модель часто експлуатують у разі потреби сформуванню громадську думку стосовно увиразнених дисфункціональних явищ (наприклад, акцій протесту, непокори, тероризму тощо яким намагаються приписати “шляхетні” мотиви і наміри привернути увагу до гострих соціальних, політичних або етнічних конфліктів).

У сучасній українській громадській думці саме ця “пропагандистсько-маніпулятивна” модель PR-діяльності сприймається як єдина сутнісна характеристика інституту зв’язків із громадськістю взагалі. Причому українська політична практика дає для цього вагомий підстави. Достатньо пригадати так званій “чорний PR” або інші маніпулятивні практики, до яких нерідко вдаються суб’єкти політичного життя (й не лише під час виборчих кампаній). Та попри певні вади, ця модель є кроком уперед порівняно із практикою переслідування інакодумства, політичних репресій та масової ідеологічної обробки народу (промивання мізків), насадження “загальної одностайності” за умов тоталітарних режимів.

Інша модель PR-діяльності дістала назву “інформування”, або різні похідні від цього ключового поняття на кшталт: “інформування громадськості”, “громадська поінформованість”. Дж.Грюніг називає її “журналістською”. Часом зародження цієї моделі вважають початок ХХ століття. Перехід до інформування був свідченням усвідомлення неефективності маніпулятивних форм обробки громадськості за умов жорсткої конкуренції та боротьби організації за виживання.

Головні характеристики цієї моделі: усвідомлення потреби регулярної роботи із засобами масової інформації; поширення інформації є головною метою зв’язків із громадськістю; інформація має бути точною і правдивою, проте винятково позитивною. Негативні факти й події замовчуються.

Подібно до першої моделі, “інформування” належить до односторонніх моделей комунікації: необхідність дослідження громадськості

й зворотного зв'язку в ній теж не передбачаються; PR за такої моделі реалізується як “справа власних журналістів”, що працюють за наймом у державній установі, політичній партії, комерційній організації тощо.

Отже, в цій моделі фіксується потреба правдивого, але головним чином позитивного (тенденційного) поінформування громадськості про діяльність урядових органів, політичних об'єднань або підприємницьких структур заради їхньої підтримки.

Третя модель PR-діяльності – “двостороння асиметрична комунікація”. Її особливість можна схарактеризувати так: широко використовуються дослідницькі методи, але насамперед для визначення того, яка інформація викликає негативну реакцію громадськості, щоб згодом змінити її на свою користь. Інакше кажучи, комунікативна діяльність стає “двобічною”, але результат такого різновиду PR асиметричний, бо від комунікації вииграє насамперед організація, а не громадськість.

У разі реалізації цієї моделі роль зв'язків із громадськістю можна схарактеризувати як “прагматичну”: головне місце посідає вигода (зиск). Проте тут все ще бажаною залишається потреба однакової практичної вигоди від PR-комунікації і для організації, і для громадськості.

Досягати цього можна завдяки четвертій моделі PR-діяльності, що дістала назву “двосторонньої симетричної комунікації”. Для неї характерні такі риси: цілковите усвідомлення суб'єктом PR-діяльності необхідності порозуміння із громадськістю й взаємовпливу зовнішнього соціального середовища та організації; мети PR-діяльності – взаємна користь організації й громадськості (тобто “симетричність”); широке використання практики ведення переговорів, підписання угод, стратегії розв'язання конфліктів, що призводить до модифікації позицій, думок і поведінки як громадськості, так і організації; акценти у функціях PR-фахівців зміщуються від журналістських і рекламних до дослідницьких і консультативних.

Саме на цьому етапі PR-діяльність набуває певної цивілізованої завершеності: очевидно стає необхідність дослідження і планування постійних зв'язків із громадськістю; під час оцінювання ефективності PR-акції зважають не лише на економічні показники, а й на соціальний ефект, “нематеріальні активи”, серед яких головними є позитивний публіцитний капітал і висока репутація організації. Таку модель можна назвати “ідеальною” в тому сенсі, що PR тут стає механізмом взаємодії організації й середовища на засадах партнерства (цільова громадськість, клієнт, споживач, покупець сприймаються як “партнери з бізнесу”).

Така модель зв'язків із громадськістю докорінно змінює функції технологічних суб'єктів PR (тих, хто здійснює PR): вони реально по-

чинають впливати на політику стратегічного менеджменту організації, змінюється їхній статус; відбувається перехід від дискретних, разових PR-акцій і кампаній до перманентного процесу комунікації із громадськістю, до репутаційного менеджменту; змінюються професійні вимоги до PR-фахівця (потрібні не так знання й уміння застосовувати конкретні технології (ремісництво), як риси менеджера-системника); вирішальними стають правові й етичні аспекти діяльності PR-фахівця.

Якщо прикласти ці підходи до історичних моделей PR на сферу зв'язків органів державної влади України з громадськістю, одразу помітимо, що їхні комунікаційні зусилля й надалі багато в чому становлять своєрідний додатковий атрибут колишнього адміністрування, що залишається в межах моделі односторонньої комунікації.

До середини 1990-х років поняття “зв'язки з громадськістю” і “комунікація” в діяльності органів державної влади практично не використовували, хоча “де-факто”, як певна форма комунікації, й існували. “Комунікації”, й передусім інформаційні, з'явилися на сцені немов “під завісу”, коли процес формування політики органом влади вже завершено, коли всі адміністративні рішення ухвалено, розпорядження вироблено й потрібно лише повідомити про них зовнішній світ, широку громадськість. Таке управління комунікаціями становило особливу форму самовираження певного органу державної влади, що “виходив” на громадськість загалом здебільшого за допомогою засобів масової інформації. Цю “модель” можна назвати “ремісничим підходом” до управління комунікаціями, позаяк тут відсутня сфокусована спрямованість на оточення, тобто в цьому разі адресатом є не цільові групи, а громадськість взагалі.

Основний зміст такої моделі полягає у тому, що вже сам факт загального поінформування сприймається як певний результат. Утім, тим щоб вирішити, які саме повідомлення про діяльність державної установи поширювати, до якої міри її діяльність має бути прозорою, як і кому адресувати ці повідомлення, – ніхто особливо не переймався, тобто не було кончої потреби в розробленні спеціальної PR-політики й системи контролю за ефективністю її виконання.

Якщо для реалізації такої моделі й були потрібні конкретні фахівці, то це радше спічрайтери і журналісти, тобто професіонали-ремісники, котрі вміють писати офіційні тексти, газетні й журнальні статті. Тобто в такій ситуації комунікаціям надається роль своєрідного орнаменту, якогось додаткового атрибута адміністративних дій, бо безпосередньо комунікації із громадськістю не є складовою процесу ухвалення рішень. Ясна річ, що й особи, відповідальні за комунікації (прес-

секретарі), не можуть посідати стратегічних посад у державних органах або брати участь у прийнятті ключових управлінських рішень.

Після прийняття Конституції України 1996 року та інших законів і указів про інформаційну діяльність органів державної влади й місцевого самоврядування у владних структурах поступово почало формуватися ставлення до комунікації як до інструмента управління. Відтоді в українському суспільстві почастішала критика на адресу підходу до комунікацій як до додаткового атрибута, поширилася й тенденція уважнішого ставлення до понять “комунікація” і “паблік рілейшнз” завдяки глибшому вивченню досвіду діяльності і західного бізнесу, і державних структур.

Політики й численні фахівці-практики інформаційної сфери почали дедалі частіше вживати термін “комунікації” як всеосяжної концепції. З огляду на світову традицію у вітчизняній літературі за комунікаціями із громадськістю поступово закріпилася спеціальна функція. Зв’язки з громадськістю зрештою посіли належне місце серед інших управлінських інструментів – маркетингу, фінансів, планування й управління виробництвом, державного адміністрування тощо. Складалося враження, що паблік рілейшнз із орнаментальної прикраси перетворюється на управлінський інструмент, на об’єкт планування і контролю в роботі органів державної влади і місцевого самоврядування із громадськістю.

Саме тоді почали створювати спеціальні структурні підрозділи, що мали систематично досліджувати громадську думку й вивчати питання комунікацій із громадськістю. Ключовою мала стати вимога координації усіх комунікаційних процесів у керівних органах і переходу на централізацію виходу стратегічної інформації, виробленої відповідно до організаційної стратегії і місії вищих органів державної влади. Але цього на жаль, не сталося. Пригадаймо принаймні кризові ситуації та провали непрофесійної комунікаційної політики органів влади.

Щоб відбулися прогресивні зрушення в цій сфері, вирішальним у системі планування комунікацій органів влади і громадськістю має стати розуміння важливості двох обставин: надання принципової політичної ваги тому, як сприймаються органи влади та їхні керівники цільовими групами (аудиторіями) внутрішньої та зовнішньої (зокрема й міжнародної) громадськості; усвідомлення того, що уявлення громадськості про владні структури й державних керівників формуються з огляду на лінію їхньої поведінки, символічну сферу та інформаційні повідомлення. Якщо про державний орган та його керівників складається негативне враження (імідж), вони мають поліпшити комунікаційну діяльність із цільовою громадськістю.

Підгрунття такого підходу становить ідея про те, що форма, в якій державна організація або її керівник публічно презентують себе аудиторії, зумовлює формування певного уявлення про них, а отже – й репутації й довіри серед широкої та цільової громадськості. Діяльність у межах такої моделі потребує пильнішої уваги до повідомлень, прозорості в роботі державного органу, до її символічної сфери. Такий підхід до управління комунікаціями можна назвати “моделлю продавця”, позаяк на фахівців із питань управління процесами комунікації покладається завдання якнайкращого “продажу” (просування в маси) організації, установи, керівника, ідеї або адміністративного рішення.

Однак у термінах науки про комунікацію цю модель також можна схарактеризувати як контрольований односторонній комунікативний рух від організації до цільових груп громадськості, сегментованих за певними ознаками, із перевітками до і після комунікаційної кампанії за допомогою вихідних і повторних замірів для стислого оцінювання результатів зробленого.

Попри те, що багато хто вважає цей процес двобічним, тут доречніше вести мову про асиметричний процес, оскільки ініціатива й комунікаційні потоки як і раніше виходять безпосередньо від державного органу. З огляду на це політика у сфері комунікацій і досі розглядається як другорядна порівняно з організаційно-адміністративною, що відіграє головну роль в ухваленні рішень. За такої політики не існує автономного потоку комунікацій, спрямованих від аудиторії до владного органу, здатного вплинути на його організаційно-адміністративну політику. Якщо певні зміни й відбуваються, то в ліпшому разі – вітринні, але зовсім не сутнісні.

Щоб відбулися глибокі зміни у зв'язках органів влади з громадськістю, потрібен перехід до розуміння комунікації як інструменту стратегічного управління (стратегічного менеджменту). Центральним моментом такого підходу має стати уявлення про те, що зміцнення репутації органу влади насамперед залежить від посилення переконаності представників громадськості (у вигляді позитивної громадської думки й зростання довіри до владних інститутів) про легітимність діяльності цього органу.

Отже, важливою стає постійна підтримка двобічного потоку комунікацій. Процесом треба керувати. За такого підходу політика в сфері комунікацій вже має не автоматично впливати з організаційної політики, а формуватися шляхом узгодження з нею. Це передбачає таку ситуацію, коли вищі державні органи та їхні керівники здатні змінювати курс політики, якщо оточення відхиляє їхню стратегію або визнає її нелегітимною.

Отже, в основі такого підходу лежить принцип, за яким аудиторія, як правило, дозволяє впливати на себе лише в тому разі, якщо державна організація готова вступити з нею у діалог (прямо або опосередковано) задля досягнення узгодженості щодо принципів своєї діяльності.

У термінах комунікації така модель стає контрольованим двостороннім рухом інформації між організацією й зовнішнім середовищем, сегментованим за інтересами, причому контрольна функція (моніторинг) переростає у безперервний процес підлаштування один до одного.

За такого підходу важливим є значення громадської думки та її зміни, уявлення громадськості про легітимність або нелегітимність діяльності органу влади. На відміну від попередніх уявлень цей підхід приділяє істотну увагу внутрішнім комунікаціям, адже зрештою йдеться про позицію органу влади загалом.

Таким чином, у цьому разі ми можемо говорити про комбінацію всіх форм комунікацій, об'єднаних загальною назвою та офіційною контрольною функцією у вигляді відповідального фахівця з комунікацій вищої або середньої управлінської ланки. Під "офіційною" мають на увазі, що позиція цього нового фахівця (структурного підрозділу) має чітко визначатися в організаційній структурі державного органу.

Перехід до нового типу (моделі) цивілізованих комунікацій органів державної влади з громадськістю зумовлює потребу формування в їхніх структурах спеціальних потужних підрозділів з питань громадських зв'язків. Для України це має стати наступним логічним кроком (після запровадження інституту прес-служб) для переходу від поширеної моделі асиметричної комунікації із громадськістю (переважно поінформування населення) до налагодження двосторонньої симетричної моделі комунікації (співпраця із громадськістю). Під час розв'язання питання такого штибу можна скористатися досвідом інших країн, де PR-служби державних органів (і особливо підприємницьких організацій) набули неабиякого розвитку й довели свою соціальну ефективність.

Для успішної реалізації цього завдання, як свідчить світова практика, потрібні певні передумови. По-перше, PR-професіоналам необхідний доступ до обговорення стратегічних питань політики і можливість впливати на управління репутацією держави та її органів. По-друге, вище державне керівництво має визнати публік релейшнз ключовою складовою стратегічного управління, адже це зумовлено потребою комплексного підходу до розв'язання проблем, які впливають на репутацію, та легітимність владних органів різного рівня. По-третє, PR-функція у широкому сенсі має користуватися довірою й повагою з боку відповідальних працівників інших напрямів управління всере-

дині державних органів та установ. Представників паблік рілейшнз слід залучати до інтерпретації зовнішніх процесів і планування політики розв'язання великого кола внутрішніх і міжнародних питань, що мають широкий публічний резонанс. А це означає, що PR-професіонали мають розумітися на загальних питаннях і тенденціях розвитку суспільства та його окремих сфер, аргументовано доводити власні міркування й висновки щодо публічної репутації установи (політики, акції) вищим керівникам державних установ.

Створюваним в Україні підрозділам і службам PR доведеться подолати один принциповий недолік. Функції цих служб традиційно зводяться до однобічного поінформування громадськості. Їхня, головним чином прес-посередницька діяльність, часто має спорадичний і безсистемний характер, відрізняється швидкоплинністю акцій, розрахованих на одноцільовий ефект. Вони часто-густо нагадують “пожежну команду”, а не службу з “техніки безпеки”, а тому пасуть задніх, переважно реагуючи на кризові ситуації, які трапляються дедалі частіше як всередині країни, так і на міжнародній арені.

В Україні вже давно назріло питання створення спеціального Національного науково-дослідницького інституту зв'язків із громадськістю (паблік рілейшнз). До речі, інститут такого штибу вже діє у Білорусі. Причому доволі успішно. Створення спеціалізованого наукового центру на зразок Національного інституту стратегічних досліджень дало б можливість ретельніше й професійніше вивчати питання зміцнення міжнародної репутації України, надання допомоги нашим дипломатичним місіям з метою проведення скоординованих PR-програм, або й тривалих кампаній серед зарубіжної громадськості. Для такого інституту велике поле PR-роботи знайшлося б і всередині України, де рівень репутації й довіри до владних та інших структур залишається критично низьким.

Розбудова соціального інституту PR в Україні й опанування цивілізованих моделей зв'язків із громадськістю органічно пов'язані із підготовкою висококваліфікованих фахівців. Коло людей, які нині цікавляться і професійно займаються паблік рілейшнз, залишається обмеженим. В Україні, наприклад, практично відсутня виважена система фундаментальної підготовки дипломованих кадрів з цього фаху на рівні світових стандартів. Більше того, навіть сама спеціальність “зв'язки з громадськістю” не внесена до переліку спеціальностей вузів України та ВАК України з підготовки фахівців вищої кваліфікації (на відміну від Російської Федерації, де з 1995 року офіційно запроваджено спеціальність 022000 – “зв'язки з громадськістю” і право на викладання якої нині мають понад 40 російських вузів).

Недостатня увага приділяється й викладанню цієї дисципліни у тих вищих навчальних закладах, де готуються кадри для потреб державного управління і ринкової економіки. Теорія й методологія публік рілейшнз не належать до обов'язкових загальноосвітніх дисциплін під час підготовки фахівців гуманітарного профілю, як це робиться в західних країнах. Разом із тим, конче потрібним стає опанування засад цивілізованих публік рілейшнз у системі післядипломної освіти, перепідготовки і підвищення кваліфікації працівників сфери державного управління, органів місцевого самоврядування, народного господарства і підприємницьких структур. (Цим, скажімо, могла б опікуватися Українська академія державного управління при Президентові України, в якій донедавна взагалі не викладали засади публік рілейшнз у повному обсязі.)

***Потенціал інституту публік рілейшнз
у зміцненні міжкультурної комунікації
за умов громадянського суспільства***

Коли йдеться про необхідність розвитку інституту публік рілейшнз як чинника зміцнення мультикультурного середовища громадянського суспільства, на думку багатьох дослідників, постають три принципові питання. По-перше, яким чином інститут PR у тому вигляді, в якому його нині використовують, здатний вплинути на розвиток сучасних процесів міжкультурної комунікації? Тобто чи варто вбачати у розвитку мультикультурних PR додатковий чинник поглиблення комунікативної природи громадянського суспільства? По-друге, якщо виходити з розмаїття культур і наявності практик PR за умов цього багатоманіття, що ще слід покласти в основу міжкультурної комунікації громадянського суспільства? І, по-третє, на підставі яких критеріїв треба визначати ефективність PR-комунікації за умов культурного багатоманіття громадянського суспільства?

Відповісти на ці питання дослідники намагаються на підставі аналізу різних аспектів комунікативної природи інституту PR, зокрема природи власне PR-комунікації як культурного явища.

У світовій науковій літературі розроблено чимало підходів до аналізу культури як суспільного феномена. Проте із цього розмаїття варто звернути увагу на ті підходи, що найтісніше пов'язані з комунікативними процесами, які становлять підвалини PR.

Культуру, як відомо, нерідко розглядають як систему ціннісних (сенсових) конструкцій, створюваних спільнотами людей за допомогою

емпіричного досвіду комунікації. Причому різноманітні системи ціннісних конструкцій і зразки комунікації, побудовані на цих конструкціях, уможливають ідентифікацію окремих людських спільнот і визначення розбіжностей між ними.

PR, своєю чергою, як уже зазначалося, являє собою управління комунікацією між інститутом і різноманітними групами громадськості з метою досягнення порозуміння. При цьому варто взяти до уваги, що зв'язки з громадськістю здійснюються за умов різних систем ціннісних (сенсових) конструкцій, які часто-густо не збігаються.

Дослідники вважають за потрібне виокремити п'ять характерних рис PR-комунікацій, що дають змогу поглибити уявлення про міжкультурну взаємодію за умови громадянського суспільства. Зокрема, PR пропонують розглядати водночас як *інституціональне, репрезентувальне, ідеологічне, інтеграційне та культурне* явище. Кожна з цих п'яти характеристик PR так чи інакше вказує на певні умови комунікації й одночасно наголошує, на які соціальні явища треба зважати, коли йдеться про розвиток міжкультурної комунікації за умов громадянського суспільства.

Розглянемо детальніше кожну з названих характеристик.

Інституціональні аспекти комунікації. Передусім ще раз звернемо увагу на те, що й досі не існує єдиного розуміння самої природи PR. Наприклад, на думку Дж.Груніга і Т.Ханта – відомих американських теоретиків PR, коли мову ведуть про зв'язки з громадськістю, то мають на увазі не окремих індивідів, а групи людей, об'єднаних на підставі збігу оцінок проблем, що їх турбують [6]. Іншої точки зору дотримується Джордж Чіней, котрий доводить, що “PR має справу з виробленням символів організацій, створюваних організаціями і для організацій” [7, с. 170¹]. Аналізуючи різні погляди на зміст функцій PR, Роберт Хіт доходить висновку, що PR-теоретики “мають аналізувати, як організація формує імідж, виражає свою “персону”, одержує

¹ Щоправда, у цьому зв'язку автор наголошує один очевидний виняток у розумінні природи функцій PR, зокрема коли йдеться про маркетингову рекламу окремих знаменитостей (медіа-зірок, видатних спортсменів, письменників тощо) як символів організацій. Маркетингова реклама часто оперує знаменитостями як економічними категоріями для досягнення корпоративних цілей, виконання виробничих завдань на підставі бізнес-планів. Але, крім реклами знаменитостей, майже в усіх інших випадках функція власне зв'язків із громадськістю (PR) являє собою комунікацію із певними аудиторіями заради піднесення іміджу й репутації організації та налагодження сприятливих зв'язків із цільовими групами громадськості.

й поширює інформацію, формулює ціннісні судження..., захищається й реагує на обмеження... Ці питання мають неабияке значення для ідентифікації й оцінки організації як її працівниками, так і тими, хто веде з нею бізнес..., судить про неї й впливає на неї” [8].

Цінності, цілі та дії організації, що експонуються й вербалізуються в процесі PR-комунікації, є результатом групових процесів. Вони – наслідок політики організації, складних процедур обговорення й ухвалення рішень. Ретельно сплановані акції стратегічного характеру, що зазвичай становлять коло обов’язків PR-фахівців, часто є результатом тривалого процесу вироблення спільної думки. Отже, PR-комунікація, що бере початок у групових процесах і надає раціональності діям організації, – це голос організації, звернений до громадськості.

Інституціональна природа PR-комунікації та її функція своєрідного “привселюдного спікера” організації мають істотне значення для розуміння сутності публічної комунікації за умов громадянського суспільства. Щоправда, для цього слід подолати акцентування уваги на двоелементному, міжособистісному зв’язку, що превалює у сучасному тлумаченні міжкультурної комунікації, й розширити підхід, активізувавши групові процеси та їхні результати на організаційному рівні. “Наша теорія, – пише Джордж Чіней, – має бути доволі загальною, щоб охоплювати й міжособистісну, “корпоративну риторичу” [7, с. 170].

Репрезентувальні аспекти комунікації. Ідентифікація інституту і “голос” інституту загалом істотно відрізняються від ідентифікації особистості та “голосу” будь-якого окремого індивіда, котрий належить до цього інституту. Корпоративна особистість (до організації загалом також можна ставитися як до сукупного (корпоративного) індивіда) висловлюється знеособленою мовою, виражає себе всією сукупністю авторитету і можливостей організації. Корпоративний голос заявляє про себе сам і своєю риторикою створює організації унікальну “особистість”, подібно до окремої людської особистості. Ясна річ, із корпоративною особистістю не може зрівнятися жодна окрема фізична особа організації. Причому корпоративна особистість – хоча й абстрактне явище, проте має значну вагу і вищий рівень захищеності від зовнішнього впливу, ніж окрема людина.

Уособленням корпоративної особистості найчастіше виступають PR-фахівці організації. Згаданий вище Д.Чіней зазначає: “Фахівці у царині корпоративної комунікації, наприклад відповідальні працівники PR-відділів, як правило, відіграють важливу роль у процесі розроблення і затвердження звернень корпорацій до громадськості. Вони

формують корпоративні іміджі, котрі сприяють позиціюванню як індивідуальної, так і колективної ідентичності” [7, с. 178].

Тут вельми доречно звернутися до Ірвіна Гоффмана, й насамперед до його “*структур участі*” (participation frameworks), за допомогою яких можна описати роль PR у формуванні корпоративної особистості. Гоффман, зокрема, вирізняє три можливі ролі, що їх може виконувати людина у будь-якому комунікативному акті: *керівника, автора чи аніматора* (*principal, author, animator*). Попри те, що висновки Гоффмана стосуються передусім міжособистісної інтеракції, вони цілком застосовні й до контексту корпоративної комунікації. *Керівник* – це особа, вагомість і позиція якої у комунікації з обговорюваної проблеми заздалегідь визначені її статусом (на її думку неодмінно зважають) [9]. *Автор* (спічрайтер або створювач інших офіційних текстів) – це особа, що визначає змістовий бік комунікації. *Аніматор* – це особа, котра фізично виконує комунікативний акт. До цієї схеми Дебора Шіффрін [10] додає поняття *фігури* – своєрідного “персонажу”, який з’являється із загального контексту, тобто суб’єкта, чий образ конструюється у процесі комунікації. Якщо корпоративна особистість – це джерело цінностей і стратегічних намірів, сформульованих у зверненні, то фігура – це образ корпорації, який сприймається громадськістю і під яким нерідко розуміють корпоративну особистість.

У багатьох випадках той самий спікер може водночас “брати участь” в усіх чотирьох “структурах”. Спікер (наприклад, коли перший керівник виголошує промову, написану співробітниками PR-відділу) може бути і аніматором, і керівником, але не автором. Кожен аніматор, тією чи тією мірою, є zarazом “фігурою”, оскільки аудиторії судять про виконавців комунікації на підставі власних вражень про їхні дії, а осіб, що здійснюють акти корпоративних комунікацій, неминуче ототожнюють із організацією, котру вони репрезентують.

Отже, у PR-комунікації керівник, тобто особа, переконання якої містяться в будь-якій комунікації організації, і є інститутом, що наймає працівників, які спеціалізуються у царині PR-комунікації. Цінності, політика, розв’язання проблем тощо, як правило, асоціюються з корпоративною особистістю, а не з окремим PR-фахівцем, хоча вони можуть бути абсолютно конгруентними. Приміром, виступ керівника може викликати в аудиторії враження, що він говорить як *організація*, створюючи з допомогою свого виступу конкретну “фігуру” – персону, що ідентифікується з організацією. У цьому сенсі вся PR-комунікація є репрезентувальною, такою, що представляє організацію як певне сукупне ціле в структурі суспільства зовнішньому світові. Тому ро-

зуміння міжкультурної комунікації за умов громадянського суспільства має охоплювати цю “репрезентувальну щодо інституту” природу інтеракції соціальних суб’єктів.

Ідеологічні аспекти комунікації. Під ідеологією зазвичай розуміють владні можливості групи, що реалізуються з метою впливу на погляди й переконання громадськості щодо порядку соціального життя. Дослідники, зокрема Стюарт Клег [11], розрізняють дві перспективи цих владних відносин: марксистську та постструктуралістську. З погляду марксистської традиції, на його думку, ідеологія – це вплив існуючої влади, в якій політично панівний клас визначає систему розподілу влади у суспільстві. Разом із тим, як вважає С.Клег, теоретики постструктуралізму розглядають ідеологію як набір комунікативних практик, де поширювані головні уявлення стосовно того, що є природним і справедливим, закладені в структуру та форму реалізованої інтеракції.

Виходячи з постструктуралістського уявлення, коли кажуть, що зв’язки з громадськістю є ідеологічними, тим самим стверджується, що PR-діяльність – це набір комунікативних практик, що латентно містять уявлення про істину, добро і справедливість. Головні цінності та норми, яких дотримується інститут, реагуючи на зміни зовнішнього середовища, Памела Дж.Крідон, наприклад, називає *інфрасистемою* й доводить, що PR-комунікація містить інституціональні інфрасистеми як приховану складову поширюваних повідомлень [19].

Щораз, коли PR-комунікатор впливає на цільову групу громадськості (тобто вступає з нею в офіційну комунікацію), він артикулює цінності, завдання і бажаний імідж інституту, в такий спосіб нав’язуючи їй матрицю розуміння й оцінки суспільних явищ. Це ті аспекти комунікації (начебто самі по собі зрозумілі), які несуть ідеологічне навантаження. Добір понять для означення конкретних явищ, вибір тональності й засобів поширення повідомлень, застосування різноманітних візуальних та інших матеріалів – усе це тактики, свідомо чи випадково використовувані для вплетення ідеологічних складових у мереживо комунікації.

Звісно, ідеологічна компонента комунікації за умов громадянського суспільства не має бути хибною й такою, що відверто вводить громадськість в оману. Однак це не означає, що вона не може висловлювати і в прихованому вигляді захищати цінності й мету інституту. Адже найсуттєвішим в ідеологічній природі PR є те, що деякі найпреферентніші інтерпретації соціальних відносин і суб’єктів, котрі беруть у них участь, вплетені в саму тканину кожного акту PR-комунікації. Отже, розуміння міжкультурної комунікації в умовах громадянського суспільства має містити ще й цей ідеологічний аспект мультикультурних паблік рілейшнз.

Інтеграційні аспекти комунікації. Як уже зазначалося, всі PR-комунікації мають на меті досягнення консенсусу, громадянської згоди між релевантними групами громадськості. Розробляючи свою еволюційну модель паблік рілейшнз, починаючи з доби паблісیتی і аж до сучасної двобічної симетричної комунікації, Джеймс Груніг [13], як ми це бачили вище, розглядає сьогоденну практику як один із прикладів взаємного інформаційного обміну й взаємодії. Фундаментальна мета PR-комунікаторів полягає в тому, щоб будувати соціально відповідальні й водночас сприятливі для організації відносини. Таким чином, формуючи почуття єдності й порозуміння, PR-комунікатори завжди обстоюють стратегічну мету організації. Як такі PR-комунікації інтегрують вузькі цілі організації із ширшим соціальним завданням створення продуктивних співтовариств громадянського суспільства, де різні групи громадськості й організація повсякденно здійснюють свою життєдіяльність.

Відповідно, стратегічні цілі організації й соціальна відповідальність зумовлюють кожне комунікаційне зусилля у царині мультикультурних PR. По-справжньому ефективні зв'язки з громадськістю, наголошує К.Спайсер, досягають цілей організації у тому разі, коли зміцнюють суспільні відносини й поліпшують якість життя в суспільстві [14]. Отже, розуміння міжкультурної комунікації за умов громадянського суспільства неодмінно має зважати на різноманітні цілі інституціональної комунікації та засоби їх інтеграції.

Культурні аспекти комунікації. Культурний характер PR виявляється у двох аспектах: по-перше, комунікації долають культурні межі між соціальними суб'єктами громадянського суспільства, по-друге, вони самі по собі презентують культурну практику.

Розглянемо спочатку першу обставину. PR завжди має справу з аудиторіями, кожна з яких дотримується певної спільності поглядів, оцінок, що відрізняє її від інших груп, а тому й передбачає власну систему професійних PR. М.Кольер і М.Томас, приміром, доводять, що контакт між народами, котрі мають відмінні риси, завжди має міжкультурний характер. Центральний елемент, що робить народи культурними, пов'язаний із відмінними рисами їхньої самоідентифікації [15].

Найочевиднішими прикладами ідентифікації груп у сфері PR є виокремлення їх за національними, віковими і статевими ознаками. Складнішим можна вважати приклад, коли PR-фахівці ідентифікують релевантні групи за мірою причетності їх до певної проблеми: мірою поінформованості стосовно проблеми; мірою причетності до неї; способом взаємодії у зв'язку з проблемою; способом їхнього впливу на розв'язання проблеми тощо. Усі ці чинники об'єднують людей і впливають

на їхній статус як ідентифікованих груп громадськості. Таким чином, цільовими аудиторіями є групи людей, що дотримуються єдиної системи оцінки певної проблеми. У цьому конкретному випадку всі релевантні групи громадськості громадянського суспільства є культурними групами, а всі зусилля з PR-комунікації можна розглядати як спробу налагодити міжкультурну комунікацію.

Тепер розглянемо другу обставину, тобто той факт, що практика зв'язків із громадськістю сама по собі є культурною діяльністю. Так, Дональд Карб розглядає комунікацію як “формування і утвердження культурних ідентичностей за конкретних соціальних умов” [16]. З цього погляду будь-яка комунікація передбачає культурну мету. PR є культурним феноменом, зокрема тому, що зв'язки з громадськістю певними способами формують ідентичності як організацій, в інтересах яких діють, так і аудиторій, до яких звертаються. Роберт Хіт, наприклад, доводить, що PR, як правило, в особі впізнаваного спікера, створює “персону” організації, її “голос” та “індивідуальність”. До того ж PR-комунікація, стверджує він, пропонує аудиторіям способи сприйняття організації, шляхи, що дають їм змогу краще пристосовуватися до її прихованих звернень. Ця “друга персона” являє собою конгруентність (відповідність) між аудиторією і джерелом, “тим, хто сприяє цілям PR-зусиль” [17]. Оскільки це залежить від почуття ідентичності членів аудиторії, спілкування організації й аудиторії йде далі простого взаємного розуміння; в ідеалі PR-комунікація встановлює загальну ідентичність для обох.

Зв'язки з громадськістю є культурним феноменом також унаслідок того, що здійснюються у контексті переконань щодо необхідних умов здійснення привселюдної комунікації.

Перелічимо деякі з основних передумов, пов'язаних із публік рілейшнз як соціокультурним явищем громадянського суспільства.

- Організації – це соціальні утворення, наділені правом публічної комунікації.
- Досягнення злагоди за допомогою засобів переконання є бажанішим порівняно із використанням засобів примусу.
- Мобілізація суспільного настрою не тільки можлива, а й здатна завдати шкоду чи забезпечити переваги для організацій.
- Інститути мають публічні іміджі, котрі можна змінювати шляхом комунікаційних дій.
- Комунікація із суспільством завжди здійснюється посегментно, через цільові групи спеціального інтересу.
- Корпоративна особистість може уособлюватися індивідом, відповідальним за прийняття рішень.

Ці передумови існують не завжди і часто не є домінуючими, особливо в авторитарних суспільствах або за недемократичних умов комунікації. Наприклад, сама ідея щодо громадської думки як важливої сили, на яку мають зважати інститути громадянського суспільства, була неприпустимою в колишньому Радянському Союзі та інших соціалістичних країнах. Дотепер панує переконання, що цивілізовані зв'язки з громадськістю у постсоціалістичних країнах, де діяльність засобів масової інформації нерідко контролюють органи влади, можливі за умови існування незалежної й конкурентоспроможної преси.

Ці культурні аспекти PR засвідчують, що розуміння міжкультурної комунікації має бути чутливим за умов громадянського суспільства як до інтеракції, що формує і розкриває особливості ідентичностей окремих культурних груп, так і до комунікації як культурно закованої системи самовираження ідентичностей. Вона має виявляти інтерес і до змісту інтеракції, і до культурних ресурсів, і до можливостей здійснення комунікації у кожному конкретному випадку.

Отже, адекватне сучасним PR розуміння міжкультурної комунікації за умов громадянського суспільства, на думку дослідників, має бути здатним пояснювати: 1) інституціональні джерела повідомлень; 2) ідеологічні аспекти комунікації; 3) суперечності між стратегічними цілями організації й мотивами, зумовленими соціальною відповідальністю; 4) природу PR-комунікації як культурну практику громадянського суспільства, що передбачає формування ідентичностей і суджень стосовно характеру комунікативних практик; 5) мати спікера як представника інституціонального джерела.

Разом із тим слід звернути увагу ще на один, досить поширений, так званий *“соціально-інтерпретаційний підхід до розуміння комунікації”*.

Останнім часом численні автори звертають увагу на появу альтернативної орієнтації у науковій теорії комунікації. Цей підхід дістав різні назви, зокрема *“інтерпретаційна перспектива”*, *“нова парадигма”*, *“позитивістське уявлення”*, *“соціальний підхід”*. Загалом цей підхід сьогодні відомий як соціально-інтерпретаційний. Він охоплює низку ідей і систем, запозичених із філософії, лінгвістики, соціології, антропології та критичного дослідження літератури. Більшість описів соціально-інтерпретаційного уявлення містять кілька загальних вихідних припущень стосовно соціального життя, знання та дії.

Як відомо, наука традиційно розглядає соціальну дійсність як об'єктивну, керовану людьми згідно з природними законами і правилами реальності, яку можна вивчати за допомогою певних наукових методів. Соціаль-

но-інтерпретаційний підхід, навпаки, передбачає, що соціальна реальність створюється людьми в процесі комунікативної інтеракції, тобто важливим для розуміння соціальної реальності вважається те значення, яке приписують їй люди. Соціальні інтерпретатори цікавляться тим, як люди переживають процес конструювання значень і як здійснюється взаємодія між цими переживаннями та соціальною реальністю.

У межах традиційного підходу теорія абстрагує окремі явища соціального життя і, поводячись із ними як зі змінними, виробляє положення, що об'єднують ці явища у певну систему. У межах соціально-інтерпретаційної традиції, як зазначає Я.Кім, “теорію зазвичай розглядають як набір принципів, часто іменованих аксіомами або законами, що сприймаються як “номотетичні” (близькі до наукових законів) твердження, на підставі яких формулюється набір імовірнісних положень, що їх називають судженнями або теоремами. У межах цієї традиції причинний зв'язок, власне, є одностороннім і лінійним, а завбачення (тобто контроль над наслідком) постає як найбажаніша мета” [18].

Разом із тим, мета теорії у межах соціально-інтерпретаційної перспективи полягає в тому, щоб виробити загальні припущення щодо природи реальності, знання і людської дії, а потім із цих гіпотез вивести описові судження стосовно певного комунікаційного явища. Те, що з цього випливає, Стівен Банкс [19] подає у вигляді п'яти припущень (тобто загальних концептуальних суджень щодо реальності, знання та дії), що становлять набір теоретичних гіпотез, описових (а також приписових) щодо комунікації у мультикультурних паблік рілейшнз цивілізованого суспільства.

Перше припущення полягає у тому, що будь-яка соціальна дія окремих індивідів і груп так чи так ґрунтується на вольових мотивах і рішеннях. Оскільки люди є творчими істотами, їхню комунікативну дію не можна вважати ані механістичною, ані ґрунтованою на передбачуваних реакціях на оточуюче середовище. Це припущення про вольовий вибір (волютаризм) означає, на думку Робіна Пенмана, що теоретики й дослідники не можуть сподіватися на відкриття природного закону, який би вичерпно пояснював комунікативну поведінку, тобто наші спостереження як дослідників завжди будуть недостатніми для узагальнень [20, с. 236]. Це, своєю чергою, означає, що завбачення – ненадійна функція теорії. Вона є другорядною стосовно фундаментальніших функцій – опису й пояснення об'єктивних подій і процесів громадянського суспільства.

Волютаризм вибору разом із тим засвідчує, що комунікація ґрунтується на цінностях. Р.Пенман пояснює це так: якщо теорія і дослідження

(зокрема й професійна практика) є не об'єктивними процесами відкриття й управління, а почасти людськими винаходами, “у такому разі всі дослідження (подібно до решти різновидів практики) є ціннісними” [20, с. 239]. Його думка зводиться до того, що комунікативним практикам властивий моральний вимір, позаяк вони ґрунтуються на людському виборі. Те, що вважається знанням і дією, ґрунтованими на нашому знанні, є почасти “нашим власним витвором”, і ми відповідаємо за створення того, що є бажаним або небажаним, зокрема й за те, що стосується багатьох наслідків комунікації. Саме у цьому сенсі вся комунікація бере свій початок у цінностях, бо не існує суто об'єктивного і вільного від цінностей дослідження або якоїсь іншої професійної практики. Отже, виходячи з контексту інтеракції, одні комунікативні дії виявляються кращими за інші, а отже питання зводиться до визначення критеріїв, на підставі яких визначатиметься якість дослідження й комунікації.

Друге припущення щодо соціально-інтерпретаційного підходу полягає у тому, що реальність є соціально конструйованою. У такий спосіб теоретики цього напрямку намагаються наголосити, що те, як люди розуміють явища і що вони сприймають як знання, є продуктами людської взаємодії за історично конкретних умов. Якщо значення створюються й оновлюються в процесі людської інтеракції, то в такому разі вони (ці значення) є відносними й зазнають постійних змін. Це також означає, що знання завжди є попереднім, постійно ревізується й зумовлюється зокрема й політикою окремих особистостей або інституціональної влади.

Третє припущення полягає у тому, що знання і раціональна дія стають можливими лише за допомогою символічних кодів. Коди – це систематизовані набори сигналів, якими користуються культурні групи, надаючи певного значення або призначення явищам життя. Найочевиднішими символічними кодами є мови, але групи використовують й інші системи – жести, одяг, танці, пісні, ритуали тощо. Звідси соціально-інтерпретаційна теорія комунікації найважливішим елементом вважає культуру, адже бути людиною означає користуватися культурно зумовленими кодами для розуміння світу і відносин у ньому.

Четверте припущення виходить з того, що дослідники і практики не можуть абстрагуватися від соціального процесу, котрий вони вивчають або яким управляють. Теорія змінює світ завдяки тому, що пропонує систему його розуміння; результати дослідження використовуються як частина наших базових знань, якими ми послуговуємося у повсякденному житті; здійснювати професійну активність на кшталт паблік рілейшнз означає не стояти осторонь відносин між організація-

ми і громадськістю, а навпаки, брати участь у створенні цих відносин. Одне слово, соціально-інтерпретаційна перспектива виходить з того, що теоретики формуються тими самими умовами, що й люди або процеси, котрі вони намагаються пояснити.

П'яте припущення соціально-інтерпретаційного підходу полягає у тому, що будь-яка комунікативна дія має значення для ідентифікації себе і групи. У ході комунікації завжди поширюється як експліцитна інформація про конкретний предмет, так і інформація, що пропонує певну оцінку учасників та їхніх взаємин. Наприклад, менеджер зі зв'язків із службовцями готелю на перших виробничих зборах доводить до відома нових працівників важливу інформацію про політику готелю та переваги роботи у ньому. Але те, як він це робить, – інтонація, лексика, вираз обличчя, місце зборів тощо, – є сигналом для нових працівників про те, що вони залежать від нього, користуються меншими повноваженнями й досі ще є чужинцями. Як відзначає Венді Лідс-Гурвіц, “місце психологічного само-сприйняття заступає доречніше культурне, соціально оформлене уявлення про себе” [21, с. 134]. Ідентичність, отже, є не раз і назавжди приписаним атрибутом людини, а багатограним аспектом взаємодії, що зазнає безупинної модифікації.

Таким чином, наведені вище п'ять припущень американського дослідника мультикультурних PR Стівена Банкса – про людський волонтаризм, соціальне конструювання реальності й знання, центральність символічних кодів і культури, суб'єктивний характер дослідження і практики, значення ідентичності – становлять своєрідний набір ідей (гіпотез), на підставі яких можуть бути сформульовані теоретичні положення щодо комунікації у мультикультурних публік рілейшнз громадянського суспільства на мікрорівні.

На підставі цих припущень Стівен Банкс сам формулює *теоретичні положення* соціально-інтерпретаційної теорії мультикультурних публік рілейшнз, [22, с. 35–37]¹.

¹ Представники соціально-інтерпретаційного підходу до мультикультурних PR вважають, що теоретичні положення – це загальні твердження стосовно того, чого можна очікувати від учасників за певних ситуацій комунікації. Теоретичні положення – це твердження описового характеру щодо прикладних принципів, які виводяться із загальних концепцій у вигляді артикульованих припущень і поширюються на специфічні теорії комунікаційної активності чи інші явища. Як такі вони є твердженнями ймовірного змісту, котрі характеризують імовірні очікування, і пов'язані з теоретичними положеннями через поняття “звичайного” або “звичного”.

Положення 1. PR-комунікатори сприймаються їхніми релевантними публіками як стратегічні агенти. Припущення стосовно “волонтаризму” вибору наголошує, що комунікатори завжди “могли б щось зробити інакше”. Отже, комунікатори сприймаються членами аудиторії як здатні зробити вибір з-поміж низки комунікативних опцій. Значення, вкладені в PR-комунікацію, ґрунтуватимуться на звичному висновку, згідно з яким джерела PR-повідомлень із наміром обирають їхній зміст, засоби інформації й умови поширення. Отже, відповідальність за ці вкладені значення покладатиметься радше на PR-комунікаторів, ніж на членів аудиторії.

Положення 2. PR-комунікація інтерпретується у межах культурних контекстів реципієнтів, а не джерела. Сприймаючи культурну перспективу “іншого” і часто посилаючись на нього як на важливе свідчення міжкультурної комунікації, разом із тим не слід очікувати, що PR-аудиторії завжди автоматично сприймуть культурні перспективи PR-практика. Це зумовлене тим, що члени релевантних груп громадськості є адресатом звернення, тоді як PR-практик є стороною, котра намагається змінити знання, установки та поведінку інших. Ще важливішим є те, що PR-аудиторії завжди різняться за чисельністю й розмаїттям, тоді як джерело PR-повідомлення, як правило, є унітарним й інституціоналізованим. Тож вибір тих чи тих культурно значимих для публік символічних кодів є завданням PR-практика.

Положення 3. Уся PR-комунікація ідентифікує учасників. Ідентичність зазвичай свідчить про багатогранне почуття самоідентифікації, що виникає на підставі особистого досвіду. Більшість теоретиків дотримуються думки, що людям притаманна множина персональних, соціальних і культурних ідентичностей, які є об’єктом модифікації під час інтеракції і з якими поводяться як з узагальненою автобіографією. Тінг-Тумі доводить, що попри деяку усталеність ідентичності загалом, “кожен епізод комунікації вносить неминучі зміни у мозаїчне відчуття самоідентифікації” [23]. Приміром, ідентифікуючи себе як чоловіка, людина водночас могла б ідентифікувати себе як обізнаного й досвідченого лобіста, як батька або християнина тощо.

Положення 4. Колективна й індивідуальна оцінка цінностей у PR-комунікації зумовлюється культурою. Коли комунікативній поведінці дають певну загальну оцінку, її необхідною складовою є оцінка доречності, правдивості, корисності, досконалості тощо поведінки. Зумовлено це двома причинами. По-перше, вся комунікація досягає успіху завдяки використанню культурних кодів. По-друге, культурно кодовані сигнали завжди інтерпретуються у межах культурного середови-

ща, в якому реципієнт (група або індивід) обирає й приймає важливе практичне рішення.

Положення 5. PR-комунікатори ідентифікуються як представники інституціональних інтересів. За своєю функціональною природою PR є формою міжгрупової комунікації, під час якої інформаційні повідомлення відбивають колективну точку зору. Таким чином, PR-практики здійснюють комунікацію не як індивіди, а як представники інституту. Члени релевантної публіки, своєю чергою, вступають з ними в комунікацію як з представниками інституціональних інтересів.

Положення 6. PR-комунікації сприймаються як версії реальності. Наративні теоретики, які застосовують інтерпретаційний підхід, розглядають реальність, з якою стикаються індивіди, як тексти розповіді. При оцінюванні якоїсь проблеми, заявляє В.Фішер, перевагу віддають численним розповідям, і чим правдивішою буде розповідь, чим більше вона резонуватиме із думкою і попереднім досвідом індивідів, тим більше вона сприйматиметься як аргумент [24]. Отже, PR-комунікації сприйматимуться як відображення реальності лише тоді, коли вони збігаються з культурним досвідом аудиторії.

Положення 7. PR-комунікація рефлексивно створює ті соціальні спільноти, у межах яких мають діяти їхні інститути. З кожною новою інтеракцією між PR-практиками і релевантною публікою взаємовідносини змінюються: змінюється в той чи той бік рівень довіри, підтримки і співпраці. Одне слово, після інтеракції світ стає іншим. PR дедалі більшою мірою впливають на соціальну тканину взаємовідносин там, де вони розвиваються як інститут.

Положення 8. PR-фахівці відповідають за ідеологічний зміст своїх комунікацій. Оскільки ідеологія приховується “під поверхнею” комунікації у вигляді структури інтеракції, у деталях мови й іміджів, її не завжди легко виявляють учасники. Більше того, реципієнти PR-комунікації інтерпретують її зміст виходячи із власної культури. Причому мало хто намагається виявити ці ідеологічні елементи. Світогляд інститутів, перспективи використання влади у взаємовідносинах глибоко кодуються (навмисно або ненавмисно) інституціональними комунікаторами. Таким чином, зростає відповідальність PR-практиків за ідеологічні наслідки своєї діяльності.

Звісно, ці вісім положень, на думку самого С.Банка, не вичерпують багатоманіття вимог і норм, необхідних для ефективної міжкультурної комунікації за умов громадянського суспільства. Більше того, вважає він, щоб розвивати такі вимоги й підвищувати стандарти PR, треба мати чітке уявлення про те, що таке ефективність і як її можна підвищувати.

Але перш ніж визначити *ефективність міжкультурної комунікації*, як і будь-якої іншої соціально корисної дії, спершу слід виробити критерії, на підставі котрих це можна зробити¹.

У царині інтеракції традиційні уявлення про ефективність часто густо пов'язані з поняттям компетентності комунікатора. Тобто вважають, що ефективність комунікації можна визначити на підставі аналізу навичок, цілей і знань, приписуваних спікерам і упорядникам текстів повідомлень. В.Гудикунст, наприклад, стверджує, що ефективність у міжкультурній комунікації означає міру, якою суб'єкти інтеракції здатні уникнути непорозумінь. Ефективність як "один із основних чинників нашого сприйняття компетентності, – заявляє він, – безпосередньо пов'язана з поняттями адекватності й достатності". З цього погляду компетентність є атрибутом якості, що ґрунтується на мотиваціях, досвіді та знаннях комунікатора [25]. Таким чином, традиційний підхід до міжкультурної комунікації загалом пов'язує ефективність комунікації із перевіреними на практиці в різних ситуаціях і впродовж тривалого часу якісними характеристиками PR-фахівців.

Соціально-інтерпретаційний підхід, навпаки, уникає усіляких детермінованих визначень ефективності. Він залишається вірним своїм вище розглянутим припущенням про "волютаризм вибору" і "соціальне конструювання реальності". Прихильники соціально-інтерпретаційного розуміння ефективності фокусують свою увагу переважно на умовах (контекстах), за яких відбувається комунікація (скажімо, умовах, за яких адресати розуміють сенс повідомлень відправників), і самій природі інтеракції. До того ж, запозичуючи підхід до ідентифікації на ґрунті культурних чинників, розроблений М.Кольєром і М.Томасом [15], Стівен Банкс розглядає ефективність як "успішні переговори на підставі загальних значень, котрі у будь-якій комунікативній діяльності завершуються позитивними результатами" [22]. Позитивні результати, на його думку є, як мінімум, свідченням: 1) зміцнення власних переконань учасників пере-

¹ Поняття "ефективність" у цьому разі не збігається зі змістом, що його вкладає у нього Дж.Груніг та його школа у дослідницькому проекті "відмінних ПР", підтриманому Міжнародною асоціацією бізнес-комунікаторів (ІАВС). У їхніх працях ефективність розглядається у термінах практичної корисності PR-роботи та її відповідності приписуваним етичним нормам. На підставі цього проекту Груніг і його колеги розробили концепцію "організаційної переваги". Близьким до цього підходу можна вважати проект (спонсований американським Інститутом досліджень PR та освіти), спрямований на розроблення показників ефективності паблік рілейшнз.

говорів, 2) підтвердження їхніх культурних ідентичностей, 3) розвитку взаємовідносин і 4) досягнення стратегічних цілей.

Головні принципи ефективних мультикультурних PR-комунікацій су'єктів громадянського суспільства не вичерпуються переліченими вище критеріями ефективності. Вони доповнюються ідеями “доброї комунікативної практики”, запропонованими Р.Пенманом [20]. Він, зокрема, відзначає, що добра комунікативна практика передбачає визнання того, що комунікація – це не просто інструмент поінформовування або зміни поведінки людей, а соціальні відносини. Крім того, добра комунікація означає, що люди створюють значення (сенси) за певних умов, тож інтерпретації людьми комунікативних дій неминуче вирізнятимуться багатоманіттям. Зрештою, Пенман доводить, що події завжди відкриті для нових інтерпретацій, що значення, котрих їм надають, ніколи не бувають вичерпними й остаточними.

Узагальнюючи запропоновані критерії, дослідники доходять висновку, що ефективність у сфері мультикультурних PR громадянського суспільства може оцінюватися тією мірою, якою комунікація:

- 1) зміцнює самооцінку учасників;
- 2) підтверджує культурну ідентичність учасників;
- 3) поглиблює відносини сторін;
- 4) сприяє досягненню стратегічних цілей сторін;
- 5) охоплює конституційовану природу комунікації;
- 6) визнає зумовленість природи значень;
- 7) передбачає багатоманіття інтерпретацій;
- 8) залишається відкритою для реінтерпретації.

Таким чином, запропоновані американськими теоретиками критерії оцінки ефективності у мультикультурних PR-комунікаціях громадянського суспільства базуються на теорії міжкультурної комунікації, що її розробляють на підставі вивчення функцій PR-практики й припущень соціально-інтерпретаційного підходу до комунікації. Головними конструктами цього підходу, як свідчить проведений аналіз, є поняття значення, ідентичності, культури, ідеології й умов PR-комунікації. Звісно, цей підхід ще не можна вважати ідеальним або, якщо користуватися термінологією Дж.Груніга, “відмінним”. Проте в плані корисності й відповідності сучасним вимогам громадянського суспільства до професіоналізму й етики паблік рілейшнз він робить помітний крок у цьому напрямі.

***Зростання соціальної ролі та етики
публік релейшнз у становленні
громадянського суспільства***

Дедалі більше дослідників, особливо на Заході, останнім часом приділяють пильнішу увагу загальним світоглядним питанням соціальної ролі PR за умов громадянського суспільства.

Безумовно, більшість практиків і теоретиків PR мають власні уявлення щодо соціальної ролі зв'язків із громадськістю, навіть попри те, що спеціально не вивчають це питання. Проте якщо говорити загалом, ми є свідками доволі суперечливого явища: одні з поширених зараз уявлень сприяють удосконаленню сфер PR, а інші, навпаки, дискредитують цей соціальний інститут і його місце у становленні громадянського суспільства [26].

Спинімося спочатку на деяких світоглядних підходах до розуміння соціальної ролі PR, які, на наш погляд, є менш конструктивними з погляду підвищення соціальної відповідальності інституту зв'язків із громадськістю як чинника формування громадянського суспільства.

До цих підходів слід насамперед віднести прагматичний, консервативний та радикальний.

Перший із них, **прагматичний світоглядний підхід** до розуміння соціальної ролі інституту PR у функціонуванні суспільства, дістає відображення в загальних судженнях щодо внеску зв'язків із громадськістю у розвиток системи суспільних відносин і передовсім там, де PR розглядають як практику, зорієнтовану на остаточний матеріальний результат. У цьому разі стверджують, що PR – це корисна діяльність, яка створює “додаткову вартість”, тобто здійснюється організацією (або професійною PR-фірмою) заради матеріального зиску для себе. Такий підхід акцентує увагу на комерційному аспекті практики PR, який здебільшого розглядається в єдності з цілями маркетингу. Причому таке тлумачення ролі PR нерідко використовують як аргумент проти необхідності вдосконалення кодексів професійної поведінки й етичних стандартів у практиці PR, оскільки, на думку прихильників прагматичної точки зору, обмеження морально-етичного плану можуть стати додатковою перешкодою на шляху досягнення комерційних цілей організації за умов конкурентного ринкового середовища.

Такий підхід потенційно породжує методи й прийоми обробки мас, зокрема й так звані “чорні PR”, які засуджуються громадськістю, по-

заяк створюють негативну репутацію соціальному інституту PR. Технологічні суб'єкти PR, а саме професійні PR-фірми вдаються до прагматичного підходу (власне кажучи, дозволяють клієнтові вказувати піарменам-практикам, що їм робити) у тих випадках, коли вони мають допомогти клієнтові (організації або окремій особі) добитися успіху (“зробити гроші”) за будь-яку ціну і, отже, самим мати зиск.

Прихильники прагматичного підходу розглядають суспільство як сукупність конкурентних груп, цільових аудиторій і ринків, де кожен намагається перемогти й узяти гору над іншими. Суспільство вони вважають ринком ідей, послуг і товарів, а громадськість розглядають як реальних або потенційних клієнтів, отож опозиціонери, тобто ті, хто заважає перетворювати публіку на вигідних для цієї організації клієнтів, мають бути нейтралізовані.

Звісно, за умов жорсткої конкуренції прагматичний підхід до PR не може не набувати значного поширення. Проте, концентруючи увагу на виконанні егоїстичної волі клієнта, PR зрештою не здатні бути якісними з погляду етики й моралі, а тому й у реальному житті рідко коли допомагають організації стати більш ефективною у довготривалій перспективі й по-справжньому соціально відповідальною перед суспільством. Загалом прагматичний підхід до PR цілком вкладається у згадану вище асиметричну модель взаємин між організацією та громадськістю, що її оточує, позаяк організація в такому разі турбується насамперед про себе і ставиться до громадськості як до об'єкта маніпулювання, що, звісно, не узгоджується з цінностями громадянського суспільства.

Прихильники, **консервативного світоглядного підходу** вважають, що PR мають захищати й усіляко підтримувати наявний статус-кво, виконувати, на думку англійського дослідника Р.Тедлоу, функцію “захисного політичного механізму” [27]. Американський теоретик PR Дж.Пімлотт іде ще далі, стверджуючи, що PR покликані “виправдовувати і захищати привілеї економічно панівного класу”, що “піармени, так само як і політики, власне, зобов'язані займатися апологетикою соціальної системи, навіть якщо вона базується на нестерпній нерівності” [28]. До того ж інший американський дослідник, Л.Суссман, розглядав PR як “інститут ідеологічного захисту” [29]. Відбиток такого погляду можна виявити й у працях відомого сучасного американського теоретика і практика PR Ф.Леслі, зокрема в книжці “Подолання опозиції”, де автор доводить, як за допомогою PR можна уникати загрози статус-кво [30].

Власне, консервативний підхід до розуміння соціальної ролі PR практично підштовхує цю систему до того, щоб захищати або обсто-

ювати інтереси суто організації (клієнта), тобто дотримуватися асиметричної моделі зв'язків із громадськістю.

Прихильники цього підходу розглядають суспільство у консервативних термінах. Вони захищають статус-кво від нападок й ідеалізують стан речей соціального організму, при цьому часто-густо ведуть мову про “арсенали”, “склади зброї” або “зброї PR”, які варто використовувати для придушення опозиції, нейтралізації цільових аудиторій, завдання поразки за допомогою “інтелектуального терору” [31].

Як бачимо, лексика прибічників консервативного підходу доволі жорстка й войовнича, багато в чому нагадує пропаганду часів “холодної війни”, а звідси й сам цей світоглядний підхід далекий від потреб формування громадянського суспільства.

Радикальний підхід, на перший погляд, зовнішньо протилежний консервативній оцінці соціальної ролі PR. Його прихильники вважають, що зв'язки із широкою громадськістю, навпаки, сприяють необхідним змінам як усередині організацій, так і в суспільстві загалом. Така можливість на практиці досягається завдяки тому, що керівництву організацій ззовні надається інформація стосовно оцінки їхньої діяльності. Якщо говорити про суспільство загалом, PR роблять внесок у соціальні зміни, надаючи інформацію для конструктивного суспільного діалогу, налагодження зв'язків між групами суспільства й мобілізації ресурсів для розв'язання соціальних проблем.

Цей підхід розглядає суспільство як систему, де знання й інформація створюють засоби та можливості, необхідні для його зміни і розвитку. Представники цього підходу, зокрема Г.Голдхабер, Х.Денніс, Г.Річетто, О.Війо та інші, переконані, що влада і вплив усередині організацій тепер фактично переходять до PR-фахівців, котрі забезпечують керівництво стратегічною інформацією про найближче соціальне середовище, на підставі якої саме й ухвалюються ключові рішення [32]. М.Хофстед у цьому зв'язку доводить, що піармени-практики тепер мають діяти як агенти зміни у межах організацій, допомагати керівництву пристосовуватися до динаміки суспільних настроїв і очікувань публіки [33].

Проте, незважаючи на свою полярність, і консервативний, і радикальний підходи до інтерпретації соціальної ролі PR ґрунтуються на тому, що комунікаційні зусилля організацій можуть справити вирішальний вплив на суспільство (у першому разі зберегти його статус-кво, натомість у другому – змінити його). Але, мабуть, найголовніше, що об'єднує обидва підходи, полягає в тому, що вони розглядають PR як інструмент, який слід використовувати у війні протилежних соціаль-

них груп. Тобто в обох випадках сповідується одна й та сама асиметрична модель публік рілейшнз, мало придатна для становлення справжнього громадянського суспільства.

Розглянемо кілька світоглядних підходів, прихильники яких дотримуються іншої, а саме симетричної, прогресивнішої моделі PR, яка більшою мірою відповідає потребам громадянського суспільства.

Це, насамперед, **ідеалістичний підхід** до PR, який можна назвати “ідеальним”. Він виявляється у розроблених міжнародними і національними асоціаціями PR кодексах етики професійної поведінки фахівців зі зв’язків із громадськістю, нормативних визначеннях сутності та змісту сучасних PR, наукових дослідженнях теорії і практики зв’язків із громадськістю, що набули особливого розвитку у роботах Джеймса Груніга та його школи [34]. Широко висвітлено цей підхід і в нормативних підручниках з PR, які неодноразово видавалися у США та інших країнах Заходу. Він ґрунтований на тому, що соціальний інститут PR передовсім покликаний слугувати суспільним інтересам, сприяти порозумінню між організаціями та їхніми зовнішніми групами громадськості, створювати інформаційне підґрунтя для зацікавленого обговорення проблем суспільства, налагодження діалогу між організаціями та їхньою публікою.

Представники ідеалістичного підходу розглядають суспільство як похідну компромісу, тобто мирного розв’язання конфлікту, що виникає між групами в суспільстві. Вони виходять із необхідності формування демократичного, громадянського суспільства, в якому плюралізм поглядів та узгодження їх є джерелом соціального прогресу.

Інакше кажучи, ідеалістичне уявлення про соціальну роль PR ґрунтується на переконанні, що в суспільстві має розвиватися взаємозв’язок між складовими його компонентів, і що ця соціальна норма дає змогу інститутам PR здійснювати на практиці симетричну модель зв’язків з громадськістю, котра як світогляд прогресивніша й перспективніша з огляду на соціальну відповідальність організацій будь-якого типу.

Далі, можна виокремити так званий **нейтральний підхід**. Представники цього світоглядного підходу розглядають науку з позицій логічного позитивізму. Для них сфера PR – нейтральний об’єкт вивчення. Тому прихильники цього підходу концентрують увагу на таких питаннях, як мотивація організації, що ініціює PR-активність, мета й завдання, на розв’язання яких спрямована ця активність, і, ясна річ, результативність публік рілейшнз. Цей підхід притаманний радше соціологам-позитивіс-

там, котрі ставляться до суспільства як до “позитивного” об’єкта вивчення й без жодних умоглядних метафізичних пояснень і заангажованості порушують питання про методологію і методику верифікації ефективності зв’язків із громадськістю як соціального інституту.

Проте претензія на неупередженість, “нейтральність” підходу до аналізу суспільства конче хитка. Звісно, спостереження та їх інтерпретації становлять сутність будь-якої науки, але філософія науки сьогодні загалом заперечує ідею, що спостереження й особливо інтерпретації їх можуть залишатися нейтральними. На них неминуче впливають світогляд і цінності, що спричинює критику спостережуваних типів поведінки і рекомендацій, спрямованих на підвищення ефективності цієї поведінки.

Критичний підхід є наступним світоглядним підходом до розуміння соціальної ролі PR. Він презентований широкою гамою критично налаштованих науковців, починаючи від радикальних неомарксистів і аж до емпіриків, котрі роблять узагальнення на підставі аналізу даних практики паблік рілейшнз. Ці дослідники розглядають організації і суспільство як системи, які можна розвивати, змінювати і відновлювати. Представники критичної школи документально доводять злиденність етики, негативні соціальні наслідки й неефективність тих форм PR, що суперечать нормативним вимогам цивілізованих зв’язків із громадськістю.

Деякі представники критичного підходу оцінюють PR із позицій політичної перспективи. Зокрема, консервативно налаштований М.Оласкі дотримується точки зору, за якої корпорації використовують PR як інструмент пристосування до вимог органів влади, що призводить до звуження конкурентного середовища [35]. Своєю чергою, представник неомарксизму О.Ганді доводить, що PR допомагають зберігати домінуючу структуру влади в суспільстві [36]. Інші критично настроєні вчені, зокрема й Л.Раков, гадають, що двобічна симетрична модель паблік рілейшнз взагалі не може набути розвитку без радикальної трансформації культури і політичної структури суспільства [37].

На інших підставах піддають критиці інститут PR представники лінгвістичної школи. Зокрема, М.Сміловиц та Р.Пірсон [38], а також Г.Чіні й Г.Діонісупулос [39] аналізують соціальні функції PR, виходячи, по-перше, з критеріїв теорії “ідеальної ситуації комунікації” Ю.Габермаса [40] і, по-друге, з теорії “ідентифікації” у процесі переконання К.Бурке (спільне досягнення бажаного стану справ за участі тих, хто переконує, і тих, кого переконують) [41]. Дедалі поширюється й коло вчених, котрі критикують PR з позицій феміністських теорій. Зрештою, представники кількісного підходу використовують свої

теорії, щоб, зваживши на дані спостережень PR-практики конкретних організацій та їхніх критиків, обстоювати більш ефективні методи зв'язків із громадськістю.

Серед перелічених світоглядних підходів до позитивної оцінки соціальної ролі PR сучасні дослідники особливо вирізняють ідеалістичний (“ідеальний”). Зокрема, прихильники популярної сьогодні у США школи “Відмінних PR”, очолюваної Дж.Грунігом і підтримуваною у багатьох країнах світу, вважають цей підхід найперспективнішим і таким, що невинно посилюється [42]. Свій внесок у цей процес роблять не тільки її прихильники і пропагандисти, а й ті вчені, котрі з гуманістичних позицій піддають критиці поширену практику PR-роботи, яка часто-густо фактично не відповідає сучасним вимогам етики PR. Проте чимало піарменів-прагматиків намагаються нехтувати цим підходом, зокрема не помічати критику своєї діяльності з боку науковців. Утім, неспростовним залишається факт, що підхід до практики PR, ґрунтований на зневажанні інтересів широкої публіки, порушенні норм професійної етики й суспільної моралі суперечить фундаментальним цінностям демократії й тенденціям становлення громадянського інформаційного суспільства.

На окрему увагу заслуговує **вульгарно-управлінський підхід** до PR. Річ у тім, що в солідних періодичних виданнях та інших публікаціях з проблем PR і комунікації нерідко трапляється вульгаризація підходу до сфери PR. Обстоюється думка, що PR – це, мовляв, не соціальний інститут, не наука, а просто технологія. Зокрема, цю думку було наведено у вельми популярному серед читачів світу інформаційному PR-бюлетені, причому належала вона Р.Рейганові, котрий в одній із доповідей, виголошених під час свого президентства у 1989 році, зазначив: “PR – це ремесло, техніка, дисципліна, не професія... Кого це, крім академічних учених, турбують глибокі теоретичні знання щодо PR?” [43]. Р.Рейганові, котрий бездоганно володів PR-ремеслом, напевне, не варто закидати особливих претензій, тим паче що він нерідко дозволяв собі висловлювання або репліки, які шокували не лишень американську, а й світову громадськість.

Вражає інше. Аналогічний погляд можна зустріти й у популярних працях професіоналів з PR, зокрема у “Сповіді PR-мена”, написаній Р.Вудом, котрий працював виконавчим директором однієї із найбільших PR-агенцій світу “Карл Бійор і Партнери” разом із М.Гантером [44]. Такі вульгаризовані погляди щодо змісту PR можна знайти й у серйознішій книжці “Влада і вплив”, виданій колишнім виконавчим директо-

ром усесвітньовідомої PR-корпорації Hill & Knowlton Робертом Діленшнейдером [45], яку американський класик PR Е.Бернайз оцінив у своїй рецензії як книгу радше про тактику, ніж про стратегію PR [46].

Вульгарно-управлінський підхід до PR як до технології впливу на громадську думку нагадує прес-посередницьку й інформаційну моделі публік релейшнз, вельми поширені на початкових етапах становлення інституту PR наприкінці XIX – на початку XX ст. Співзвучний він і з поширеною сьогодні “вужьковідомчою” думкою, згідно з якою PR-модель суспільного поінформування належить до функцій маркетингу. Так, американські PR-практики П.Котлер та А.Андерсен намагаються довести, що маркетинг – це стратегічна діяльність, натомість публік релейшнз – ні [47].

Тут ми маємо справу з глибокою помилкою стосовно того, що PR, буцімто, є не соціальним інститутом, роль якого зростає за умов громадянського суспільства, а прикладною дисципліною, самим лише набором спеціальних методик і технік, майже не привабливих для теорії стратегічного менеджменту.

Зростання ролі теорії етичних PR у становленні громадянського суспільства

Концептуальним підходам завжди притаманний суб’єктивізм. До того ж більшість людей навіть не мають уявлення, який вплив на їхню поведінку справляє світогляд. Утім, у людей є можливість пізнати свій світогляд і за потреби обрати іншу систему цінностей, прийнявши альтернативний підхід або погляд на світ. У постсоціалістичному суспільстві це стало масовим явищем.

Але як не можна побудувати нове, демократичне громадянське суспільство без відмови від минулого тоталітарного комуністичного світогляду, так само неможливий і перехід до нових відносин між владою і народом, організаціями ринкового типу, політичними партіями і громадськістю без налагодження цивілізованої системи зв’язків між ними.

PR не можуть стати по-справжньому конструктивними й ефективними, якщо організації властива авторитарна, маніпулятивна управлінська культура, асиметрична за своїм підходом до соціального оточення. PR також не можуть бути ефективними (тим паче “відмінними”, вдаючись до термінології Дж.Груніга), якщо всередині організації керівництво дотримується асиметричної моделі (у своїй нейтральній або захисній функції) зв’язків із власними службовцями або розглядає цей зв’язок як суто технічне за походженням явище. Навпаки, ефективними ці зв’язки можуть бути лише тоді, коли розвиваються за симет-

ричною схемою, й у разі, якщо керівництво організації ставиться до PR як до невід'ємної складової стратегічного менеджменту. Одне слово, тут потрібен перехід до нового світогляду, де організація і громадськість виступають партнерами.

Такий світогляд має відповідати низці загальноновизнаних критеріїв:

√ по-перше, йому має бути властива суворая внутрішня логіка і послідовність;

√ по-друге, він має бути ефективним з погляду ймовірної участі людей і організацій у розв'язанні ключових проблем як власне організації, так і суспільства загалом;

√ по-третє, в ньому мають бути закладені імперативи моральної готовності сприяти розвитку соціальної гармонії у суспільстві.

Далі, зважаючи на поставлене у цій праці завдання, звернімо увагу на останній із перелічених критеріїв, розглянувши, яким чином розв'язуються питання досягнення соціальної гармонії, а отже й етики в деяких конкурентних світоглядних підходах до соціальної ролі PR у функціонуванні суспільства.

Слід зазначити, що окремі практики й теоретики PR сприймають вже згадуваний "*ідеалістичний підхід*" (так само як і поняття "ідеальний" або "зразковий") як непрактичний, абстрактний, утопічний і нереалістичний. Тим часом поняття "*ідеальний*" або "*зразковий*" охоплюють найістотніше й найоригінальніше з того, що визначає цінність ідеалістичного підходу або світогляду. У цьому разі "*ідеалістичний підхід*" до тлумачення соціальної ролі PR передбачає нормативний критерій справді етичних зв'язків із громадськістю, тобто зразок, на який мають рівнятися практики PR у повсякденній роботі. Саме своєю орієнтацією на високі принципи етики симетричних PR цей підхід відрізняється від решти.

Але в чому полягає практичність такого "ідеального" підходу? А може, критики мають рацію, називаючи його "абстрактним" і "нереалістичним"?

Питання цілком доречне. Щоб дати на нього відповідь, нагадаємо, що вже понад століття філософи обговорюють переваги й недоліки двох типів етичних теорій: *утилітарних* і *деонтологічних*. Етичні теорії утилітаризму (І.Бентам, Дж.Міль та ін.), як відомо, акцентують увагу на практичності поведінки, її корисності для якомога більшої кількості людей. Етичні теорії деонтології, своєю чергою, звертають увагу на проблему обов'язкового, на формальні, універсально-істинні принципи визначення добра і зла.

Якщо говорити про утилітарний підхід до етики, слід одразу наголосити, що для нього каменем спотикання був і залишається притаманний йому релятивізм у визначенні наслідків дії. Як зазначає Т.Тудея, поведінка часто може мати як позитивні, так і негативні наслідки. І головне полягає в тому, що "... при визначенні чистого сальдо доброго й поганого у потенційній дії я навряд чи буду неупередженим чи байдужим. Я радше віддам перевагу тому, що вигідно мені, а не іншим" [48, р.20]. Проблема релятивізму, відносності оцінки наслідків дії стає особливо важкою тоді, коли наявна нерівність можливостей. У цьому разі наслідки, бажані для сильнішого, набувають більшої ваги, ніж наслідки для слабшого [48, р. 21].

У плані розв'язання проблеми релятивізму для публік релейшнз принципову важливість мають передусім категорії "наслідки для інших" та "взаємність". Дж. Груніг і Т.Хант, наприклад, наголошують, що організація не має PR-проблем доти, доки її дії не спричинюють небажаних наслідків для громадськості, або поки дії громадськості не призводять до негативних наслідків для організації. Якщо ж організація має велику владу, вона, радше за все, може ігнорувати наслідки своїх дій для громадськості, але лише доти, доки поводитиметься, не порушуючи норм морального імперативу взаємності. Тобто норма взаємності покладена в основу симетричного підходу до практики PR, от чому цей підхід є етичним [49].

Дж.Груніг і його колеги зазначають, що й асиметричні PR можуть залишатися етичними, якщо піармени-практики здатні продемонструвати, що наслідки їхньої діяльності не завдають шкоду людям. Щоправда, PR-практики часто сперечаються стосовно того, які саме дії є етичними, у разі якщо вони обирають шлях асиметричного підходу до зв'язків із громадськістю. Наприклад, чи можна вважати етичною рекламу тютюнових виробів, які справляють шкідливу дію на людину? У реальному житті більшість практиків асиметричних PR уникають питання про етичність таких дій і охоче вдаються до риторики про нейтральність соціальної ролі тих, хто, скажімо, обіймає консервативні або радикальні позиції з певного питання, у цьому разі – з питання реклами тютюнових виробів. У таких ситуаціях більшість піарменів, якщо пригадати слова У.Бута, "... фактично виставляють себе, власне, такими, хто обстоює етичні принципи. Але вони самі по собі не дають жодного натяку стосовно того, до яких меж можна використовувати свої неетичні методи" [50].

Тобто якщо говорити про етику в межах релятивізму, PR мають виходити зі світогляду, що включає питання етики у самий процес зв'яз-

ків із громадськістю, а не лише у балачки про етичність його результатів. У разі із тютюновою рекламою такий підхід цілком доречно покласти в основу діалогу між компаніями, що виробляють тютюнові вироби, людьми, котрі палять, і групами борців проти паління. Етичним можна було б вважати результат у тому разі, якби всі сторони брали участь в обговоренні й ухваленні рішень, спільно визначали небезпечні наслідки паління, яких слід уникати.

На відміну від релятивістських, етичні деонтологічні теорії, як наголошувалося вище, надають особливого значення проблемі дотримання обов'язкових, формально-універсальних правил інтеракції. Спробу визначити ці правила у вигляді “стислого опису процесу комунікації” зробив у своїй концепції “ідентифікації” К.Бурке. Грунтуючись на цих правилах, американські дослідники Г.Чіні й П.Томпкінс запропонували своєрідну теорію “етики ідентифікації” правил PR. “Етика ідентифікації, – стверджують вони, – має зважати як на експліцитні, так і на імпліцитні форми поєднання інтересів одного індивіда з інтересами інших” [51, с.6]. М.Чіні та П.Томпкінс вирізняють чотири деонтологічні правила інтеракції, що становлять етику симетричної комунікації:

Захищеність. Комунікатори або організації не мають легко піддаватися на умовляння й вимоги інших.

Досяжність. Комунікатори мають бути готові зважати на переконливі докази заради власної користі.

Ненасильництво. Ми маємо намагатися переконувати, а не примушувати інших. Переконуючи інших, не слід “провокувати або нагнітати ворожі почуття, або вважати, що наша позиція є єдино правильною”.

Проникнення. Ми маємо прислухатися до інших заради загальної користі. Ми маємо “відверто зважати на аргументи, думки, цінності й переконання інших” [51, с.12–14].

Схожу, але докладнішу деонтологічну теорію етики PR розробляє Р.Пірсон [52]. Він значною мірою спирається на теорію німецького філософа Ю.Габермаса. Теорія етики Габермаса, як відомо, виходить із концепції “ідеальної ситуації комунікації”, тобто такої ситуації діалогу, в якій учасники приймають систему правил, що сприяє розвитку діалогу [40]. Ці правила є формальними, деонтологічними аспектами етики.

За Пірсоном, до кожного з чотирьох актів комунікації застосовують такі правила:

Комунікативи – це акти комунікації, які відкривають лінії комунікації. Як такі вони мають бути *зрозумілі* людині, на котру спрямована комунікація. Комунікатор має “роз'яснювати, застосовувати синоні-

ми, раз у раз повторювати, аби слухач зрозумів і... обрав ті канали комунікації, які підсилюють можливість розуміння” [52, с. 235].

Констативи “стверджують, повідомляють, пояснюють, пророкують, заперечують або оцінюють”. Вони “імпліцитно волають до правди” і комунікатор має підтримати цей заклик за допомогою надання доказів [52, с.236].

Репрезентативи – це “емоційні акти промови, які свідчать про те, що відчуває промовець”. Роблячи заяви в експресивній формі, комунікатор має бути щирим, виявляти конфіденційність за допомогою актів поведінки, “відповідних висловлюваному їм наміру” [52, с. 237].

Регулятиви “охоплюють розпорядження, команди, прохання, зауваження, обіцянки, угоди й відмови”. Звертаючись до них, комунікатор наголошує, що вони ґрунтуються на чинних нормах або його повноваженнях і відповідальності. Отже, комунікатор має обґрунтувати свої вимоги, пояснити норми, які дають змогу промовцеві бути “переконаним” у власній правоті. Якщо слухач не згоден, його заперечення треба обговорити [52, с. 237].

Далі Пірсон пояснює, що люди (організація і громадськість), навіть погоджуючись із цими правилами, не завжди можуть знайти спільне рішення, особливо якщо поділяють різні цінності або мають різні уявлення про те, що таке добро. Тобто йдеться про те, що вони можуть дотримуватися відмінних думок про утилітарний або практичний аспект етики. Аби дійти згоди, обидві сторони в такому разі мають виробити або прийняти “змішані мотиви”, тобто переконання, що кожен правий, і переконання, що інших треба поважати. Тобто слід знайти такий підхід до етики, який об’єднує “моральне переконання і толерантність”: коли люди не погоджуються стосовно того, що є моральним, вони дебатують і намагаються переконати один одного [52, с. 315].

Але при цьому варто дотримуватися правил, які вможливають кожному відкритість для переконання й водночас мати змогу переконувати інших. Добро або зло, істина або неправда можуть бути визначені лише за допомогою діалогу і злагоди, а не на підставі “сирих даних, презентованих однією або іншою стороною”. Пірсон наводить такий приклад: твердження, мовляв організація “має серед управлінців освічених представників меншин” буде “щирим” лише тоді коли організація і представник меншин погодяться, що це насправді так [52, с. 239].

Р.Пірсон наводить міркування американського теоретика політики Б.Акермана, котрий пропонує аналогічні правила відкритості й діалогу під час розв’язання проблем добра, зла та істини. Можновладці (організація або керівництво), говорить Акерман, не можуть позбавити

будь-кого (приміром, громадськість або службовців) можливості претендувати на владу, не пояснивши, чому саме. При цьому пояснення причин завжди має бути послідовним. Наприклад, доказ не буде переконливим, якщо наділений владою стверджує, що його “розуміння добра” краще, ніж в інших, або що він “споконвіку вище за багатьох своїх співгромадян” [53]. На підставі цих міркувань Акермана Пірсон доходить такого висновку: “Сенс підсумкового правила полягає в тому, що нелегітимний претендент на владу над мізерними ресурсами зрештою умовкне, позаяк у нього, крім необґрунтованих заяв про свою моральну перевагу, не залишиться жодних доказів” [54].

Перш ніж виробити воління зважати на інших, усвідомити формальне правило (“Золоте правило”) взаємності, люди мають пройти кілька стадій морального розвитку. Пірсон погоджується з думкою Ю.Габермаса, котрий доводить, що моральний розвиток неодмінно передбачає таку найважливішу стадію, як інтерактивна компетентність або здатність брати участь у діалозі. На цій стадії люди вибудовують свою моральність на відповідальності, а не на правах, і розвивають вище почуття взаємозалежності й порозуміння.

Пірсон доходить висновку, що чим вищим є моральний розвиток індивіда (це стосується й організації), тим частіше він вдається до принципів взаємності та симетрії, аби визначитися в питаннях моральності [52, с.244]. Це цілком співзвучно із концепцією симетричних паблік рілейшнз, обстоюваною в “ідеалістичному підході” до соціальної ролі й етики PR.

Підсумовуючи, Пірсон формулює низку принципів теорії етики для PR:

Головна передумова: у PR принципове питання етики полягає не в тому, казати чи не казати правду, красти чи не красти клієнтів одне в одного, чи приймати безкоштовні сніданки, хабарничати, торгувати конфіденційною інформацією клієнта тощо. Для практики PR куди фундаментальнішим є питання запровадження й дотримання таких систем внутрішньоорганізаційних комунікацій, які беруть під сумнів, засуджують або стверджують ті чи ті засадові вимоги етики.

Головні моральні імперативи:

1) Моральним імперативом слід вважати налагодження і підтримку комунікаційних взаємин з усіма групами громадськості, на які спрямована певна дія організації.

2) Моральним імперативом є вдосконалення цих комунікаційних відносин, тобто невпинне перетворення їх на діалог. Якщо точніше, це означає прямувати шляхом визначення правил, їх роз’яснення і зміни таким чином, щоб рівень розуміння узгодженості правил комунікації між організацією і громадськістю ставав якомога позитивнішим [52, с.377].

Отже, наведені аргументи на користь необхідності й практичної доцільності симетричного підходу до практики PR демонструють його етичні переваги порівняно із поки що домінуючим у цій сфері асиметричним підходом. Такий підхід наразі має ставати нормативним, витискувати практику застосування інструментарію публік рілейшнз як засобу маніпулювання свідомістю та поведінкою громадськості. Аналіз найяскравіших прикладів практики PR дедалі переконливіше свідчить, що симетричний підхід у царині зв'язків із громадськістю ефективно спрацьовує не лише за ідеальних умов, а й у реальному житті. Отже, "ідеалістичний підхід" також є дієвою, реалістичною теорією, яка неминуче доведе свої переваги в по-справжньому демократичному, громадянському суспільстві. Водночас наголосимо, що й самий розвиток симетричної, нормативної з погляду етики моделі зв'язків із громадськістю, є неодмінною умовою становлення такого суспільства в Україні.

Література

1. Закон України "Про інформацію" № 2657-ХІІ від 2 жовтня 1992 року. – Ст. 10 // Основні чинні кодекси і закони України. – К., 2003.
2. Закон України "Про порядок висвітлення діяльності органів державної влади та органів місцевого самоврядування в Україні засобами масової інформації" № 539/97-ВР від 23 вересня 1997 року. – Ст. 6 // Правове регулювання інформаційної діяльності в Україні: станом на 1 січня 2001 року / Упоряд. С.Е.Демський; За ред. С.П.Павлюк. – К.: Юрінком Інтер, 2001.
3. Указ Президента України "Про додаткові заходи щодо забезпечення відкритості у діяльності органів державної влади" від 1 серпня 2002 року.
4. Кучма Л. Потрібні нові технології прозорості // День. – 2002. – № 138. – 2 серпня.
5. Grunig J. What Kind of Public Relations do you Practice? New Theory of Public Relations Present Four Models // Pr Reporter: Purview. – 1984. – April 9. – Vol. 27. – P.1.
6. Grunig J.E., Hunt T. Managing Public Relations. – New York, 1984. – P.6.
7. Cheney G. The Corporate Person (Re)Presents Itself // Rhetorical and Critical Approaches to Public Relations / Ed. by E. L. Toth, R. L. Heath. – S.I., 1992.
8. Heath R.L. A Theoretical Approach to Zones of Meaning and Organizational Prerogatives // Public Relations Review. – 1993. – № 19. – P.141.
9. Goffman E. Forms of Talk. – Philadelphia, 1981. – P.144.
10. Schiffrin D. The Management of Co-operative Self During Argument: The Role of Opinions and Stories // Conflict Talk: Sociolinguistic Investigations of Arguments and Conversation / Ed. by A. Grimshaw. – Cambridge, 1990. – P. 242.
11. Clegg S.R. Frameworks of Power. – London, 1989.

12. *Creedon P.J.* Acknowledging the Infrsystem: A Critical Feminist Analyses of System Theory // *Public Relations Review*. – 1993. – № 19. – P.157–166.
13. *Grunig J.E.* Organizations, Environments, and Models of Public Relations // *Public Relations Research and Education*. – 1984. – № 1. – P.6–29.
14. *Spicer C.* Organizational Public Relations: A Political Perspective. – S.I., 1997. – P.22.
15. *Collier M.J., Thomas M.* Cultural Identity: An Interpretive Perspective // *Theories in International Communication* / Ed. by Y.Y.Kim, W.B.Gudykunst. – S.I., 1988.
16. *Carbaugh D. (ed.)* Cultural Communication and Intercultural Contact. – S.I., 1990. – P.7.
17. *Heath R.L.* Critical Perspectives on Public Relations // *Rhetorical and Critical Approaches to Public Relations* / Ed. by E.L. Toth, R.L. Heath. – S.I., 1992. – P.42.
18. *Kim Y.Y., Gudykunst W.B.* (Eds.) *Theories in Intercultural Communication*. – Newbury Park, 1988. – P.16.
19. *Banks S.P.* *Multicultural Public Relations: A Social-Interpretive Approach*. – Ames, 2000.
20. *Penman R.* Good Theory and Good Practice: An Argument in Progress // *Communication Theory*. – 1992. – №2.
21. *Leeds-Hurwitz W.* Forum Introduction: Social Approach to Interpersonal Communication. // *Communication Theory*. – 1992. – №2.
22. *Banks S.P.* *Multicultural Public Relations: A Social-Interpretive Approach*. – Ames, 2000.
23. *Ting-Toomey S.* Communicative Resourcefulness: An Identity Negotiation Perspective // *International Communication Competence* / Ed. by R.L. Wiseman, J. Koester. – Beverly Hills, 1993.
24. *Fisher W.* *Human Communication as Narration: Toward a Philosophy of Reason, Value, and Action*. – Columbia, 1987. – P.73.
25. *Gudykunst W.B.* *Bridging Difference: Effective Intergroup Communication*. – Newbury Park, 1991. – P.101.
26. *Grunig J.* What Kind of Public Relations do you Practice? New Theory of Public Relations Present Four Models // *Pr Reporter: Purview*. – 1984. – April 9. – Vol.27. – P.10.
27. *Tedlow R. S.* *Keeping the Corporate Image: Public Relations and Business 1900–1950*. – Greenwich, 1979.
28. *Pimlott J.A.R.* *Public Relations and American Democracy*. – Princeton, 1951.
29. *Sussman L.A.* The Personnel and Ideology of Public Relations // *Public Opinion Quarterly*. – 1949. – №12. – P. 697–708.
30. *Lesly P.* *Overcoming Opposition*. – Englewood Cliffs, 1984.
31. Див.: *Pielle Public Relations Consultancy Newsletter* (1988, January). – London, 1988.
32. *Goldhaber G.M., Dennis H.S., Richetto G.M., Wio O.A.* *Information Strategies: New Pathways to Corporate Power*. – Englewood Cliffs, N.J., 1979.
33. *Hofstede G.* Angola Coffee – Or the Confrontation of an Organization with Changing Values in its Environment // *Organization Studies*. – 1980. – №1. – P.21–40.

34. Excellence in Public Relations and Communication Management / Ed. by James E.Grunig, David M.Doier. – N.J., 1992.
35. *Olasky M.N.* Corporate Public Relations: A New Historical Perspective. – N.J., 1987; *Olasky M.N.* The Aborted Debate within Public Relations: An through Kuhn's Paradigm Approach / Ed by *Grunig J.E., Grunig L.A.* Public Relations Research Annual. – Vol.1. – N.J., 1989.
36. *Candy O.H., Jr.* Beyond Agenda Selling: Information Subsidies and Public Policy. – Norwood, 1982.
37. *Rakow L.F.* From the Feminization of Public Relations to the Promise of Feminism // Beyond the Velvet Ghetto / Ed by *E.L.Toth, C.O.Cline.* – San Francisco, 1989.
38. *Smilowitz M., Pearson R.* Traditional, Enlightened, and Interpretive Perspectives on Corporate Annual Giving // Public Relations Theory / Ed. by – *C.H.Botan, V.T.Hazleton, Jr.* Hillsdale, NJ, 1989. – P.83–98.
39. *Cheney G., Dionisopoulos G.N.* Public Relations? No, Relations with Publics: A Rhetorical-organizational Approach to Contemporary Corporate Communication // Public Relations Theory / Ed by *C.H.Botan, V.Hazleton, Jr.*– Hillsdale, NJ, 1989. – P.135–158.
40. *Habermas J.* The Theory of Communicative Action. – Vol.I. – Boston, 1984.
41. *Gusfield J.R.* Kenneth Burke on Symbols and Society. – Chicago, 1989.
42. Excellence in Public Relations and Communication Management / Ed. by J.E.Grunig, D.M.Doier. – N.J., 1992.
43. The Ragan Report. – 1989. – March 20.
44. *Wood R. J., Gunther M.* Confessions of a PR man. – New York, 1988.
45. *Dilenschneider R.L.* Power and Influence. – New York, 1990.
46. *Bernays E.L.* [Review of Robert L. Dilenschneider's Power and Influence]. – Public Relations Review. – 1990. – 16(2). – P.82–83.
47. *Kotler P., Andreasen A.R.* Strategic Marketing for Nonprofit Organizations (3rd ed.). – Englewood Cliffs, N.J., 1987.
48. *Tuleja T.* Beyond the Bottom Line. – New York, 1985.
49. *Grunig J.E., Hunt T.* Managing Public Relations. – New York; Winston, 1984.
50. *Booth W.C.* Mere Rhetoric, Rhetoric & the Search for Common Learning // Common Learning: A Carnegie Colloquium on General Education / Ed. by *E.I.Boyer.* – Washington, 1981.
51. *Cheney G., Tompkins P.K.* Toward an Ethic of Identification // Paper Presented at the Burke Conference. – Philadelphia, 1984. – March. – P.6.
52. *Pearson R.* A Theory of Public Relations Ethics. – Unpublished Doctoral Dissertation. – Athens, 1989.
53. *Ackerman B.A.* Social Justice in the Liberal State. – New Haven, 1980.
54. *Pearson R.* Beyond Ethical Relativism in Public Relations // Coorientation, Rules, and the Idea of Communication Symmetry / Ed by *J.E. Grunig, L.A.Grunig.* Public Relations Research Annual. – N.J., 1989. – Vol. 1. – P.72.

Розділ VII

СОЦІАЛЬНА ІДЕНТИФІКАЦІЯ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Теоретико-методологічні засади

Свого часу Т.Парсонс зауважив, що в соціології завжди мають місце контексти, в яких неминуче постають методологічні питання. Ці питання він пов'язував з необхідністю з'ясування достовірності теоретичних положень про емпіричні факти та вихідні засади самих положень [1, с.71].

Утім, зараз ітиметься про особливий контекст, який вимагає з'ясування на методологічному рівні дуже непростого питання, а саме: на якій підставі слід обґрунтовувати таку характеристику суспільства, як потреба його соціальної самоідентифікації й чи можна вважати її атрибутивною для нього. Отже, Парсонс, висвітлюючи функціонально необхідні умови існування соціальної системи, ідентифікації серед них не назвав. Він визначав умови: адаптації (приспосовування до зовнішніх обставин), ціледосягнення (постановки цілей та мобілізації ресурсів для реалізації їх), інтеграції (забезпечення внутрішньої єдності, порядку шляхом координації елементів), латентності (підтримання зразку) [2]. Отож, чи можна визначити функціональне місце ідентифікації у цьому переліку?

На наш погляд, до всіх цих необхідних умов існування соціальної системи неодмінно інтегрована ідентифікація. Мабуть, потреба соціального самовизначення для суспільства належить до того самого ґатунку функціональної значимості, що й, скажімо, адаптація, цілепокладання й ціледосягнення, підтримання рівноваги тощо. Всі ці процеси обов'язково набувають статусу атрибутивних ознак соціальної системи. Що ж до соціальної ідентифікації, то як потреба, вона, без сумніву, теж є атрибутивною властивістю суспільства, з'явившись у певних формах на ранніх його історичних стадіях. Наприклад, уже первісний тотемізм передбачав здійснення реальної процедури самоотождення людини (а також роду із самим собою та іншими родами племені) із родовою групою через тотем, що її позначав.

Спочатку колективний та індивідуальний тотеми зливалися й не розрізнялися між собою. Лише згодом це розрізнення відбулося, і ко-

лективний тотем почав успадковуватися, набувши значення закону для кожного індивіда. Очевидно, колективний тотемізм слід вважати однією з історично перших форм соціальної ідентифікації, що ґрунтувалася на усвідомленні людьми своєї належності до родової соціально солідарної групи. Відтоді ідентифікувати себе з якоюсь груповою спільнотою означає або безпосередньо належати до неї, або просто солідаризуватися з нею. Іншими словами, тотемізм задавав систему соціального самовизначення (самоототожнення), яка складалася з двох основних координат: а) належності до спорідненої групи та б) солідарності з нею. У межах цієї системи функціонувала історично найпростіша ідентифікаційна практика, що спиралася на тотемне зображення світу, тобто на позначення його певним символом (тотемом). Цей тотем правив за ідентифікаційний образ, в який вдивлялися сама тотемна група і кожен її член, і з яким вони себе й ототожнювали.

Звісно, ідентифікаційний процес має власну історію, етапи, форми свого становлення і розвитку. Все це потребує спеціальних досліджень та аналізу, якого ми тут не проводимо. Ми маємо, передовсім, визначити три деталі, на які треба неодмінно зважати: 1) названі дві координати тотемної ідентифікаційної практики й у подальшій історії залишилися розгортанням ідентифікаційного процесу, 2) цей процес став багаторівневим: загальносуспільним, груповим, інституціональним, індивідуальним, 3) він настільки ускладнився й диференціювався, що виникла безліч координат ідентифікаційної практики та її форм.

Тепер, коли ми збагнули, що ідентифікаційний процес відбувся вже на світанку людського суспільства, що він є атрибутивною характеристикою його, можна висловити гіпотезу стосовно того, що він є невід'ємною складовою історичного процесу. Сама ж ідентифікація здійснювалася як світоглядна процедура. Пригадаймо, з огляду на світогляд у соціальній філософії та соціології традиційно вирізняють або три етапи історичного розвитку розуму людства (О.Конт), або три роди вищого пізнання (М.Шелер), або три історичні типи світогляду – міфологічний, релігійний і науковий. Мабуть, ці суспільні світогляди можна розглядати як три історичні етапи розвитку ідентифікаційної здатності людства та ідентифікаційного процесу. Справді, якщо світогляд є однією із суспільно вироблених форм відображення дійсності в свідомості людини, якщо в ньому ця дійсність відбивається залежно від її значення для людини (остання "теоретично" ставить світ у стосунок до себе, своїх потреб та цілей власної життєдіяльності й водночас себе ставить у стосунок до світу) [3, с.9], то передовсім людина мала іден-

тифікувати себе як, носія цих потреб і цілей. Отже, світогляд виконує не лише функцію “світосприйняття”, “світорозуміння”, “світовідчуття”, а й ідентифікації.

Ідентифікаційний процес – широке поняття. Якщо його розшифровувати стосовно таких соціальних суб’єктів як людство, суспільство, то слід мати на увазі діалектичну роздвоєність цього процесу. Він водночас містить дві процедури, дві паралельні ланки ідентифікації: ототожнення і розрізнення (фіксування відмінностей). Для людства, оскільки воно не знає жодної іншої неземної цивілізації, ця єдність ототожнення і розрізнення реалізується у площині його взаємодії із природою, натомість для суспільства – не лише в цій площині. Суспільство ототожнює себе із собою, іншими суспільствами, а також відрізняє себе від інших. Ми беремо до уваги тільки цей аспект ідентифікаційного процесу, хоча в історичному ракурсі генетично першою варто вважати іншу площину: суспільство – природа.

В історично першому світогляді – міфологічному – людина, практично виокремивши себе із природи, ще не усвідомлювала власної протилежності їй, тому вона ототожнювала природне і суспільне (родове), а свою спільність, тотожність реалізувала суто у межах свого роду або племені. Первісне суспільство ототожнювало себе із собою через природу.

У релігійному масовому світогляді класового суспільства людина вже виокремилася із природи, протиставивши її собі як предмет оволодіння. Суспільство ж ототожнювало себе з собою як неприродною реальністю, над якою “стоїть” і якою керує надприродна сила.

У науковому світогляді суспільство ототожнює себе з собою, з іншими суспільствами, а також відрізняє себе від них згідно із даними наукового пізнання, тобто незалежно від суб’єктивних бажань людини в координатах об’єктивної істини.

На підставі цього виокремлення історичних етапів ідентифікаційного процесу можна говорити про три загальні історичні моделі ідентифікаційної практики – міфологічну, релігійну та наукову, що здійснюються в різних системах ототожнень і розрізнень. Ясна річ, наукова ідентифікаційна практика – найвищий історичний тип соціального знання суспільства, однак це зовсім не означає, що вона гарантована від проникнення елементів перших двох. І в СРСР, і в сучасній Україні соціальна ідентифікація суспільства відбувалася й відбувається не лише на наукових засадах, а й на базі міфів, ідеологій, ба й сліпої віри.

Ідентифікаційна практика суспільства – це конкретно-історична форма вияву й реалізації ідентифікаційного процесу, що відбувається

у ньому. Зі змістового боку соціальна ідентифікаційна практика суспільства – це продукування і відтворення ним більш-менш сталої власної соціальної ідентичності, свого соціального образу, яким визначається його уявлення про самого себе, та маніфестація останнього у світовій або регіональній спільноті.

Упродовж своєї історії суспільство апробує й нагромаджує досвід різних ідентифікаційних практик, що заступали місце одна одної або взаємодоповнювалися певними елементами. Зрозуміло, що для зміни ідентифікаційної практики остання має вичерпати себе, тобто на певному історичному етапі, особливо в періоди застою суспільства або на переломних рубежах вона перестає забезпечувати його адекватними ідентичностями й конвенціями для самовизначення різних суспільних груп. Останні втрачають чіткість орієнтирів і координат у соціальному просторі, а отже й відчуття надійності та перспективності власних статусів і позицій. Запановує ситуація ідентифікаційної невизначеності, в якій ані соціальні групи, ані суспільство загалом не можуть віднайти свій точний соціальний образ, хоча старі уявлення їх про себе вже не відповідають дійсності. Справа може зйти так далеко, що під загрозою опиниться сталість світоглядних, моральних, культурних засад суспільства. Виникає реальна можливість подвійних стандартів, нестримної експансії інтересів, конфліктів норм, цінностей. Саме в такі моменти суспільство конче потребує ідентифікаційної практики нового типу, здатної на нові ідентичності його групам і йому самому.

Ідентифікаційні практики суспільства можна поділити на постійні та тимчасові. До перших належить ретроспективна практика, коли суспільство усвідомлює себе і самовизначається через минуле, його форми і традиції й самоотожднюється з ним. Вона вможлиблює сталу “присутність” історії у сьогоденні й забезпечує насамперед національно-культурні ментальні стабілізаційні засади суспільства. У площині цієї форми ідентифікаційної практики суспільство запитує себе: хто Я? Якими є мої джерела? Ким стало? Ким стану? Відповіді на ці питання для суспільства мають дуже важливе значення з огляду на його сучасність і перспективу: щоб рухатися далі, суспільство має бачити першоджерела подальших самоідентифікацій. Крім того, соціальні й культурні форми власного минулого слугують певними аналогами, зразками для синтезу минулого, теперішнього і майбутнього.

Отже, ідентифікаційний процес у суспільстві розвивається в історичному плані, вможливаючи самовизначення суспільства на ґрунті минулого і сьогодення та ототожнення його із певним варіантом май-

бутнього. Він реалізується в різних ідентифікаційних практиках, умови здійснення яких у певний момент назріли. Проте практики покликані виробляти конкретні та надійні ідентичності, тобто образи, поняття, теорії суспільства, що фіксують і пояснюють рівень його соціального розвитку. Вони реалізуються у межах певних координат системи ототожнень і розрізнень тих чи тих параметрів суспільства, що визначають спосіб продукування історичного процесу та соціальний вибір.

З усіх цих причин сучасний ідентифікаційний процес в Україні не є процесом єдиним і цілісним, він головним чином реалізується у вигляді двох моделей ідентифікаційної практики: *ретроспективної* та *копіювально-імітаційної*. Ми всебічно досліджуємо другу, а стосовно першої розглядаємо лише певні аспекти.

Теоретичне соціологічне осмислення періоду соціального експерименту, що триває в Україні, конче потрібне, адже воно глибоко змінило українське суспільство, його соціальний лад, структуру, організацію, спосіб і якість соціального життя, тобто всю соціальну модель. До того ж ці зміни не можна пояснити без соціології. Хоч би якою неординарністю відзначався нинішній конкретний період, він не є самодостатнім, бо результати його органічно впливають із перебудовного періоду в СРСР, і певним чином продовжує і водночас заперечує його, реформаторську практику. Тому й аналіз цього періоду має фіксувати зазначену наступність, тим паче, що технологічно і політично копіювально-імітаційний метод побудови новітньої історії України й забезпечення відповідної соціальної ідентифікації українського суспільства запроваджується як спроба прямого історичного заперечення і спростування безаналогового конструктивістського методу розбудови нової суспільної формації за соціалістичним ідеалом. Цей метод уперше було апробовано в колишньому СРСР, складовою якого донедавна була й Україна.

Конструювання суспільства за ідеалом майбутнього – надзвичайно складна, відповідальна й ризикована справа, що спирається на унікальний механізм реалізації, причому порушення його категорично неприпустимі: навіть мінімальні збої у цьому механізмі загрожують деформаціями, переінакшенням результатів конструктивістської практики, тобто відхиленням від ідеалу. А ці відхилення (за умови досягнення ними певної критичної маси) означають побудову “не того” суспільства. Останнє поза ідеалом або без ідеалу просто себе не впізнає.

Ідеться про те, що в межах цієї конструктивістської практики суспільство має змогу соціально розпізнавати себе лише в процесі конструювання самого себе відповідно до ідеалу, який слугує його “дзерка-

лом”. Чим ближче до ідеалу сконструйований оригінал, тим легше йому самовизначитися на його тлі. Тож якщо порушується технологія і механізм процесу конструювання суспільством самого себе, неодмінно буде деформовано і процес його самовизначення.

Побудова в СРСР суспільних відносин і суспільства загалом за соціалістичним ідеалом була історично безаналоговою. Вона здійснювалася не за зразками історії, бо їх не було (наскільки відомо, до початку перебудови в СРСР соціалізм існував не як реальне суспільство, а суто як особлива ідея й певна теоретична концепція), до того ж у постійному експериментальному, інноваційному ключі. Це була спроба свідомого творення історії.

Проте в Радянському Союзі цей експеримент був не просто реалізований, а й певною мірою скомпрометований, оскільки він не лише наразився на протидію зовнішніх чинників (світова капіталістична система), а й на безпрецедентні порушення з боку експериментатора його технології (бюрократія та КПРС), і, зрештою – на втрату цим технологом експериментаторських кондицій, здатності до безаналогової, інноваційної соціальної експерименталістики. Річ у тому, що, по-перше, в полоні догматизму опинилася суспільна теорія, яка на межі 70–80 років XX століття не дала чіткої відповіді на питання щодо вибору надійної стратегії подальшого розвитку радянського суспільства; по-друге, вища управлінська (партійно-державна) бюрократія за цієї умови втратила віру в безаналоговий конструктивістський експеримент і світоглядно переорієнтувалася на альтернативний спосіб історичної творчості, продемонстрований Заходом; і, по-третє, КПРС як керівна партія припустилася неймовірної політичної помилки, віддавши абсолютну владу не трудящим, а своїй бюрократії, цілком довіривши їй справу здійснення й управління конструктивістською практикою побудови соціалізму.

Партія не врахувала соціальної природи бюрократії – ані як особливої управлінської корпоративної організації, котра задля власного виживання та панування здатна навіть знищити і власну державу, і “свою” партію, аби підпорядкувати собі нову державу й нову партію, ані як особливої соціальної групи, що має свої інтереси й ніколи ними не поступиться, задовольняючи їх, як правило, за рахунок інших груп.

От чому в СРСР не могла не скластися парадоксальна ситуація, коли правляча партія опинилася під п’ятою своєї ж бюрократії, стала цілком підвладною їй, а зведення ролі партії у відносинах із керівною верхівкою лише до позиції “одобрямсу” свідчило про втрату нею ще й колективного розуму (інтелекту), здатного не просто реферувати, а

контролювати політичне мислення і політичну поведінку цієї верхівки. Зрештою, КПРС заблукала серед альтернативних варіантів майбутнього, щойно вони відкрилися перед радянським суспільством під час горбачовської перебудови. Спочатку вона сліпо підтримала концепцію перебудови та її творця М.Горбачова, а коли усвідомила, що перебудова пішла “не туди”, було вже запізно, позаяк із березня 1990 року сама опинилася поза владою.

Перебудова виявилася епопеєю відходу від безаналогового конструктивістського творення історії й переходу на технології копіювального методу історичної творчості за зразками Заходу, але під маскою “демократичного соціалізму”. Після здобуття політичної самостійності загальний напрям реформувань в Україні перетворився на безпосереднє продовження цього переходу: роздержавлення, приватизація, структурна реорганізація, приватний бізнес, підприємництво, послаблення державного контролю в суспільстві й державних гарантій людині тощо.

Технологія копіювально-імітаційного способу творення історії, конструювання суспільства за зразками інших, досконаліших або привабливіших суспільств, звісно, значно простіша за технологію способу безаналогової конструктивістської практики. Загальна його схема спирається, зокрема, на такі засадові технологічні елементи (“вузли”): 1) знаходження й запозичення чужого зразка (технології, юридичні закони, цінності, соціальні інститути, стандарти, нормативи тощо); 2) руйнування в суспільстві всього, що не відповідає запозиченому зразку; 3) застосування при цьому зворотних експерименталістських технологій. Так, якщо за конструктивістської практики в УРСР відбувалися, наприклад, процеси одержавлення, то тепер у пострадянській Україні мають місце процеси роздержавлення, виведення ледь не всього за межі державного сектору. Якщо раніше переважало осуспільнення, то зараз панує приватизація, що виступає водночас засобом руйнації попередньої економічної системи і розбудови нової. Якщо в СРСР домінували соціальна інтеграція і солідарність, то тепер – індивідуалізація й роз’єднаність; якщо тоді обожнювали план, то зараз – ринок; 4) необмежене прагнення вподібнення із “привабливим іншим” та запозиченим зразком, що позначаються формулою “жити, як на Заході”.

Наголосимо, що копіювальний експеримент перервав лінію розвитку України у XX столітті, знесилив досягнене нею підґрунтя життєдіяльності суспільства і народу, примусивши останній наздоганяти європейські нації, по суті, шляхом фізичного виснаження (виживання) практично з “нульового циклу” зруйнованої економіки. Ці результати до-

вели, що метод копіювальних запозичень – технологічно обмежений інструмент. Уможлививши глибокі руйнації й побудову неточних (щодо запозичених зразків і моделей) копій, він не забезпечив досягнення головної мети перетворень в Україні – максимально наблизити її до “привабливого іншого” й зробити не просто схожою на нього, а соціально спорідненою з ним, не піднявши, а знизивши рівень життя народу.

У межах нашої теми слід виокремити три найголовніші проблеми: розбіжності запозиченого зразка та його копії; соціальну невизначеність суспільства та його майбутнього; нову модель ідентифікаційної практики.

Перша із них полягає у тому, що копіювальна трансформація в Україні не створила точних копій із запозичених зразків, внаслідок чого процеси соціальної історії в Україні пішли далеко не в руслі сподівань соціального технолога, котрий розраховував, що в копіях з’являться ті самі закономірності й тенденції, що й у зразках. Проте сподівання виявилися марними, позаяк сталі копії виявилися не тотожними запозиченим зразкам, а закономірності й тенденції функціонування і розвитку їх не збіглися. Зазнавши руйнації (за чужими зразками), суспільство, з одного боку, втратило закономірності й тенденції свого попереднього розвитку, а з іншого – не набуло закономірностей, що визначають життєдіяльність сучасного західного соціуму. Інакше кажучи, спроба соціального технолога нав’язати суспільству необхідність жити за зразками життєдіяльності інших суспільств, народів, націй спричинила кардинальне порушення його (суспільства) власної життєдіяльності, зумовила хаос і соціальну невизначеність.

Виникла розпливчата, “розмита”, паралельна (віртуальна) реальність без однозначно точних соціальних координат теперішнього та майбутнього. Суспільство потрапило у пастку соціально-історичних блукань, а його соціальні групи або втрачають чіткість статусної визначеності й не дістають свого точного соціального образу, хоча колишні уявлення їх про самих себе не відповідають дійсності, або ж і досі не набули однозначно чітких і визнаних іншими групами соціальних статусів.

Взяти, приміром, таку соціально-професійну групу масової інтелігенції, як учительство. Коли ще вчитель ставав у пікети, мітингував і страйкував, щоб добитися вчасної виплати заробітної плати? Іншими словами, коли влада, держава і суспільство перетворювали вчителя–просвітника, вихователя і навчателю юних поколінь ще й на борця за забезпечення своїх елементарних прав? І якщо в Україні він мусить так чинити, це означає, що статус учительства в суспільстві остаточно змінився, почав розмиватися, водночас позбавляючись визначеності, набутої раніше.

Інший приклад. Підприємці, банкіри, великі власники нерухомості, високі корумповані чиновники, торгівці із мільйонними доходами (оптовики) – що це за групи? Чи це групи заможних ділових людей, котрі вміло використовують переваги сфери своєї діяльності, чи це групи необуржуазії, що живуть за рахунок привласнення додаткової вартості й прагнуть абсолютного панування в суспільстві? Отже, місце цих груп у просторі соціальних координат вельми розпливчате, нечітке, невизначене.

У соціальній структурі суспільства тривають протилежні процеси: з одного боку, відтворюються соціальні групи, яких не було на попередньому етапі його розвитку (підприємці, банкіри, власники приватних фірм, землі тощо), з іншого – соціально принижуються “старі”, зокрема базові класи, групи і верстви (робітники, селяни, масова інтелігенція), учні, студенти, пенсіонери. Все це й створює ситуацію ідентифікаційної невизначеності, що зумовлюється істотними змінами у статусних структурах і позиціях багатьох соціальних груп суспільства, неминуче відбиваючись на ідентифікаційній практиці їх. Остання вже не забезпечує ці групи адекватними ідентичностями і конвенціями для соціального самовизначення, тому вони втратили або втрачають чіткість орієнтирів статусних координат і ролей у соціальному просторі, а разом – і відчуття надійності й перспективності власних статусів і позицій.

І ще про один аспект соціальної невизначеності – модель майбутнього. Різні політичні сили, між якими точиться боротьба, пропонують свої варіанти останнього. Без сумніву, соціальний реформатор учиняє перетворення, спираючись на ліберальну ідею, що маскує капіталізацію суспільства. З огляду на цей вектор змін і перетворень де хто – й не лише у політиці, а й у науці – визначає сучасне українське суспільство як суспільство раннього, “дикого” (архаїчного) капіталізму [4, с.9]. Прямою альтернативою цієї соціальної перспективи й досі виступає соціалізм в оновленому варіанті. Цю модель майбутнього обстоюють ліві політичні сили, зокрема комуністи і соціалісти. Комуністи, – зазначив на Пленумі ЦК лідер КПУ П.Симоненко, – пропонують “продовжити соціалістичні перетворення в Україні мирним шляхом – забезпечити будівництво суспільства соціальної справедливості, уникаючи жахів капіталізації” [5].

Прихильники “третього” шляху виборюють свою соціальну альтернативу. “...Ми – не соціалісти і не капіталісти, – стверджує лідер СДПУ(о) В.Медведчук. – Наш оптимальний вибір – соціал-демокра-

тичний шлях розвитку, отой третій шлях, який лежить між неприборканим капіталізмом і плановим соціалізмом. Суть цього третього шляху – в об'єднанні принципу свободи ринку із соціальною збалансованістю і, що винятково важливо, з етичною відповідальністю кожного за долю країни” [6]. Це має бути суспільство так званої “соціальної демократії”.

Отже, ніхто не бачить єдиної моделі соціального майбутнього України. На цьому загальному тлі не може соціально самовизначитися й суспільство, занурене в ідентифікаційну кризу. Воно є надто молодим соціальним утворенням, структурну систему якого не можна вважати стаціонарною. Крім того, формування системних характеристик суспільства й досі перебуває на стадії можливості різних варіантів їх. Нарешті, різні суб'єкти ідентифікаційної практики не надають суспільству чітких власних ідентичностей.

Вихід із ідентифікаційної кризи можливий, головним чином, двома шляхами: 1) самоідентифікація українського суспільства, яке має виробити власну адекватну соціальну ідентичність; 2) ідентифікація українського суспільства з боку спостерігача (наука, ідеологія, політика тощо). Коротко розглянемо ці шляхи.

Перший. Проблема соціальної самоідентифікації суспільства певними аспектами сягає гегелівської філософії (філософії духу, філософії релігії, філософії права), де вона постала як проблема ідентичності – індивідуальної (ідентичність Я), групової (ідентичність сім'ї, групи) і колективної (ідентичність суспільства, народу, нації, держави, міста тощо). До того ж Гегель говорив про ідентичність “справжню” (“дійсну”) або “істинну” та ідентичність “несправжню” (“хибну”, “недійсну”). Всі вони виробляються суб'єктами ідентифікації.

За Гегелем, ідентичність “Я” – це продукт рефлексії індивідом самого себе через іншого індивіда, коли “Я споглядаю в ньому самого себе як “Я”; проте і в самому собі я знову ж таки споглядаю безпосередньо наявний, абсолютно стосовно мене самостійний, інший об'єкт” [7, с.240]. Отже, без категорії “іншого” індивід не може себе ідентифікувати. Він вступає у комунікацію з іншим індивідом (індивідами), і кожен із них сприймає себе визнаним цими індивідами. На цьому ґрунті виникає універсалізована самосвідомість, яку Гегель називає духом, і яка є спільною для індивідів через наявність у них єдиних життєвих звичок і норм.

Що ж до колективної ідентичності, зокрема ідентичності суспільства, то Гегель стверджував, що сучасне йому суспільство знайшло розумну ідентичність у формі суверенної конституційної держави, яка

забезпечує своїх громадян розумними законами. Це є правова держава, тобто така організація свободи, за якої механізм насильства й апарат політичного панування обмежені правом. На думку Гегеля, така держава – “чинна і чинність її полягає в тому, що інтерес цілого реалізується, розпадаючись на особливі цілі” [8, с.205], тобто загальний інтерес держави відбиває єдність приватних інтересів (громадян, груп, інститутів тощо).

Цю тезу Гегеля про державу як основу розумної ідентичності суспільства критикували Л.Феєрбах, К.Маркс, С.Кіркегор, Т.Адорно та інші. Гегель не враховував класового характеру держави, яка не може забезпечити розумної ідентичності, бо як організація несе в собі класові структури, а тому змушена виражати передовсім приватні, класові інтереси, а не загальний цілісний інтерес.

Сучасний дослідник проблеми ідентичності суспільства Ю.Габермас теж спиняється на цій ключовій тезі Гегеля і відзначає, що вона викликає певні теоретичні ускладнення, з огляду на які “питання про розумну ідентичність може виявитися позбавленим сенсу” [9, с.24–40]. На підтвердження своїх слів він висуває чотири аргументи.

1. Допоки в суспільстві матимуть місце, у тій чи тій формі, класові структури, в інститутах держави пріоритет надаватиметься не загальним, а приватним інтересам, і політична система залишатиметься залежною від господарської системи, котра інституційно закріплюватиме нерівний розподіл власності на засоби виробництва, тобто розподіл влади і багатства. Така держава не може мати повного суверенітету, бо вона залежить від класів і класових інтересів. Отже, не виконується одна з гегелівських умов “істинної ідентичності” – суверенність держави, внутрішня єдність її загального інтересу.

2. Суверенітет будь-якої держави обмежений міждержавними відносинами зі світовим співтовариством. Суверенна сфера вільної діяльності окремих держав звужена принаймні трьома чинниками: розвитком військової техніки, наддержавною організацією розподілу капіталу і робочої сили, появою “моральної інстанції” світової громадськості, що оцінює діяльність держави. В цьому міждержавному просторі завжди обмежуватимуться можливості держав самоідентифікуватися.

3. Проблема ідентичності можна свідомо порушувати лише доти, доки суспільства залишаються “вмонтованими” у символічний за структурою та внормований життєвий світ. Якщо ці символи й норми змінюються, втрачає сенс ідентичність, причому це може відбуватися без втручання держави і поза нею, адже життєвий світ людей у формі громадянського суспільства нині відокремлений від держави.

4. За останні два століття в ідентифікаційній практиці суспільств відбулися істотні зміни, внаслідок яких підґрунтям суспільної ідентичності стали не держави, а нації та політичні партії. Держави, країни, суспільства почали ідентифікуватися за титульними (корінними) націями або за правлячими партіями, які прагнуть утвердити конкретні перспективи майбутнього, перетворюючись на державні партії.

Інший дослідник цієї проблеми Н.Луман наголошує, що ідентичність складноструктурних суспільств уже не може створюватися через свідомість їхніх громадян, бо інтерпретативні системи життєвого світу та його інтерпретації у людей надто різні, а підсистеми суспільства мають співвідносити себе не лише із суспільством загалом як системою вищого порядку, а й із майбутньою системою, будівельним матеріалом для якої та її середовищем вони можуть стати [9, с.41–43].

Габермас і Луман підводять до головного питання: чи здатне сучасне "складноутворене (складноструктурне) суспільство" сформува-ти розумну ідентичність? Якщо так, то на яких засадах і за яких умов? При цьому вони мають на увазі насамперед національну, політичну й культурну ідентичність. Про соціальну ідентичність вони мови не ведуть. Загальна відповідь, яку ці дослідники дають на поставлені питання, ствердна: розумна ідентичність можлива, проте далеко не завжди на засадах формації, до якої належить це складноутворене суспільство. Воно можливе й на більш універсальних постулатах демократії та прав людини. Річ у тому, що, як вони помітили, національна, політична й культурна ідентичності можуть виходити за межі суспільно-економічної формації (як це можна було спостерігати на прикладі деяких держав – ФРН та НДР, Австрії, Китаю), що й переконує, на думку Габермаса і Лумана, в необхідності загальніших умов і можливостей для формування ідентичності.

Хоча ми досліджуємо соціальну ідентифікацію та ідентичність суспільства, цей висновок Габермаса і Лумана має для нас певне методологічне значення. Проте важливішим, на наш погляд, є таке зауваження Габермаса: "Суспільство володіє приписуваною йому ідентичністю не в тому тривіальному розумінні, в якому, скажімо, нею володіє предмет, який може бути ідентифікований різними спостерігачами як той самий предмет, навіть якщо вони сприймають і описують його по-різному. Суспільство у певному розумінні породжує свою ідентичність; і оскільки воно її не втрачає, то цим воно зобов'язане лише власним зусиллям. Ведучи мову про розумну ідентичність, ми виявляємо, крім того, нормативний зміст поняття. Водночас ми припускаємо, що суспільство може не досягти своєї "справжньої", або "істинної", ідентичності" [9, с.8].

Це зауваження стосується й соціальної ідентичності суспільства, яка ним формується (виробляється) і має нормативний характер. Зрештою розумної соціальної ідентичності суспільство за певних умов може й не досягти, задовольняючись умовною, неістинною ідентичністю. Все це безпосередньо залежить від моделі ідентифікаційної практики, якої дотримується суспільство.

Утім, ці абстрактні теоретичні положення слід застосовувати до українського суспільства, яке перебуває нині у транзитивному стані, з певним застереженням. Ідеться про те, що для потреб ідентифікації цього суспільства нині важливішим є створення не якихось універсальних засад, а власних органічних, конкретних умов для проведення повноцінної ідентифікаційної практики, здатної увиразнити соціальну природу нинішнього суспільства й надати йому точний образ самого себе. Наголосимо, що на підставі цієї практики воно має самоідентифікуватися, виходячи із самого себе, своїх внутрішніх, а не зовнішніх умов чи зразків життєдіяльності інших соціумів. Оскільки в Україні громадянське суспільство традиційно західного зразка відсутнє, це й виступає однією з найбільших перепон для ідентифікації за зовнішнім оточенням або універсальними постулатами демократії чи прав людини. Щоб ідентифікуватися на такому їх підґрунті, Україні слід забезпечити в суспільстві й державі демократію і права людини на висоті цих постулатів.

Залишаються два можливі способи реалізації першого шляху виходу з ідентифікаційної кризи: загальнонаціональний референдум або загальносуспільний консенсус. На референдумі український народ має здійснити соціальний вибір, якого в Україні не було. Соціальний технолог понад десять років тому розпочав трансформацію радянського суспільства в Україні, не порадившись з народом і не спитавши його згоди на це, хоча лише народ є замовником соціального ладу, за якого йому жити і який його влаштовує. Обравши на референдумі модель суспільства, народ зажадає його побудови. На цих засадах і сформується відповідна ідентичність нового суспільства.

Загальнонаціональний консенсус пропонується як засіб, за допомогою якого формуватиметься привабливий ідеал майбутнього, що вможливить ідентифікацію суспільства, розвиток демократії, підвищення політичної культури і правової грамотності людей. “Передусім у суспільстві, – наголошує В.Медведчук, – має бути сформований привабливий, мобілізуючий ідеал майбутнього, до якого прагнула б принаймні його переважна більшість. Його формування має бути резуль-

татом широкого демократичного суспільного діалогу з органами влади, узгодження позицій різноманітних політичних сил, які щиро прагнуть віднайти консенсус активних публічних дискусій у засобах масової інформації з метою укладання суспільного договору з найважливіших, доленосних для країни питань. Причому такий ідеал може бути створений тільки на власній основі, ніякі заклики на зразок “Станемо європейською державою” не здатні задіяти внутрішні резерви особистості й суспільства, тому що в умовах демократизації міжнародних відносин кожний з нас сьогодні має цілком реальний шанс зробити свій власний “європейський вибір”, як, утім, і будь-який інший” [10, с.15].

Зауважимо, що консенсусний спосіб виходу з ідентифікаційної кризи менш ймовірний, ніж вихід через референдум, оскільки сучасне українське суспільство соціально глибоко поляризоване і політично розколоте на непримиренні сили, яких роз’єднує і кидає в горнило боротьби та протистояння антагонізм між працею і капіталом, що виник внаслідок несправедливо проведеної приватизації народної власності.

Другий шлях виходу суспільства з ідентифікаційної кризи. Плюралізм ідеологій, серед яких є непримиренні (отже, вони і не можуть бути синтезовані у загальнооб’єднувальний чинник), не дає єдиного “спостерігача”, здатного здійснити соціальну ідентифікацію суспільства на загальній або спільній ідеологічній базі. Залишається наука, завданням якої є обґрунтування самодостатньої для суспільства моделі ідентифікаційної практики.

Звісно, створення нової моделі ідентифікаційної практики – складне теоретико-методологічне завдання, що потребує поєднання ретроспективного (конкретно-історичного), порівняльного та перспективного (прогнозного, екстраполяційного) аналізу суспільства. Яку ж саме теорію застосувати? Якщо виходити із формаційної доктрини К.Маркса, то вона вимагає головного – визначити, до якої формації належить сучасне українське суспільство, і тим самим ідентифікувати його за ознаками цієї суспільно-економічної формації. Ця концепція дає чіткі загальні методологічні орієнтири, хоча й розрахована на мислення категоріями тривалого історичного часу, впродовж якого розвиток суспільства виявляв чіткі системно-формаційні макропараметри (спосіб виробництва, характер суспільних відносин, тип власності, влади, спосіб життя, наявність класів тощо).

Утім, нинішнє українське суспільство поки перебуває на стадії формування системних характеристик, що відзначаються структурно-функціональною незавершеністю й недостатньою автономністю. Саме

ці характеристики й досі не набули головних властивостей системи загалом, хоча вже свідчать про капіталізацію суспільства та виразні ознаки становлення в ньому капіталістичної системи відносин. Проте системотвірні формаційні тенденції цього суспільства надійно не утверджені, вони не позбавлені реальних шляхів (наприклад, боротьби полярних політичних сил за різні варіанти майбутнього).

Не увиразнює ідентифікаційний процес і теорія поліформічних суспільних систем, яка відображає не перехідний стан суспільства (від однієї формації до іншої), а мозаїку співіснування в ньому змішаних формаційних ознак і форм. І якщо найістотніші характеристики цих систем (ефективна змішана економіка, що функціонує в режимі регульованого ринку; багатоваріантність розвитку; глибока соціалізація всіх аспектів і царин життя; внутрішня сталість за рахунок високої здатності протистояти високій ентропії тощо) [11, с.4] застосувати до українського суспільства, то воно, ясна річ, їм не відповідає, а тому не може ототожнюватися із поліформною системою.

Не може наразі допомогти й наша соціологія, в системі якої досі не сформований її визначальний структурний елемент – загальносоціологічна теорія суспільства. Після відмови від історичного матеріалізму українська соціологія втратила свій теоретичний “поверх”, не сформувавши натомість ані теорії, ані загальносоціологічного методу, за допомогою яких вона б охопила своїм пізнавальним інтересом усю свою предметну царину. А без цих інструментів пізнання їй не дано бодай пунктирно окреслити її, піднятися на рівень самостійного макробачення суспільства, проаналізувати його проблеми на стику із філософією історії, соціальною філософією, політологією.

Не сила поки що соціології й оперувати загальною категорією “суспільство” – не як запозиченим у тієї ж таки соціальної філософії, а як самостійним поняттям, ґрунтованим, з одного боку, на системах узагальнених показників суспільства, а з іншого – на потребі категоріального синтезу соціологічних знань, що стає дедалі актуальнішою в українській соціології. На наш погляд, таке синтезаційне системне утворення як загальносоціологічна теорія має допомогти у створенні загального соціологічного образу українського суспільства, без чого не можна соціально ідентифікувати це суспільство. Однак такого штибу теоретичної роботи наші соціологи поки що не здійснюють. Шляхом соціологічного моніторингу громадської думки досліджують головним чином емпіричні тенденції змін та розвитку українського суспільства, його стан на етапі соціальних трансформацій [12].

Наголосимо також, що в науковій соціологічній літературі й досі немає конкурентних пропозицій чи розроблень із зазначених питань. Зафіксовано лише один випадок пропозиції “нової загальносоціологічної теорії (парадигми)” [13], що потребує спеціального аналізу, ба й наукової дискусії.

Отже, в соціології досі не вироблено теоретичних засобів, застосовуваних для дослідження ідентифікаційних процесів та ідентичностей на найвищому – загальносуспільному – рівні. Вивчають переважно індивідуальну, рідше – колективну (групову) ідентичність [14]. Саме тому ми зосереджуємо увагу на вивченні реальних ідентифікаційних практик, що реалізуються в суспільстві.

Ми вже звертали увагу, що розгортанню ідентифікаційних процесів в Україні заважає невідповідність внутрішніх параметрів і соціальних координат сучасного українського суспільства аналогічним вимірам як попереднього радянського суспільства, так і нинішніх західних суспільств. У соціальному плані новостворене суспільство в Україні ніби зависло у просторі між характеристиками зазначених суспільств, виявляючи себе незрозумілим гібридом їх. Тобто необхідних умов для однозначної соціальної самоідентифікації суспільства поки немає. Це означає, що в Україні або заблоковано ідентифікаційну практику, або її спрямовано в такий бік, що вона не має змоги повної реалізації. Відтак “стриноження” ідентифікаційної практики не продукує належних механізмів і систем самоототожнення суспільства. Плинність, трансактивність, неусталеність засад, форм спільностей останнього – ці характеристики несумісні із потребами його ідентифікації.

Чому ж такими невтішними є справи стосовно цієї проблеми? Бо впродовж зазначеного часу в Україні зруйновано систему соціальних ототожнень, оскільки соціальний технолог-експериментатор діяв і діє, піддаючи змінам усі системи суспільства, по-модерністському трансформує їх не за власною специфікою та потребами розвитку, а за еталонами західної цивілізації, тобто чужих зразків. Підґрунтя експериментів становить стратегія копіювання цих зразків, орієнтація на “кращого іншого” з метою опанування його способу життя, досягнень у політичній, економічній, соціальній, культурній, науково-технічній, технологічній та інших царинах людської діяльності. Ці досягнення технолог й обирає за координати ідентифікації українського суспільства.

Копіювання ж здійснюється у такий спосіб, як було зазначено нами на с.169, а тут ми вкажемо лише на неймовірну глибину руйнувань. Усе, що в Україні не відповідало запозиченій моделі зразка, зруйнова-

но. На руїнах вибудовують копію зразка, що зазвичай не є ідентичною йому, бо на новому ґрунті зразок не може мати абсолютно точної копії, хоча реформатор сподівається саме на це. Таке штучне “підведення” української реальності під чужі стандарти вщент зруйнувало її соціальну специфіку й координати для її ідентифікаційного означення. Ідентифікаційну ж практику без координат системи ототожнень провести неможливо.

Технологом-копіювальником у цій ситуації виступають законодавча й виконавча гілки державної влади, що спираються на політичні сили “заходофілів”, котрі сприймають усе західне як взірць людського життя, культури, моралі, взаємин, як безсумнівну цінність, а тому суцільно копіюють Захід, мов діти дорослих. Маючи свою владу, здійснюючи законотворчість і контролюючи індустрію ЗМІ, “прозахідники” справляють шалений політичний і пропагандистсько-ідеологічний тиск на особу і суспільство, насичуючи індивідуальну й суспільну свідомість запозиченими (особливо у Зб.Бжезинського та ін.) стереотипами, ідеологемами та догмами. Найпарадоксальнішою серед них є ідеологема меншовартості, коли “прозахідники” поділяють “їх” (хто на Заході) і “нас” (хто на Сході, в Україні й Росії) відповідно на “цивілізованих” і “нецивілізованих”. Мовляв, “там” люди живуть у цивілізованому суспільстві, а ми... В якому? Невже у мавпячому? Наші так звані “маври Заходу” справді менш цивілізовані, аніж сам Захід!

Однак для нашої теми проблема меншовартості – побічний момент. Важливіше наголосити інше: хоча законодавча і виконавча влада – це єдиний соціально-політичний технолог, утім, упродовж всього періоду трансформувань між ними точилася запекла боротьба за домінування, яка, звісно, справжньої єдності їм не обіцяла, але посилила руйнівний характер реформ. Ця боротьба не припинялася навіть після підписання заяви Президента України Л.Кучми, голови Верховної Ради О.Мороза та прем’єра Кабінету Міністрів В.Масола про спільність дій. Тому цілком справедливо 5 червня 1998 року заявив з трибуни Верховної Ради України О.Мороз: “Для сучасної України одним з найбільших дефіцитів і найбільшою проблемою вважається єдність дій влади. Це потрібно визнати. Але одного визнання мало. Треба забезпечити таку єдність. Якого фундаменту потребує вона? Єдино можливого – роботи на основі закону, котрий діятиме в інтересах більшості населення, кожного громадянина і держави” [15].

Подальший плін подій засвідчив, що бажаної єдності дій влади не було досягнуто. Протистояння зайшло так далеко, що у Верховній Раді

почали працювати над новою національною програмою соціально-економічного розвитку України [16], незважаючи на те, що водночас свою програму “Шляхом радикальних реформ” виконував Президент України. Боротьба особливо загострилася після президентських виборів 31 березня 1999 року, коли Л.Кучма вдруге виборов найвищу державну посаду. У Верховній Раді було створено так звану “більшість”, певною мірою заблоковано діяльність лівої опозиції, обмежено її вплив на ситуацію в країні. На цьому ґрунті виникла тісніша спілка виконавчої й законодавчої влади, що активізувала реформаторські дії соціального технолога у напрямі західної орієнтації, а насправді – рух до “дикого” капіталізму, бо соціалізований капіталізм європейського зразка в Україні не виходить.

Щоб діяти в руслі західної перспективи, технолог здійснив свій соціальний вибір шляхом “революції згори”. Це – модель свідомого соціального вибору, технологія якого передбачає передовсім теоретичне зважування варіантів майбутнього, визначення пріоритетного, локальне експериментування з метою “лабораторного” підтвердження чи спростування правильності цього визначення, розроблення проєктів, планів, програм, сценаріїв проведення реформ, що забезпечують перетворення в плані практичної реалізації обраної перспективи. Однак усього цього реформатор не дотримався.

Бюрократія як головний суб’єкт “вибору згори” сконцентрувала у сфері своєї дії та компетенції спеціалістів, численних закордонних радників, елітарних носіїв суспільного інтелекту, руйнівні реформаторські технології, важелі управління і канали зворотного зв’язку, ресурси, засоби контролю тощо. Але головними технологічними інструментами у справі реалізації вибору “як революції згори” виступають для неї влада й держава, що, по суті, привласнена нею. Одна лише вертикаль держадміністрацій здатна учинити із суспільством все, що їй заманеться, а разом із бюрократією на виробництві та силовими структурами держави вона може гнути з нього дуги, і навряд чи хто-небудь їй у цьому завадить. Одне слово, не ліпший варіант розподілу влади вигадали народні депутати, дискутуючи влітку 1996 року над укладанням і прийняттям Конституції України, бо з їхньої вини демократія в Україні ходить у мундирі чиновника.

Ми вже згадували, що впродовж всієї своєї історії суспільство апробує і нагромаджує досвід різних ідентифікаційних практик, що приходять на зміну одна одній або ж доповнюють одна одну певними елементами. Щоб відбулася зміна ідентифікаційної практики, остання має

вичерпати себе. Натомість має прийти ідентифікаційна практика нового типу.

Історія суспільства виступає головною наукою, яка обслуговує ретроспективну модель ідентифікаційної практики. Для витвору ідентичностей вона дає йому історичні факти, образи та інший матеріал. Однак слід зауважити, що у цій моделі практики самовизначення суспільства особливо важить те, з якої позиції інтерпретуються й пояснюються історичні факти і якою мірою збігаються їхні контексти. Залежно від цього практика може продукувати істинні чи хибні образи – ідентичності, у зв'язку з чим постає проблема ідентифікаційної істини, в якій зацікавлене суспільство. Щоб не помилятися у самооцінках та самоусвідомленні самого себе, суспільство потребує істинних ідентичностей.

До групи постійних ідентифікаційних практик суспільства слід віднести модель так званої поточної практики. Це модель самовизначення певного суспільства у просторі взаємодії з іншими суспільствами шляхом порівняння себе із ними. Останні правлять йому за еталони, що визначають координати для цього порівняння, а відтак – для ототожнення і розрізнення різних його граней і площин. Ця практика дає суспільству змогу постійно відстежувати перебіг свого розвитку на тлі інших суспільств, бачити те, в чому воно відстає від них, у чому – випереджає, у чому – йде на рівні з ними.

Суспільство як ідентифікатор найвищого рівня може поточно соціально самовизначатися в оточенні інших суспільств, на тлі їхніх ідентифікаційних зразків, однак лише на власному ґрунті, зокрема на ґрунті перебігу соціальних процесів, що відбуваються в ньому. Ігнорування цієї умови неодмінно спричинить ідентифікаційні ілюзії й помилки, що змусить суспільство блукати історичними манівцями. І вже не уникнути йому цього блукання, якщо воно під впливом поточної самоідентифікації вдається до необґрунтованого, невчасного, технологічно невиправданого переходу від однієї форми буття до іншої. Найчастіше до такої пастки потрапляють саме перехідні суспільства, які на тривалий час “застрягають” на стадії переходу.

До тимчасових ідентифікаційних практик належать всі моделі, що їх або пропонують, або нав'язують суспільству конкретні соціально-політичні сили. Це можуть бути практики, здійснювані шляхом прикладання до суспільства соціальних чи національних ідей, ідеалів або інтересів цих груп, замаскованих, упакованих у державницькі, загальносуспільні чи загальнонаціональні інтереси. Ці практики тому й є тимчасовими, що їх швидко скасовують і витісняють власними практиками інші політичні сили, що приходять до влади.

Є й інші моделі соціальної ідентифікаційної практики суспільства, про які тут.

Зауважимо, що проблема наражається на труднощі, які наразі важко подолати насамперед у теоретичному плані. Якщо виходити з того, що соціолог має розуміти внутрішню логіку та сутність ідентифікаційного процесу, постає питання: навіщо суспільству потрібна соціальна ідентифікація, з якою метою? Якщо лише для виявлення своєї належності до певного класу суспільств, то, як мовиться, не варто теоретичний город городити. Для цього йому слід зіставити і порівняти свої параметри, характеристики із відповідними параметрами й характеристиками інших суспільств і визначити міру їхньої адекватності, збігу в якісному та кількісному аспектах. На підставі цієї міри з'ясується, чи належить ця суспільна система до класу суспільств, з якими вона порівнюється, або ж лише наближається, ба навіть віддаляється від них.

Однак ідентифікаційна мета суспільства навряд чи вичерпується потребою прямого з'ясування соціальної належності й власного соціального характеру, адже суспільство – не індивід і не група, для яких соціальна ідентифікація збігається із належністю кожного чи кожної до певної спільноти. “Проблема ця, – зауважує В.Ядов, – зводиться до виокремлення різних аспектів співвіднесення інтересів індивідів з інтересами певної спільноти за певної соціальної взаємодії та в соціально-часовому контексті. Робітник, наприклад, може ідентифікувати себе із трудовим колективом, національною чи державною спільнотою, демографічною когортою тощо, і лише у певних зв'язках і відносинах – зі своєю належністю саме до робітничого класу або певної верстви робітничого класу. Соціальна ідентифікація ускладнюється у ситуації зіткнення інтересів суспільних груп і особливо – за умов, коли ця розбіжність інтересів набуває артикульованих форм, тобто дістає вияв у конкретних програмах дій, довго- чи короткотермінових” [17, с.61].

Для суспільства зовсім не достатньо значення ідентифікації лише як ототожнення з іншим суспільством. Для нього соціальна ідентифікація має куди глибший сенс, пов'язаний із визначенням формаційних або цивілізаційних координат системи ототожнень та розрізень. А це визначення завжди “зав'язане” на загальносоціологічну теорію суспільства. У вітчизняній соціології її бракує.

Можливо, внаслідок цього теоретичного вакууму соціологічно й досі не осягнуто всієї глибини ідентифікаційної мети суспільства, крізь яку воно має бачити ідентифікацію ще й як нормативний процес, що відбувається в особливих координатах ототожнення і розрізнення: “нор-

мальне” – “ненормальне”, “ліпше – “гірше”, “передове – відстале” суспільство. Таким чином, соціальна ідентифікація для суспільства полягає також у визначенні міри того, наскільки воно нормальне або ненормальне, ліпше або гірше порівняно з іншими. Втім, де і яким має бути цей еталон порівняння – в самому суспільстві, що ідентифікується, чи в тому, з яким воно ідентифікується, чи, можливо, поза ними обома?

Усе це теоретично не обґрунтовано, хоча проблема “нормального” або “ліпшого” суспільства в соціології постала давно. Її було зафіксовано вже концепцією “ідеальної держави” Платона, утопіями Мора і Кампанелли. Ліпше суспільство прагнули побудувати в СРСР. Риси нового (“здорового”) суспільства обґрунтував у працях “Шляхи із хворого суспільства” й “Мати чи бути?” Е.Фромм. На його думку, модель такого суспільства має будуватися відповідно до потреб невідчуженої й орієнтованої не на панування, а на буття людини, на засадах здорового, а не патологічного споживання, яке педалює виробництво заради надприбутків, якому слугує економіка навіть за рахунок каліцтва людей. “Наше завдання, – наголошує Е.Фромм, – створити здорову економіку для здорових людей” [18, с.352].

Аналітики й теоретики за кордоном сперечаються щодо різних форм капіталізму (американського, німецького, японського, шведського, швейцарського, голландського) з позиції “нормальної” або “ліпшої” моделі. В цьому контексті газета “Бізнес” зазначала: “Деякі наші співвітчизники вважають, що варто нам лише встановити “нормальне” суспільство – і наші справи поліпшаться. При цьому, звісно, вони розуміють, що “нормальне” – це капіталістичне. Та ось лихо! Скільки капіталістичних країн – стільки виявляється і форм капіталізму. Яка ж із них “нормальніша”? Саме на цю обставину звертає увагу своїх читачів американський журнал “Business Week” [19]. Додамо до цього, що цей журнал презентував чотири книги, в яких проаналізовано різні форми капіталізму.

Ясна річ, проблема “нормального” чи “ліпшого” суспільства теоретично надзвичайно складна. Р.Арон, вдавшись свого часу до аналізу різних політичних режимів, відмовився від традиційного філософського пошуку найліпшого серед них саме з цієї причини. Він дійшов висновку, що питання стосовно найліпшого політичного режиму можна порушувати у кращому разі лише абстрактно, бо: 1) навряд чи можливо визначити найкращий режим без аналізу його через загальні засади устрою соціуму; 2) поняття найкращого режиму пов’язане із фіналістською концепцією людської природи, тому при застосуванні детерміністського підходу до його пояснення дослідник стикається із пробле-

мою пристосування режиму до недетермінованих форм поведінки людей; 3) цілі політичних режимів напроцуд багатоманітні і, ясна річ, не обов'язково можуть гармоніювати одна з одною, що ускладнює можливість застосування до них єдиного критерію; 4) навіть за умов певної конкретизації інститути державної влади надто різні, й кожен із них найліпше пристосований до умов своєї країни та конкретної історичної ситуації [20, с.46].

Отже, за Ароном, кожен політичний лад, якщо його розглядати конкретно у поєднанні із суспільними умовами, що його детермінували і яким він відповідає та слугує, по-своєму “ліпший”, унікальний, а тому не зіставний з іншими аналогічними режимними формами організації державної влади. Це засвідчує неабиякі труднощі пошуку надійного критерію для визнання “найліпшого” політичного режиму, впровадження такої характеристики, як “нормальний” або “аномальний” режим. Це, мабуть, стосується й суспільства, бо соціальне в кожному суспільстві – теж унікальне.

Утім, російські дослідники О.Золотухіна та В.Золотухін доводять, що в певному ракурсі цілком можливо розрізнення суспільства “нормального” і суспільства “аномального”, тим паче, що таке розрізнення публіцистика почала обґрунтовувати ще за доби гласності [21]. Взяти хоча б тодішню офіційну “лінію” критики радянського суспільства. Вона будувалася на постулаті його аномальності: суспільство деформованого соціалізму (М.Горбачов). Деформованого – означає ненормального. Неофіційна критика теж ґрунтувалася на зазначеному постулаті, спершу завуальованому, менш явному. Це, скажімо, критика в художній літературі – А.Платонов (“Котлован”), Л.Замятін (“Ми”), І.Ільф та Є.Петров (“Дванадцять стільців”, “Золоте теля”) тощо. “Старий світ, побудований за більшовистською моделлю, – писав історик В.Ільїн, – уявляється “історичним котлованом”, і не випадково гротескно ірреальні типажі та образи Платонова і Філонова висвітлюють його дух і сенс повніше за будь-які документальні свідчення” [22, с.162].

Критика радянської системи радикальними демократами з позиції західних еталонів ладу абсолютизувала її негативні риси. Виходило, що в ній усе ненормальне – і держава, і суспільство, і КПРС, і економіка, і техніка та технології... Навіть люди – не люди, а “совки” як носії винятково порочних рис [23, с.245]. Одне слово, гласність заклала не лише в повсякденну, а й у наукову свідомість синдром природної “ненормальності” радянського суспільства, упевненість у правоті оцінювання його суто в негативістському ключі. Навпаки, Золотухін та

Золотухіна виходять з іншої системи координат “нормальності – ненормальності” суспільства, зокрема з того, що в сучасному цілісному світі можна умовно розташовувати суспільства вздовж певної осьової цивілізаційної лінії по обидва її боки і фіксувати міру відхилення від неї кожного з них, на підставі чого виникає можливість класифікувати їх у термінах “норма” і “відхилення від норми”. Характеристики суспільства можна взяти будь-які, але насамперед – фундаментальні, причому за найвищими критеріями. Це такі, зокрема, параметри, як цивілізаційна зрілість, соціокультурні досягнення, інтегрованість у загальносвітові процеси, наявність гнучких адаптивних механізмів, цілісність та повнота самовідтворення суспільства, продуктивність праці, якість життя тощо.

“Проблему нормальності й аномальності соціуму, – наголошують О.Золотухіна та В.Золотухін, – було б неправильним розуміти так, будімо в самій реальності існують “суто нормальні” і “суто аномальні” країни. Реальні соціальні процеси значно складніші, аніж їхні схеми, й практично кожне суспільство має певні риси, нерозривно переплетені між собою. Тому в кожному конкретному разі має йтися, власне, лише про міру співвідношення їх. Використовуючи у подальшому аналізі терміни “нормальне” і “аномальне” суспільство, ми говоримо лише про домінантні відносини, що визначають місце і роль країни в сучасному світі” [21, с.43].

Отже, яку цивілізаційну вісьову “лінію” вони мають на увазі? Єдиний світовий рух від традиційного капіталізму до певного суспільства соціальної справедливості, де всі країни, по суті, становлять окремі типи цієї перехідної форми відносин.

Можна погодитися, що сучасні суспільства (після скасування двополюсності світу) мають змогу соціально самоідентифікуватися шляхом визначення міри своєї належності до зазначеного типу відносин та залученості до цього світового руху, оцінюючи себе з позиції цієї міри, причому не обов’язково за шкалою “нормальне – аномальне”.

Ще одна теоретична ідентифікаційна проблема – соціальна спорідненість – неспорідненість суспільств, що ідентифікуються. Що тут мають на увазі? Соціальна спорідненість суспільств означає, що вони за своїми атрибутивними соціальними ознаками належать до суспільних систем одного й того самого типу. Вони – ніби рідні сестри чи брати, в яких одні й ті самі родові засади, одна й та сама батьківська сім’я. У таких суспільств однакові або максимально подібні, близькі економічний базис – панівна форма власності, надбудова, соціальний лад, порядок, соціальна структура, модель демократії, політичні ре-

жими, системи цінностей, ідеології тощо. Взяти, наприклад, країни, які є членами Європейського Союзу (ЄС). Це – соціально споріднені країни за своїми соціально-економічними засадами, вони досягли приблизно однакового рівня свого соціального розвитку, демонструють аналогічні стандарти людського життя, і цей розвиток – однотипний. Свого часу соціально спорідненими були соціалістичні країни, які належали до єдиної однотипної суспільної системи.

Соціально спорідненим суспільствам легко ідентифікуватися, бо відмінності між ними не так якісні, як кількісні.

Під тиском та орудою реформатора Україна опинилася на шляху між двома соціально неспорідненими суспільними системами. Не від тоталітаризму до демократії, як часто й механічно пишуть та говорять, переходить Україна, а від суспільства радянського типу до суспільства західного типу, які ніколи не були соціально спорідненими. Існує технологічна закономірність трансформаційного процесу: чим менш соціально спорідненим є суспільство, від якого переходять, із тим суспільством, до якого переходять, тим більші руйнації, зміни треба вчинити, щоб пере моделювати його на систему принципово нового соціального типу. От чому в Україні за роки самостійності вчинено такі гігантські руйнування всього радянського і соціалістичного. Реформатор прагне сконструювати суспільство західного типу, а воно, на жаль, не складається, позаяк дається взнаки не лише несумірність зразка та його копії, а й соціальна неспорідненість вихідного суспільства із остаточним або зразковим. Насправді ж виходить пряма карикатура на суспільство-зразок.

Досвід практичного дослідження

Головними елементами механізму ідентифікації громадянами України свого суспільства виступають ситуація соціальної невизначеності, ідентифікаційна криза, де зорієнтованість і навіть такий показник, як “політична система, яка була б найкращою для України”, теж вказує, хоча й опосередковано, на наявність ситуації політичної та соціальної невизначеності. Що можна додати, якщо в суспільстві на різних рівнях його організації досі ставлять запитання на кшталт “Що ми будемо?”, “Куди ми йдемо?”, і на них не дають концептуальних відповідей. Це на пряму означає ситуацію соціальної невизначеності та ідентифікаційної кризи.

Психологи дослідили, що соціальні депресії в кризовому суспільстві з усіх різновидів потрясінь і розладів є найруйнівнішими у психологіч-

ному плані, оскільки серйозно і надовго дестабілізують самопочуття, збільшують рівень занепокоєння та тривоги, підвищують соціальне напруження. Історія багата на соціальні катаклізми і катастрофи. А наша – і поготів. Так, лише у XX столітті наш народ пережив революцію, громадянську та Вітчизняну війни, голодомор, повоєнну відбудову, масові репресії, перебудову і ось тепер – тривалий трансформаційний період. У такій ситуації людина потрапляє в нові як особисто для неї, так і для всього суспільства умови, коли звичні цінності й ціннісні орієнтації набувають дедалі явно міфологізованого характеру, заміщуючи раціональне знання ірраціональними компонентами, ускладнюючись зіткненням нових ідей зі старими стереотипами. Тому для однієї частини суспільства шлях до процвітання України полягає у відновленні старої системи суспільних відносин, тобто тих, що існували в межах колишнього СРСР, для іншої – у створенні нового, радикально відмінного. Отже, складаються і випробовуються два типи ідентифікаційної практики: консервативно-ретроспективний та конструктивно-перспективний. І якщо перший є більш-менш чітко окресленим, то другий – розмитий і переважно уявний. Так, факти, виявлені моніторинговими дослідженнями Інституту соціології НАНУ впродовж 1994 – 2000 років [24], доводять, що й економічна свідомість населення розколота: одні групи орієнтуються на перехід до ринку, інші – на соціалістичну економіку (“Потрібно повернути економіку до стану, в якому вона перебувала на початку перебудови”), треті вважають, що економіці України потрібні лише окремі зміни (див. табл.1). Отже, групи зорієнтовані, так би мовити, в різні боки, проте загалом ситуація залишається однозначно невизначеною [25, с.44].

Якщо на початку перехідного періоду (1994 рік) ледь не третина всього населення (29,6%) вважала, що потрібен цілковитий перехід до ринкової економіки як гарантія вільного демократичного розвитку країни, то у 2000 році кількість таких зменшилася до 22,5%, а на початку 2001 року становила 21%. Натомість за цей період побільшало прихильників окремих економічних змін: із 21,4% у 1994 році до 28% у 2000 (і навіть 29% – на початку 2001). Приблизно третина населення хотіла б повернути економіку до того стану, в якому вона перебувала до початку перебудови. Ця кількість прихильників планової соціалістичної економіки збільшилася ледь не на 10% у найважчий для виживання період, а саме у 1997–1999 роки (38–39%), знизившись до 30% у 2000 році й сягнувши 33% на початку 2001 року.

Таким чином, і в ставленні громадян до економіки немає переважної більшості прихильників якогось одного напрямку розвитку, одного век-

Таблиця 1

Ставлення населення до економічних перетворень в Україні (%)

Варіанти відповідей	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000
Потрібен цілковитий перехід до ринку	29,6	27,8	23,9	20,0	20,0	20,7	22,5
Потрібні окремі зміни	21,4	19,0	23,6	24,1	23,8	23,0	28,3
Треба повернути економіку до стану, в якому вона перебувала на початку перебудови	30,9	34,8	33,8	38,0	39,0	38,5	30,4
Інше	2,5	2,5	2,4	2,7	3,6	2,8	2,8
Важко відповісти	15,1	15,9	16,5	14,9	13,3	14,6	15,5

тора руху, тобто і тут фіксується та сама ситуація (в конкретному прикладі – економічній) невизначеності, тобто неідентифікованості.

Ситуація соціальної невизначеності – складне поняття, що фіксує, по-перше, такий рівень ідентифікаційної практики в суспільстві, за якого ця практика не забезпечує адекватним образом самого себе, внаслідок чого суспільство не може саморозпізнати себе (самоідентифікуватися) за типом соціальності (соціуму), що існує або складається в ньому. По-друге, стан масової свідомості людей, за якого останні не знають і не можуть зрозуміти, в суспільстві якого соціального типу вони живуть. Їм або нав'язують модель цього розуміння, або ж вони спираються винятково на індивідуальний емпіричний досвід свого життя (індивідуальну ідентифікаційну практику). Іншими словами, у такій ситуації суспільство в цілому не “бачить” ані своєї соціальної індивідуальності та унікальності, ані свого соціального обличчя, ані свого соціального менталітету, бо у нього немає власного “дзеркала”, в яке воно має вдивлятися, щоб “побачити” і розпізнати себе.

Наголосимо: йдеться про власне “дзеркало” суспільства, тобто про його власний імідж, знятий з тих соціальних процесів, що відбуваються у суспільстві. Якщо суспільство не здатне соціально самовизначитися на власному ґрунті, йому не допоможуть спроби самоідентифікуватися за зразками інших суспільств, бо щоб рівнятися з ними, спершу слід себе визначити, розпізнати і назвати.

Із поняттям “ситуація соціальної невизначеності” безпосередньо пов'язане поняття “ідентифікаційна криза”, що певним чином конкре-

тизує його. Ідентифікаційна криза виникає у момент, коли попередня модель ідентифікаційної практики й створена нею ідентичність руйнуються або відхиляються суспільством, а нова ідентифікаційна практика або ще не склалася, або, склавшись, не може продукувати адекватної соціальної ідентичності. В Україні кризу соціального самовизначення суспільства спричинено тим способом трансформації, який упроваджується законодавчою і виконавчою владою і який практично ліквідував попередню модель ідентифікаційної практики. На підставі цієї моделі українське суспільство класифікувало себе “радянським суспільством” (за критерієм типу державної влади) або “соціалістичним суспільством” (за критерієм власної соціальної природи). Відповідно воно прагнуло відтворювати соціальні відносини, інститути та цінності й чітко відрізняло себе від суспільних систем, ідентифікаційна практика яких ґрунтувалася на інших значеннях соціальних параметрів та еталонів. Залишки тієї ідентифікаційної практики даються взнаки й досі: 32% населення залишаються прихильниками радянської системи, а, наприклад, 44% нашого населення вважає, що для України демократія західного типу була б найкращим варіантом розвитку, і лише 5,5% цілком задоволені тією політичною системою, котра існує зараз у нашій країні¹.

В Україні нині реалізується, як уже зазначалося вище, переважно копіювально-імітаційна модель ідентифікації суспільства, яка є, власне, офіційною практикою влади. Вона ґрунтується на наслідуванні західних еталонів і стандартів та ототожненні з ними. Її загальний механізм описано вище. Саме ця практика, її позитиви і негативи, суперечності, механізм і результати ми вивчали, виходячи з того, що вона є нав’язаною суспільству реформаторами і подається за практику всього суспільства. Отже, суспільство поки не має ані належної свободи вибору, ані ідентифікаційної практики, ані ідентичності.

З метою виявлення ідентифікаційного образу суспільства, поширеного в масовій свідомості, за допомогою якого можна було б перевірити офіційну ідентифікаційну практику на істинність, береться цілий комплекс показників, що їх мають оцінити респонденти або висловити довіру чи недовіру до них: демократія, політична система,

¹ Тут і в таблицях 2 та 6 наведено дані опитування, проведеного Центром соціологічних досліджень факультету соціології та психології Київського національного університету ім. Тараса Шевченка в межах проекту “Політичні орієнтації населення України (регіональний аспект)” у вересні 2000 року. Вибіркова сукупність – 1206 осіб.

діяльність партій, влади, уряду, Верховної Ради, Президента, інших державних і політичних діячів, стан законності та правопорядку, солідарність людей, пристосованість до ринкової економіки, матеріальне становище сім'ї, комфортність життя, рівень релігійності, участь в управлінні державою, найістотніша риса суспільства тощо. На підставі цього комплексу параметрів та їхніх оцінок слід було дійти висновку стосовно негативного чи позитивного образу українського суспільства у свідомості громадян. Якщо образ суспільства загалом негативний, це має означати, що панівна (офіційна) в Україні модель ідентифікаційної практики, яка продукує позитивний образ суспільства, вводить в оману. Вона просто хибна, а тому не спроможна забезпечити суспільство істинною ідентичністю. Якщо образ суспільства загалом позитивний, то й ідентифікаційна практика істинна, або вона забезпечує суспільство адекватною ідентичністю. Отже, існує розбіжність між нав'язаною суспільству ідентифікаційною практикою (офіційною) і ідентичністю, яку вона виробляє, та ідентифікаційною практикою і свідомістю громадян та зафіксованою в ній ідентичністю. Оскільки в сучасній теорії ідентифікації не обґрунтовано способів перевірки істинності ідентичностей, то для перевірки на "справжність" (істинність) копіювально-імітаційної ідентифікаційної практики варто взяти за еталон ту ідентифікацію суспільства, яку здійснили респонденти. А останні, виходячи з власного досвіду, окреслили загалом негативний образ сучасного українського суспільства (див. табл. 2).

Таблиця 2

Найхарактерніші риси сучасного українського суспільства (%)

(можливі кілька варіантів відповідей)

Криза виробництва.....	59,5
Невизначеність завтрашнього дня (відсутність перспективи).....	58,0
Корупція.....	54,2
Постійний пошук людьми засобів існування	52,8
Втрата довіри до влади.....	44,6
Втрата моральних цінностей і орієнтирів.....	34,4
Слабкість правопорядку та законності.....	39,0
Соціальна напруженість.....	26,0
Ностальгія за впорядкованим побутом радянського періоду.....	22,2
Перебудова державної системи та економіки.....	10,0
Протистояння політичних партій.....	8,0

Отже, криза виробництва, відсутність перспективи, корупція, постійний пошук людьми засобів для існування, втрата довіри до влади

(відчуженість між владою і народом), втрата моральних цінностей, низький розвиток демократії, слабкість правопорядку й законності, ностальгія за минулим тощо – все це демонструє суцільний негативізм оцінок. Зрештою, можна стверджувати, що населення оцінювало й розпізнавало суспільство, в якому живе, як **соціально аномальне суспільство**, тобто таке, що опустилося нижче досягнутих ним раніше норм і стандартів і не досягло нормативних показників і параметрів, що їх демонструють сусідні соціуми (в Європі), суспільство, яке живе нижче рівня цивілізаційних норм.

Нагадаймо, копіювально-імітаційна ідентифікаційна практика є груповою (владні структури, соціально-політичні сили, зорієнтовані на Захід, певна частина населення). Її сукупний суб'єкт, за різними вимірами, становить від 40% до 60% від усіх громадян України. Вона ґрунтується на ідеології “європейського вибору” й тих перетвореннях, що здійснюються в Україні за зразками і стандартами Заходу.

“Стати Україні європейською державою”, “сформувати громадянське суспільство традиційного західного зразка” – центральне завдання, навколо якого обертається ця практика. У ракурсі її здійснення за еталон покладено рівень і спосіб життя, соціальний устрій, соціальну організацію, нормативну і ціннісну системи західного суспільства, тип соціальних відносин між людьми (індивідуалістський) тощо. Ідентифікатор спирається на особливу картину соціального світу “я – вони”, яку він інтерпретує з позиції невідповідності зазначених полюсів (у теперішньому часі) та відповідності у майбутньому, коли “я” має увійти у “вони” і стати “ними” або принаймні досягти максимальної схожості з “ними”. Однак у суспільстві цій практиці протистоять інші моделі самовизначення, про що свідчать відповіді на запитання про вибір найліпшої політичної системи й перспектив майбутнього для України (див. табл. 3).

Таблиця 3

Соціальний вибір України (розподіл відповідей на запитання “Яка політична система була б найліпшою для України?”) [27]

Радянська система на кшталт тієї, що була до перебудови... ..	32,0
Політична система, яка існує зараз.....	5,5
Демократія західного типу.....	43,6
Важко відповісти.....	17,7

Найпривабливішим виявився варіант “демократія західного типу”: його обрали майже 44%, тож він репрезентує ідеал масової свідомості

громадян. Третина населення залишається прихильниками радянської системи, причому не лише в економічному, а й у політичному плані.

Отже, копіювально-імітаційна практика в Україні – це спроба певного суб'єкта на підставі кардинальних реформувань, перетворень, змін виробити соціальну ідентичність суспільства, яка вможливить його самоототожнення з еталонним Заходом. Без цього самоототожнення “справжня інтеграція в Європу” не зможе відбутися (див. табл. 4).

Таблиця 4

**Перспективи майбутнього для України
(розподіл відповідей на запитання “Яким чином мають
складатися стосунки між Україною та Європою?”) [27]**

Україна має інтегруватися до Європейського співтовариства.....	18,1
Україна має поступово зміцнювати свої зв'язки з Європою.....	59,0
Стосунки мають залишатися такими, як були раніше.....	3,6
Україна має обмежувати свої зв'язки з Європою.....	4,7
Україна і Європа мають розвиватися абсолютно по-різному.....	8,9
Важко відповісти.....	5,5

Загалом можна констатувати, що у масовій громадській думці відсутня певна превалювальна позиція щодо шляхів розвитку країни й суспільного ладу. З одного боку, 77% громадян вважають, що Україна має поступово зміцнювати свої зв'язки з Європою, до того ж 18% серед них переконані, що Україна має інтегруватися до Європейської Співдружності, а з іншого – 37% населення бажає, щоб Україна об'єдналася з Росією, хоча 51% громадян зазначають, що ці дві країни мають зміцнювати свої зв'язки, але не об'єднуватися (див. табл. 5).

Таблиця 5

Відносини між Україною і Росією, % [27]

Україна і Росія мають об'єднатися.....	36,7
Україна і Росія мають зміцнювати зв'язки, але не об'єднуватися... ..	50,8
Відносини мають залишатися такими, якими вони є зараз.....	2,2
Відносини мають послабитися.....	1,6
Україна і Росія мають розвиватися незалежно і по-різному.....	6,8

Результати опитування населення України доводять, що соціально-психологічна атмосфера в країні набула нині класичних рис, притаманних нестабільним суспільствам, що перебувають у глибокій системній кризі й стані ідентифікаційної невизначеності, і це відбивається на масовій свідомості, формує громадську думку та політичні орієнтації

населення, створюючи атмосферу загальної соціальної втоми, невизначеності й байдужості. Так, 90,3% громадян України переконані, що вони взагалі не в змозі вплинути на перебіг подій у країні й на дії уряду. Люди облишили сподівання на конструктивні зміни в державній системі та економіці, час від часу переконуючись у відсутності належного правопорядку, беззаконні, корупції тощо. Варто зауважити, що Батьківщиною такої країни вважають лише 66,8% населення, тоді як для 23,7% це криза, злидні та безвихідь. Для 26,6% громадян Україна залишається лише територією, на якій вони мешкають, для 12,2% це просто природа, клімат, ландшафти, а для 15,9% взагалі частина колишнього Радянського Союзу. І тільки 14,5% громадян вважають Україну самостійною державою, країною зі своєю культурою, історією, побутом (18,6%). Свого часу Ж.-Ж.Руссо сказав, що “Батьківщину створюють не мури і не люди, а закони, звичаї, звички, врядування, державний лад і спосіб життя, що є наслідком цього всього. Батьківщина – це ставлення держави до своїх підданих: коли це ставлення стає неприхильним, а то й ворожим, батьківщина зникає” [26, с.96].

Безумовно, ситуація соціальної невизначеності продукує й посилює невпевненість і суперечливість думок не лише щодо наявного стану суспільства, а й активно “сприяє” розмиванню власного бачення людьми майбутнього. Дослідження виявило, що оптимізм стосовно майбутнього України притаманний 41,2% населення на її Заході й 65,5% – на Сході. Показовою є також відповідь на запитання, чи завжди у вас виникає почуття шани й поваги, коли лунає український національний гімн, на яке позитивно відповіли лише 39,0% населення України.

Стосовно статусної самоідентифікації населення (що не є предметом нашого дослідження, але хотілося б звернути увагу й на це, бо воно слугує яскравим підтвердженням наших висновків), то переважна більшість людей вважають, що перебувають на найнижчих щаблях соціальної драбини. При цьому спостерігається цікава закономірність: чим вище рівень освіти, тим імовірніше розташування на найнижчих щаблях соціальної ієрархії. Тобто дістає підтвердження факт, що освіта нині перестала бути ознакою престижу і соціального статусу, втратила авторитет і соціальну вагомість. Те саме можна сказати стосовно доходу: чим він нижчий, тим нижче людина розміщує себе у соціальній ієрархії. Одне слово, ідентичності стають дедалі невиразнішими і розмитішими. Тож не дивно, що зростає незадоволеність і роздратованість людей. Проте й у цьому полягає парадоксальність українського буття та менталітету – в разі подальшого погіршення життєвих умов кількість прихильників активного протесту проти цього не збільшується (див. табл. 6).

Таблиця 6

**Соціально-громадська активність населення, %
(розподіл відповідей на запитання “Чи доводилося вам
за власною ініціативою упродовж останніх п’яти років ...”)**

Варіанти відповіді	Так (раз і більше)	Ні
звертатися до ЗМІ, ТБ	6,8	92,5
звертатися до депутатів або інших офіційних осіб	13,4	85,9
підписувати листи або петиції	12,0	87,4
брати участь у страйках	4,9	94,8
брати участь у мітингах/демонстраціях	14,4	85,2
вступати до громадської організації	5,9	93,7

Попри все зазначимо, що 74% населення України вважають себе небайдужими людьми, котрі цікавляться усім, що відбувається в країні. І якщо переважна більшість громадян від перших днів здобуття незалежності України ще сподівалася на позитивні зміни й реальні перетворення в державі й ладна була брати в них активну участь, то сьогодні, коли сподівання не справдилися, народний ентузіазм змінився песимізмом, байдужістю й глибокою недовірою до авторитету держави, Президента та Уряду. Все це посилює розчарування людей у самих демократичних механізмах влади. Причому почуття невпевненості у майбутньому, його невизначеності охоплює не лише малозабезпечені, а й відносно заможні верстви населення, що підтверджують результати різноманітних соціологічних опитувань. Люди дедалі більше зосереджуються на самих собі та власних сім’ях, дістають душевну рівновагу і комфорт у спілкуванні з рідними та близькими (таких виявилось 58,7%).

Історична доля нашої країни склалася так, що українське суспільство не збагатилося досвідом передання наступним генераціям самостійно усвідомлених ідеалів, демократичних традицій, цивілізованих норм суспільного життя. На все це потрібен час. Інше питання – який саме. З одного боку, дванадцять років – не такий уже й малий період, щоб не зробити жодних відчутних змін, а з іншого – вельми достатній, щоб призвести до втрати життєвих ідеалів, кризи віри, цінностей та ідеалів, що є найруйнівнішим чинником для будь-якого суспільства. Сьогодні 52% населення України не вірить у жодну ідею й не здатне до жодних жертв заради неї, хоча 38,8% громадян стверджують, що їм

попри все бракує норм і цінностей, які б згуртували їх у суспільстві й державі, а 44,9% громадян не вистачає політичних ідеалів, вартих підтримки й наслідування [27]. Така ситуація масового розчарування небезпечна для всього суспільства і особливо – для його майбуття, позаяк гальмує консолідацію і згуртованість, стоїть на заваді соціальній визначеності й стабільності держави.

Такий нестабільний характер сьогодення, який гальмує процес формування гомогенної ідентифікації, ускладнює процеси та механізми адаптації до нових життєвих обставин (хоча й надає людям деякі інші адаптивні можливості). Так, 57% населення сподівається і покладається на самих себе, почасти – на своїх близьких та родичів, не очікуючи допомоги з боку держави, свого підприємства чи організації, і лише 20% сподіваються на зміни в державі без власної участі й особистого внеску.

Дослідження у сфері дозвілля, відпочинку та розваг засвідчують поглиблення індивідуалізації культурного життя людей, які дедалі частіше відмовляються від колективних форм проведення вільного часу, віддаючи перевагу усамітненому стилю життя. Така суперечливість емоційного стану свідчить про загальну роздвоєність суспільної й індивідуальної свідомості: з одного боку, спостерігається агресивність, незадоволеність і роздратованість населення, а з іншого – його стомленість, розгубленість, пасивність і навіть байдужість. У політичному плані українське суспільство сьогодення – це мовчазна більшість, що ніяк не може визначитися й досі чітко не знає, чого саме прагне. Так, наприклад, на запитання, за яку з політичних партій ви проголосували на останніх виборах, 20% населення (а це кожен п'ятий дорослий громадянин!) зізналися, що не брали участі в голосуванні, а 26% вже встигли забути, за кого віддали свій голос [27]. Хоча з часу проведення виборів (березень 1998 року) і до моменту опитування (початок 2001) минуло майже три роки, а це – чималий період, проте подія виборів – не такий уже ординарний або повсякденний захід, щоб забути, кому ти віддаєш перевагу чи довіряєш вирішувати долю держави. Люди, змушені постійно дбати про своє існування, втрачають орієнтири й звичні вірування, не довіряючи ані Президентові (60%), ані його Адміністрації (57%), ані Верховній Раді (64%), як і взагалі всім наявним в Україні політичним партіям (63%).

Відсутність консолідаційної ідеї й спільного ідеалу зумовлює специфічний характер української макро- і мікродентичності, коли “українцями” в політичному сенсі вважають себе лише близько двох третин населення. Третина досі перебуває у полоні “радянської ідентич-

ності”, зовсім не ідентифікує себе стосовно держави, в якій проживає, орієнтуючись на минуле, живучи його ідеалами та цінностями (консервативно-ретроспективна модель ідентифікаційної практики). Соціальне розмежування посилює цю невизначеність української ідентичності. Песимістичні очікування щодо майбутнього так само не сприяють консолідації й мобілізації суспільства, об’єднанню зусиль усіх соціальних верств стосовно конструктивного розв’язання проблем. Звідси – дивовижна живучість “комплексу державної меншовартості”, його маргіналізації, коли національне, українське все ще пов’язують із чимось другорядним, провінційним, “немодним”. А якщо все це супроводжується ускладненнями економічного характеру, соціально-політичним розчаруванням і розгубленістю перед завтрашнім днем, то й поготів – глухий кут. Треба зауважити, що такий стан може розтягнутися на тривалий час. Тут доречно згадати дотепний вислів Р.Дарендорфа, який, використовуючи символіку числа шість, якось вимовив, що країнам Східної Європи знадобилося шість місяців на проведення конституційних реформ, шість років на те, щоб суспільство відчуло результати цих реформ, і може не вистачити шістдесяті років, щоб закласти підґрунтя життєдайного громадянського суспільства і зробити зміни, що відбулися, незворотними [28].

Безперечно, все, що відбувається в нашій країні, лише посилює драматизм сьогоденного існування. Так, за даними згаданого дослідження КНУ 2000 року, майже кожен четвертий мешканець України вважає, що його матеріальне становище не змінилося порівняно з минулим роком, а у 69% навіть погіршилося. 54% громадян, на жаль, взагалі не сподіваються, що за рік їхній добробут поліпшиться. Аналогічним є розподіл громадської думки й щодо економічного становища країни та прогнозів на майбутнє (відповідно 70% і 55%).

Кажучи про відсутність консолідаційної ідеї або ідеалу, слід додати, що недостатньо лише висунути її, треба, щоб ця ідея збігалася з інтересами широких верств населення, вкоренилася у масовій свідомості й перетворилася на індивідуально-особистий ідеал кожного. (Принаймні так, як це сталося з комуністичним ідеалом.) Утім, про які ідеї можна говорити, коли втрачено особистісну ідентичність, стабільні орієнтири й індивідуальну життєву мету? Лише 16% населення країни бодай якось навчилося жити за сучасних умов (хоча у 1995 році таких було лише 4%). Кожен п’ятий (22%) громадянин зізнався, що йому бракує можливості прилучатися до своєї національної культури (1995 року таких було 17%). Але наголосим, що 31% громадян взагалі не змогли визначити, чи бракує їм цього (приблизно стільки їх було й 1995 року),

а 16% взагалі викреслили поняття національної культури з кола своїх інтересів, тоді як у 1995 році проблемами культури не переймалися лише 12% респондентів [27]. Цифри вельми показові.

* * *

Отже, роки реформувань в Україні методом копіювання чужих зразків висунули низку складних проблем і перед суспільством, і перед соціологічною наукою. Ми дістали емпіричне підтвердження наших теоретичних обґрунтувань. Стисло схарактеризуємо найприкметніші риси й ознаки цієї практики.

По-перше, вона заступила місце безаналогової конструктивістської практики в УРСР і має два етапи: перший – реалізовано за часів горбачовської перебудови, коли Україна політично самовизначилася як складова СРСР, а соціально – як складова його соціалістичного суспільства; другий етап розпочався і здійснюється від часу здобуття політичної незалежності України як самостійної держави і суспільства, коли за підґрунтя ідентичності покладено соціальний образ не свого, а “сусіднього”, до того ж, з точки зору реформатора, привабливішого суспільства. Це призводить, по-перше, до численних абсурдів і парадоксів, зокрема до того, що реформатор змушує українське суспільство соціально визначатися на засадах не власної, а “чужої” життєдіяльності, тобто на доктринальних постулатах інших соціумів, і, по-друге, – до нечуваного загального приниження, ба й заперечення і руйнування (невизнання) попередніх досягнень українського народу. Власне, вони визнаються нецивілізованими, що є абсурдним, “меншовартісними”, “азійськими” (“неєвропейськими”) тощо.

По-друге, копіювально-імітаційна практика соціального самовизначення суспільства надзвичайно суперечлива, і не лише тому, що обтяжена певними абсурдами і парадоксами на кшталт “визначуся – упізнаю себе” за чужим зразком, абсолютно не знаючи, хто і що я є” (за цим принципом взагалі не можна ідентифікуватися, не уявляючи наперед того, яким є суспільство-ідентифікатор, що воно собою являє). Ідеться про те, що глибинна суперечність цієї практики – невідповідність копії запозиченому зразку – вибиває ґрунт з-під ніг, унеможливорює справжню ідентифікацію його, адже ідентифікаційний процес визначають саме відповідність, тотожність, реальна схожість (подібність) між оригіналом, що визначається, і “дзеркалом–зразком”. Якщо між ними немає відповідності, це означає, що копія є зовсім іншою соціальною реаль-

ністю, аніж запозичений зразок, для розпізнання якої потрібен інший еталон. “Віртуальна реальність” – термін, яким нині дуже часто позначають новостворену дійсність. У надрах віртуальної реальності зміщено всі координати, у межах яких чітко соціальне самовизначення неможливе. Отже, копіювально-імітаційна практика – не справжня, вона теж віртуальна й не може не продукувати таку саму ідентичність.

По-третє, невідповідними, теж суперечливими є образи суспільства, які продукує копіювально-імітаційна практика соціального самовизначення: суспільство, що “інтегрується до Європи”, “переходить від тоталітаризму до демократії”, “від планової економіки до ринку”, “будує громадянське суспільство”, “ступило на шлях просування до соціальної демократії” тощо. Всі вони подаються як переважно позитивні образи з акцентом на перспективу, однак вони не сумісні з тим суто негативним баченням суспільства, яке окреслює ідентифікаційна свідомість респондентів у дослідженні.

По-четверте, не забезпечуючи точного і справжнього соціального самовизначення українського суспільства, копіювальна практика ставить його у ситуацію соціально-історичної невизначеності. Вона не відповідає на одне з найголовніших питань, поставлених перед суспільством трансформаційним періодом: якими є довготермінові перспективи соціального розвитку суспільства. Практика не дає незаперечних і переконливих аргументів для спростування бачення цих перспектив різними соціально-політичними групами, котрі здійснюють власні ідентифікаційні практики. Власне, вона не виводить за межі соціальної альтернативи “капіталізм – соціалізм”.

По-п’яте, копіювально-ідентифікаційну практику здійснює інтелект такого самого штибу. Копіювальний інтелект – це особливий вияв соціального інтелекту суспільства, зокрема інтелекту експериментуючої бюрократії та політичної еліти, здатної продукувати стереотипне соціальне мислення лише у межах запозичених інтелектуальних схем, понять, ідеологем, цінностей, символів чужої свідомості (свідомості “привабливого іншого”). Це, головним чином, інструментально-прикладний інтелект, запозичувально-копіювальна, імітаційна природа якого зводить, зрештою, нанівець його теоретико-конструктивні здатності. Одна з найприкметніших його рис – творча несамостійність. Налаштований винятково на наслідувальну соціально-історичну практику, він спроможний лише репродукувати зразки, створюючи неточні копії їх. Хоч там що вчиняє цей інтелект – розробляє й ухвалює юридичний закон або рішення про скасування смертної кари, здійснює

приватизацію, реорганізує армію, впроваджує інститут держсекретарів та мерів чи звертається з проханням прийняти українську державу до євроструктур, – він неодмінно копіює чужі зразки, штучно підганяючи під їхні стандарти “домашню” соціальну реальність. Під них він підганяє й ідентифікаційні образи українського суспільства.

По-шосте, віртуальна копіювально-імітаційна практика значною мірою впливає на ідентифікаційну свідомість і процес соціального самовизначення населення України, нав’язуючи йому свої стереотипи, міфи, образи та поняття. Утім, населення розколоте на різні ідентифікаційні групи, причому не лише за ідеологічними, політичними, а й за територіальними відмінностями. Дослідження продемонструвало, що ідентифікаційна свідомість респондентів Східного і Західного регіонів України акцентована дещо по-різному. Скажімо, оптимістів, котрі ідентифікують Україну зі щасливим майбутнім і вірять у нього, майже втричі більше на Заході (18,4%), ніж на Сході (6,3%). Натомість тих, хто ідентифікує шлях розвитку України на засадах співпраці з Росією, куди більше на Сході (47,1%), аніж на Заході країни (2,4%).

Дослідження ідентифікаційної проблеми та процесів соціального самовизначення в Україні продемонструвало, що ці аспекти залишаються вельми актуальними й досі нерозв’язаними. Становлення новітньої соціальної ідентичності в Україні відбувається досить складно й болісно для її громадян. Передусім, суспільство не може соціально самоідентифікуватися із самого себе, бо не в змозі виробити відповідну ідентичність. Реформаторський метод копіювальних запозичень зруйнував попередню модель ідентифікаційної практики суспільства й не забезпечив йому нової надійної моделі самовизначення. Нав’язувана суспільству копіювально-імітаційна практика його соціальної самоідентифікації є суто груповою практикою, тому не охоплює усе суспільство і не перетворює його на повноцінний, цілісний суб’єкт самоідентифікації, хоча пропагандистськи видається за практику суспільства загалом. Це ідентифікаційна практика переважно всіх гілок влади й тих прозахідно зорієнтованих соціально-політичних сил, на які влада спирається. Решта суспільства дотримуються інших практик як соціального самовизначення самих себе, так і визначення держави та суспільства.

Українське суспільство не може соціально самовизначитися навіть за запозиченими зразками, бо виникає, з одного боку, проблема невідповідності між копією та зразком, а з іншого – замкнене коло: щоб ідентифікуватися за зразком, слід спершу самовизначитися із “самого

себе”, усвідомити й назвати себе. Лише за цієї умови суспільство може цілісно порівнювати себе з іншим суспільством як носієм соціального зразка, якщо суспільству не вдається самовизначитися із “самого себе”, йому несила й ідентифікуватися за зразком, а це, своєю чергою, гальмує його самовизначення на власній базі.

Зрештою, українське суспільство не може соціально ідентифікувати навіть “спостерігач” – ідеологія й наука. Оскільки воно позбавлене єдиної, консолідаційної ідеології, то кожна із соціальних дій, що функціонують в його духовно-ідеологічній царині, не може правити за ідентифікаційний ідеал суспільства. Що ж до науки, зокрема вітчизняної соціології, то вона теоретично не готова обґрунтувати нову модель ідентифікаційної практики, здатної продукувати адекватний соціальний образ суспільства як підґрунтя його істинної ідентичності.

Результати досліджень підтверджують всі теоретичні гіпотези, запропоновані вченими-соціологами. Насправді нині в українському суспільстві не існує ідентифікаційної практики, здатної бути базовою для нього. Конче бракує конвенційно-солідаристських умов для зближення ідентифікаційних практик різних соціальних груп і продукованих ними ідентичностей. Копіювально-імітаційна практика самовизначення продукує псевдоідентичності й продукуватиме їх доти, доки її головне вістря не буде переорієнтоване на власну життєдіяльність суспільства, доки ця практика безпосередньо не впливатиме з неї. Залишаючись зорієнтованою суто на зразок, вона може відіграти роль лише порівняльно-уточнювальної ідентифікаційної практики.

Література

1. Парсонс Т. О структуре социального действия. – М., 2000.
2. Див.: Громов И., Мацкевич А., Семенов В. Западная теоретическая социология. – СПб., 1996.
3. Див.: Шинкарук В.І. Марксистсько-ленінська філософія і світогляд // Філософська думка. – 1969. – №1.
4. Див.: Павловський М.А. Соціально-економічні перетворення перехідної економіки України : Автореф. дис. ... д-ра екон. наук. – К., 1997.
5. Симоненко П. Экономическая платформа партии на современном этапе // Коммунист, 2001. – № 24. – 14 июня.
6. Медведчук В. Роздуми про головне // Наша газета. – 1999. – № 28. – 30 жовтня.
7. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук : В 3-х т. – М., 1977. – Т.3. – Философия духа.

8. Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М., 1990.
9. Див.: Хабермас Ю. В поисках национальной идентичности. Философские и политические статьи / Пер. с нем. – Донецк, 1999.
10. Медведчук В. Новый вибір демократії. – К., 2001.
11. Абалкин Л. Россия: от прошлого к будущему // Экономика и жизнь. – 1992. – № 6 (февраль).
12. Див.: Головаха С. Суспільство, що трансформується. Досвід соціологічного моніторингу в Україні. – К., 1997.; Паніна Н.В., Головаха С.І. Тенденції розвитку українського суспільства (1994–1998 рр). Соціологічні показники (таблиці, ілюстрації, коментарі). – К., 1999; Українське суспільство: Моніторинг-2000 р. Інформаційно-аналітичні матеріали. – К., 2000.
13. Див.: Малышев А.В. Новая общесоциологическая теория (парадигма). – Винница, 1997.
14. Див.: Социальная идентификация личности / Под ред. В.А.Ядова. – Вып.1,2. – М., 1993, 1994; Дученко О.Н., Мотыль А.В. Социальная идентификация и адаптация личности // Социологические исследования. – 1995. – № 6; Макеев С.А., Оксамитная С.Н., Швачко Е.В. Социальные идентификации и идентичности. – К., 1996; Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. – 1994. – №10. – С.112–123.
15. Мороз О. Будьмо гідні нашого високого покликання // Товариш. – 1998. – № 24 (червень).
16. Про концепцію Національної програми відродження України та заходи з організації її здійснення. Доповідь Голови Верховної Ради України О.Ткаченка на нараді з головами місцевих рад Одеської області 20 травня 1999 року // Голос України. – 1999. – № 95. – 25 травня.
17. Ядов В.А. Социально-структурные общности как субъекты жизнедеятельности // Социологические исследования. – 1989. – № 6. – С.60–63.
18. Фромм Э. Иметь или быть? – К., 1998.
19. Какое общество “нормальнее”? // Бизнес. – 1994. – № 12. – 29 марта.
20. Арон Р. Демократия и тоталитаризм. – М. 1993.
21. Золотухина Е., Золотухин В. “Нормальное” и “аномальное” общество // Свободная мысль. – 1991. – № 15. – С.43 – 49.
22. Ильин В. “Авторы катастроф” // Наш современник. – 1991. – № 11.
23. Кротов Я. Советский житель как религиозный тип // Новый мир. – 1992. – № 5.
24. Українське суспільство: Моніторинг–2000 р. Інформаційно-аналітичні матеріали – К., 2000.
25. Сакада М.О. Тенденції зайнятості та соціального захисту населення в Україні // Українське суспільство: Моніторинг –2000 р. Інформаційно-аналітичні матеріали. – К., 2000. – С.42–47.
26. Див.: Сміт Е.-Д. Національна ідентичність. – К., 1994.
27. Див.: Українське суспільство: 1994–2001. Результати опитування громадської думки. – К., 2001.
28. Див.: Uncaptive Minds. – 1993. – Vol. 6. – № 2.

Розділ VIII

КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ СУСПІЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ ЯК ТЕОРЕТИКО- МЕТОДОЛОГІЧНЕ ПІДҐРУНТЯ АНАЛІЗУ СОЦІАЛЬНИХ КОНФЛІКТІВ

Актуальність звернення до соціологічних теорій суспільних трансформацій під час аналізу конфліктної ситуації в Україні зумовлена низкою причин. По-перше, чимало дослідників вважають, що суспільні зміни є головним об'єктом соціологічного дослідження. Так, Р.Дарендорф пише: “Навряд чи можна знайти серед соціологів – і сьогодні, і в минулому – тих, хто б не стверджував або не припускав, що дослідження соціальних змін є кінцевою метою соціологічного аналізу. Хоч якими суттєвими є розбіжності стосовно того, як і коли цю мету має бути досягнуто, більшість погоджується, що її можна досягти, й що соціологія лише тоді визнається “зрілою наукою”, коли вона цієї мети досягає” [1, с.376–377].

Отже, міра адекватності, повноти та істинності соціологічного аналізу будь-якого соціального феномена, зокрема й конфліктної ситуації, багато в чому залежить від використання положень теорій соціальних змін і соціальних трансформацій.

По-друге, цей підхід нині набуває дедалі більшої ваги, якщо зважити на те, що в сучасному світі тривають зміни, що заглиблюються й пришвидшуються, до того ж мають конвергентний і тотальний характер.

По-третє, зміни, які для соціуму є чимось якісно новим, не можуть не породжувати конфліктів із минулим. “Нова революційна система створення матеріальних цінностей не може поширюватися без виникнення особистісних, політичних і міжнародних конфліктів. Змініть спосіб створення добробуту, і ви одразу зіткнетеся з усіма тими, хто обстоює власні інтереси, чиє панування породжене попередньою системою. Точаться жорстокі сутички, бо кожна сторона виборює для себе контроль над майбутнім” [2, с.31].

Разом із тим багато змін зумовлюють конфлікти, іманентно притаманні соціальній системі. Можна стверджувати, що між зміною й конфлік-

том існує діалектична взаємозалежність: вони можуть бути і причиною, і наслідком одна одної, різними формами вияву внутрішньо властивого соціуму соціального руху. Тож не дивно, що майже всі теорії суспільних трансформацій приділяють певну увагу соціальним конфліктам.

Зрештою можна сказати, що *ці теорії мають методологічний характер* як для дослідження соціального конфлікту взагалі, так і для конкретних соціальних конфліктів в окремих соціальних системах, зокрема *для аналізу конфліктної ситуації в Україні*, тобто теорії суспільних трансформацій є способом здобуття й розбудови знання щодо конфліктів, певними організаційними засадами пізнання цього соціального феномена. Їхні концепти відіграють роль своєрідних “вказівників” для окреслення проблемного поля дослідження, виявлення найвагоміших аспектів вивчення соціального конфлікту. Це відбувається, наприклад, шляхом критичного порівняння й поєднання низки теорій суспільних трансформацій, бо вможливує пошук загальних і вузлових проблем, виокремлення питань, що не дістали адекватних відповідей або пояснень, з’ясування недостатньо розроблених положень теорій, їхніх переваг і вад, що, своєю чергою, сприяє визначенню мети та головних напрямів дослідження їх.

Залежно від міри уваги, що її у теоріях суспільних трансформацій приділено соціальним конфліктам, їх умовно класифікують на кілька груп.

I. Теорії трансформації здебільшого стосуються якісних змін суспільства. Конфлікт у них або зовсім не досліджують, або висвітлюють мізерним чином. Головну увагу тут приділено не соціальному конфлікту як певній цілісності, а окремим ідеям стосовно його сутності, акторів, умов і механізмів перебігу, етапів і соціально-політичних наслідків. До цієї групи теорій належать концепції (або окремі ідеї) Тоффлера, Арона, Белла, Баумана, Фукуями та інших, які часто асоціюються з новими стадіями суспільного розвитку – “постіндустріальне”, “постмодерне”, “інформаційне суспільство” тощо.

Цікаві ідеї про зміни соціальної структури суспільств розвинених країн Заходу висловив у 60-х роках ХХ століття Дж.Гелбрейт. У цих країнах виникає й починає функціонувати специфічна соціальна група, певна “сукупність людей, озброєних різноманітними технічними знаннями, досвідом і здібностями, яких потребує сучасна промислова технологія і планування” [3, с.98–99], тобто техноструктура, що має реальне право приймати рішення, має власні інтереси, відмінні від інтересів власника чи акціонера. Оскільки вона використовує і постачає корпораціям не капітал, а спеціальні знання й організаторські здіб-

ності, то, на думку Гелбрейта, “немає підстав апріорі вважати, що вона намагатиметься максималізації доходів на капітал”, а “найімовірніше намагатиметься максималізації успіху організації” [3, с.167]. При цьому “влада власників капіталу, тобто тих, хто має акції, дорівнює нулю” [4, с.70]. Між членами техноструктури на засадах усвідомлення взаємозалежності й вимог, що висувуються до групової, колективної діяльності, виникають відносини не байдужості, а співчуття й уважності до інших, не індивідуалізму, а пристосування до потреб організації, не суперництва, а стабільна співпраця.

Крім того, “сучасна економіка залежить від професійно підготовленої й освіченої робочої сили” [3, с.43], що має систематизовані знання зі значною їх спеціалізацією, завдяки чому можна передбачати і планувати відповідні дії, нести за них самостійну відповідальність, здійснювати координацію своїх дій з іншими працівниками, досягати рівня професійної й територіальної мобільності (зміна професії та місця проживання). Проте все це вимагало того, щоб і фірма, і держава покладали на себе реалізацію різних соціальних завдань, здійснення яких зумовило виникнення чисельної групи працівників, які, власне, стають продовженням техноструктури та, безумовно, вважають себе такими [3, с.329]. Класичні групи “синіх комірців” і підприємців неминуче скорочуються.

Продовжуючи думку Гелбрейта, можна стверджувати, що невинно зникають суб’єкти страйку – найпоширенішого класичного класового конфлікту доби індустріального суспільства впродовж XVIII–XX століть, а отже, вщухає й сама класова боротьба. Більше того, зникає (або, на думку багатьох, принципово змінюється) класова структура суспільства, адже зникають класи в Марксовому розумінні як великі соціальні групи людей, що розрізняються за своїм ставленням до власності. Різні частини техноструктури – менеджери, інші службовці, кваліфіковані робітники – як складові єдиної соціальної групи (середній клас), що мають спільні стратегічні цілі й інтереси, попри ймовірні суперечності, більшою мірою зацікавлені врегулювати їх на засадах компромісу або консенсусу (навіть через суд), а не шляхом відкритого зіткнення у формі страйку. Страйк у сучасному суспільстві поступово перетворюється на анахронізм, свого роду “минуле в теперішньому”.

Загалом, спираючись на позицію Гелбрейта, можна дійти висновку: соціальний конфлікт має історичний характер і залежно від типу суспільства, в якому відбувається, сам змінюється як за формою, так і за змістом. При цьому одна й та сама форма (наприклад, заворушення,

страйки, вибори тощо) може мати різний зміст (боротьба за владу, за політичні права, за збільшення заробітної платні).

Близькими до ідей Гелбрейта є погляди Тоффлера, який також стверджує, що страйк пішов у минуле [2, с.47]. Раніше, за доби “фабричних труб”, жоден робітник не мав шансів перемогти фірму у спірних питаннях. Лише згуртований колектив працівників, загрожуючи відмовою у своїх м’язах, міг примусити непокірний менеджмент збільшити платню або поліпшити статус працівника. Лише групова акція могла загальмувати або зупинити виробництво, бо всі учасники були взаємозамінні. Саме потреба об’єднати зусилля становила підґрунтя формування профспілок. За сучасної доби робітники вже не є взаємозамінними, їм не потрібна “солідарність” та “єдність”, а профспілки, засновані на цих потребах та ідеях, поступово втрачають своїх членів. “Профспілки, що були задумані як організації промислових робітників, мають цілковито змінитися або перетворитися на організації нового типу, які більшою мірою відповідають суперсимволічній економіці” [2, с.101], інакше вони зникнуть взагалі, вважає Тоффлер.

Власне, зникнення взаємозамінності призводить до зникнення профспілки, а зникнення останньої означає зникнення страйку як форми класової боротьби пролетаріату.

Зараз невпинно розширюється коло працівників, здатних обстоювати власні права перед фірмою. “В завтрашньому світі не маси робітників змусять компанію зупинити виробництво або заважатимуть їй в інший спосіб. “Комп’ютерний вірус”, що був занесений до програми, спотворення інформації у базі даних, потрапляння інформації до конкурента – це лише найочевидніші методи саботажу, які доступні розлученому, безвідповідальному або скривдженому законом індивідові. “Інформаційний страйк” майбутнього може виявитися протестом однієї людини. І жодні закони, розумні програми і засоби безпеки не зможуть цілком уберегти та захистити від цього. Найліпшим захистом, мабуть, буде соціальний тиск рівних” [2, с.263].

Отже, передусім не буде потреби в класичному страйку; по-друге, за сучасних умов виникають і дістають поширення нові форми соціального конфлікту, зокрема й нові форми страйку, й зміст його тепер інший. По-третє, сходить нанівець класичний класовий конфлікт: оновлені форми конфлікту – це вже не зіткнення класів, а радше зіткнення індивіда, котрий має власну (до того ж із зиском для себе) мету, із соціальною групою або суспільством загалом. Жоден індивід, навіть переко-

наний, що він обстоює інтереси певної соціальної групи, класу, суспільства, не в змозі достеменно знати істинні потреби їх. За класичного страйку рішення про його початок приймали колективно, публічно, під час дискусії або легітимно і легально обраними й уповноваженими на те органами, тобто на підставі загальної, репрезентативної думки конкретної спільноти.

Страйк іде в минуле й тому, що поступово зникає “пролетаріат”, місце якого впевнено заступає “когнитаріат”, групи людей, які здійснюють пізнавальну діяльність, продукують і користуються в процесі своєї праці інформацією та знаннями [2, с.103]. Крім того, “робітники дедалі більше вимагають участі в управлінні виробництвом, посягаючи на традиційну роль менеджерів” [5, с. 214], вони “володіють” основною, часто незамінною частиною “засобів виробництва” [2, с.288], наділені певною часткою влади, прав і відповідальності [6, с.253], їхня праця добре і відповідно оплачується.

Тобто, якщо продовжити думку Тоффлера, можна сказати: страйк робітникові не потрібен, він уже усвідомив, що страйкувати – означає шкодити самому собі. Крім того, страйкувати – це значить не працювати, бути без роботи. Формально, хоча й не по суті, зрівнятися з безробітним, що багатьох, особливо на Заході, морально принижує. І тому сучасний робітник намагається уникнути страйку. Для нього і для суспільства загалом страйк є минулим, анахронізмом, і лише у крайньому разі – винятком.

Однак варто зазначити, що насправді в розвинених країнах Заходу страйки відбуваються доволі часто. Вони не є винятками або випадковістю. Але, по-перше, страйки відбуваються в тих галузях виробництва, що належать до індустріального суспільства: вугільна, металургійна тощо галузі промисловості, де й досі працює робітник “старого типу”, де все ще залишається масове стандартизоване виробництво. По-друге, у тих галузях економіки, де є сильними, впливовими і масовими профспілками, а це, як правило, та сама вугільна, металургійна галузі. Але для Заходу ці галузі економіки є минулим, тому, власне, там можливі страйки, це, так би мовити, “минуле у сьогоденні”.

Разом із тим можна висловити припущення, що робітники цих галузей промисловості є найорганізованішими й найактивнішими загонами робітничого класу, зокрема в Україні саме вони найбільш схильні до страйкової боротьби та інших масових акцій соціального протесту.

Цікавою є думка Тоффлера про те, що в сфері виробництва і праці сталися такі зміни, за яких “назви професій уже нічого не означають”,

тож “потрібні нові терміни” [2, с.102], тобто, принципово змінилася вся робітнича структура сучасного західного суспільства.

Тоффлер особливо вирізняє так звані “нижчі верстви суспільства”, бо вони становлять “небезпеку для демократії” та загрозу світові загалом” [2, с.444]. Це вельми неоднорідна соціальна група, до якої належать не просто й не тільки злиденні, бідні, бездомні, класичні безробітні. Останніх у західному суспільстві практично не існує, тут виникла група так званих “нових безробітних”: “для роботи потрібні дедалі досконаліші навички та здібності в інформаційній сфері, тож навіть за наявності роботи більшість людей, які належать до нижчих верств, не відповідає запропонованим вимогам” [2, с.444]. Це стосується “інформаційно обмежених” осіб, яким для роботи бракує необхідних загальнокультурних навичок і уявлень про такі категорії як час, одяг, ввічливість, гроші, причинність, мова [2, с.444–445], або тих, які не засвоїли й не вміють на практиці дотримуватися необхідних соціальних норм; людей, що через певні причини виявилися нездатними або не встигли належним чином відреагувати і пристосовуватися до змін, що тривають у суспільстві, наприклад, у стилі й способі життя, звичках, у методах і засобах праці. Отже, в сучасному західному суспільстві поширюється інформаційний, культурний, швидкісний, а не класичний класовий розподіл.

Однак “масове безробіття створює небезпечну політичну нестабільність, і якщо ми не допоможемо великій кількості тих, кого витісняють, залучитися до нової культури й нової економіки, ми зруйнуємо суспільство” [6, с.264]. Представники нижчих верств у розпачі можуть масово вийти на вулицю, а їхні дії супроводжуватимуться насильством [6, с.270], включно із насильством некерованим, анархічним [7, с.284]. З іншого боку, їхні дії, “форми протесту радше будуть більш демасифікованими, децентралізованими, їх важко прогнозувати, а ще важче придушити” [7, с.285].

На перший погляд у позиції Тоффлера немає нічого незвичайного, а тим паче методологічно значимого, але вельми важливішим є те, що він наголошує можливість насильства у постіндустріальному суспільстві, де, мовляв, його не має бути. Стосовно конфліктної ситуації в Україні це означає, що в постіндустріальних секторах її економіки існує ймовірність гострих конфліктів, у яких можуть брати участь збанкрутілі підприємці, незадоволені непосильним тягарем державного контролю або експансії бюрократії, бізнесмени, звільнені менеджери, працівники постіндустріальних секторів економіки, нездатні реагувати на

швидкі зміни, передусім у сфері законодавства, або психологічно не-врівноважені особи. Це також означає: а) можливість насильства анархічного, тобто неконтрольованого, стихійного, багато в чому випадкового, залежного від безлічі різноманітних обставин; б) можливість демасифікованого насильства з боку не колективно соціальної групи чи натовпу, а з боку окремих осіб; в) можливість децентралізованого насильства, здійснюваного поза конкретною організацією, або стихійно організованою без чіткого керівництва. Тобто йдеться про можливість виникнення нових, несподіваних і непередбачуваних форм соціального конфлікту, які багато в чому визначатимуться особистістю, її творчим потенціалом, здатністю й схильністю до фантазії, психологічним станом, рівнем незадоволення, усвідомленням людиною справедливості й несправедливості, добра й зла тощо і які часто можуть трансформуватися в злочинну поведінку.

Отже, спостерігаємо одну зі специфічних особливостей сучасних конфліктів – їхню індивідуалізацію.

Товфлер пише про поширення в суспільствах “третьої хвилі” “нового конфлікту” [2, с.292], який він ще називає “суперборотьбою” завтрашнього дня [5, с.46]. Старий, або “традиційний конфлікт”, на думку вченого – це конфлікт “між класами, расами й ідеологіями” [5, с.687], конфлікт, що виникає в індустріальному суспільстві між більшістю (середніми класами) і меншістю (нижчими верствами), тоді як новий конфлікт – це конфлікт між представниками “третьої хвилі” і “другої хвилі”.

Про новий соціальний конфлікт також говорить відомий французький соціолог, директор Центру соціологічних досліджень у Вищій школі соціальних наук у Парижі Ален Турен, стверджуючи, що конфлікту в новому суспільстві притаманні чотири характеристики.

Перша: поступове й постійне зникнення сфер суспільства, раніше захищених від конфліктів священним (релігією), традиційним, національним, ідеологічним табу. Новий конфлікт пронизує все суспільство, всі його царини: науку, освіту, приватне життя (сім’ю, виховання, сексуальні стосунки тощо). Турен, зокрема, пише: “конфлікт не пов’язаний з певною фундаментальною сферою соціальної дійсності, з інфраструктурою суспільства, особливо з працею, він повсюдний” [8, с.152].

Конфлікт індивідуалізується, набуває рис стихійності й неорганізованості, спричинює ситуацію, коли кожен, хто належить до відторгнених суспільством або політичною системою, може і самотужки, без жодних посередників (організаторів, ідеологів, політиків, ідеології, релігії тощо) брати участь у конфлікті із суспільством або державою,

виходячи з якихось власних мотивів (потреб, інтересів), при цьому він не дотримується жодних норм чи правил, внаслідок чого конфлікт деінституціоналізується, стає некерованим, анархічним.

Наступна характеристика: новий конфлікт розгортається не заради громадянина, котрий працює, або пересічної людини, а заради колективу. Тобто боротьба точиться не за політичні права проти феодальної аристократії, не за справедливу матеріальну винагороду проти капіталістичного підприємця, а заради захисту вимог усіх і кожної конкретної людини, котра реалізує себе як особистість лише у колективі. Ця боротьба спрямована проти апарату панування, самого панування як такого взагалі, проти маніпуляції людиною, приниження її як особистості.

Турен зазначає: “Сьогодні концентрація влади настільки велика, що економічне панування, політична влада і культурний вплив часто зосереджені в одних руках... Протест спрямований насамперед проти цієї концентрації. Відкидаючи історично сформовану традицію, *протестанти відмовляються від ідеї революції*, бо остання відкриває двері посиленню державної влади. Ці рухи є не контрреволюційними, а *антиреволюційними*” [9, с.41].

Третя особливість сучасного конфлікту, за А.Туреном, полягає в тому, що проникнення конфлікту в усі сфери життєдіяльності суспільства й залученість до нього кожного зумовлює стирання межі між конфліктами й іншими типами нонконформістської поведінки, включно із будь-якими кримінальними, аж до подолання розбіжностей між опозиціонером, девіантом або злочинцем.

Внаслідок невизначеного соціального статусу маргіналів та різних меншин конфлікт неначе “розчиняється”: “здається, дедалі важче побачити безпосередньо суто фундаментальні конфлікти. Все змішується тепер – маргінальність та експлуатація, захист минулого та вимоги стосовно майбутнього”, – зазначає Турен [8, с.153]. Тобто виникнення ізгоїв зумовлює *конструювання* своєрідного клапану для виходу конфліктного потенціалу, що нагромадився в суспільстві. Новий конфлікт *породжується* системою навіть за відсутні об’єктивних причин.

Четверта характеристика: зникає головна, найважливіша функція конфлікту. “Ми переконуємося, що класові конфлікти вже не є інструментами історичних змін” [8, с.154], позаяк, відкидаються концепції історизму й еволюціонізму, опозиція не створює нових утопій, нових ідеалів майбутнього, не формулює нових цілей і цінностей. Тепер не виникає таких могутніх опозиційних рухів, яким раніше був робітничий рух (у XIX–XX століттях), а наявна сучасна опозиція кришиться,

розпадається, не може з'єднатися, а отже – позбавлена вагомості й впливовості. Її наразі, об'єднує лише критичне ставлення до системи.

На думку А. Турена, для подолання цієї ситуації й ефективної боротьби із системою та пануванням апарату потрібен новий тип демократії, вирішальними рисами якого мають бути глобальність і культурність. Він, зокрема, стверджує: “Перед апаратами управління, котрі дедалі впевненіше керують усіма аспектами соціального життя, демократія може бути лише глобальною, культурною в тому сенсі, в якому говорили про культурну революцію. Конфлікт, попри все, має існувати і визнаватися в усіх царинах суспільного життя і передусім на рівні соціальної й культурної організації, тобто чіткого порядку. Всюди, де панує порядок, має існувати його заперечення” [8, с.155]. Підґрунтям протесту мають стати соціальні інституції на кшталт школи, церкви, родини. Суспільство має усвідомити й “усвідомлює себе як конфлікт, воно є конфліктом, бо являє собою боротьбу протилежних інтересів за контроль над здатністю суспільства впливати на самого себе” [8, с.156]. Тобто суспільство, конфліктуючи із собою, формує, створює саме себе, рятуючись цим від панування конкретної системи, від авторитаризму. Намагаючись знайти бодай якесь фактологічне обґрунтування своєї концепції, Турен стверджує, що в країнах Заходу наявна важлива тенденція – виникнення значної кількості різноманітних культур меншин і маргіналів: спостерігається розвиток численних субкультур: молодіжної, “комунітарної” або маргінальної культури “третього віку”, гомосексуальної тощо [8, с.46]. Майже всі вони, власне, є різновидами контркультури і своєрідним виявом протесту.

Автори розглянутих вище теорій приділяють увагу кільком теоретичним проблемам. По-перше, вони наголошують, що зараз у розвинених країнах поступово зникає “традиційний”, точніше – “класичний класовий конфлікт”, місце якого заступає “новий”. Його сутність, зміст і форми, причини й умови перебігу автори визначають по-різному. Однак усі вони зазначають його *індивідуалізацію й деінституціоналізацію*, що найвиразніше відбивається в конфліктних діях “нижчого класу”, маргіналів та інших меншин, які мають анархічний, стихійний, напівкримінальний характер. Цей конфлікт багато в чому випадковий, він залежить від безлічі обставин, часто набуває несподіваних і зовсім непрогнозованих форм.

По-друге, констатуючи якісну зміну соціальної структури сучасного західного суспільства, теоретики погоджуються стосовно утворен-

ня чисельної неоднорідної соціальної групи, що складається з кількох підгруп, “нижчих верств суспільства”. Ця група об’єднує не лише бідних, злиднених, безпритульних, безробітних, а й представників “середнього класу”, які не змогли адекватно відреагувати на зміни в суспільстві, а також тих, кого держава і суспільство свідомо витісняють на “периферію”. Ця соціальна група становить певну небезпеку для сучасного суспільства, розмежування якого на “класи” або соціальні верстви відбувається не за класовими, в марксистському розумінні ознаками, а за іншими згаданими вище ознаками.

2. Концепції та окремі оцінки стосовно соціальних перетворень у Східній Європі й пострадянському просторі, зокрема політичних дій, внаслідок яких відбувалася зміна влади, розробляють Дарендорф, Гантінгтон, Бжезинський, Турен та ін. Для нас найбільший інтерес становлять ідеї Ральфа Дарендорфа.

На його думку, суспільству завжди притаманна внормована поведінка, що означає встановлення певних критеріїв оцінювання. Отже, конкретні інстанції, що запроваджують ці критерії й застосовують санкції у разі порушення їх. Ці інстанції створюють закони, заохочують, карають, бо це – панівні владні інстанції. “Суспільство – це панування, а панування – це нерівність”, – стверджує Дарендорф [10, с.41]. Будь-яка соціальна система є структурою “соціальних позицій і ролей”, структурним розподілом “на владців і підлеглих в “імперативно координованих асоціаціях”, під якими розуміють будь-які форми асиметричного розподілу влади: державу, фірму, церкву, політичну партію, футбольний клуб тощо” [11, с.142].

За Дарендорфом, панування, створюючи нерівність, спричинює конфлікти, які своєю чергою, є джерелом прогресу, адже перетворення суспільства здійснюється завдяки конфлікту. Висвітлюючи механізм перебігу конфлікту, Дарендорф стверджує, що “революційний вибух” відбувається не в той момент, коли умови життя пригноблених мас сягають граничної межі, а в інший, позаяк “той, хто терпить, підкорюється нечуваним злидням, стає радше апатичним, ніж активним, а безпросвітний гніт породжує велике мовчання за всіх тираній” [10, с.14]. Конфлікти відбуваються за наявності якихось незначних змін, коли з’являється “іскра надії” або “іскра роздратування”, тобто відчуття і розуміння слабкості влади, її вагань і спроб провести бодай якісь перетворення. У підході Дарендорфа до конфліктів можна вирізнити кілька концептуальних полів.

Концепція класового конфлікту. Для його позначення Дарендорф використовує й інші терміни: “конфлікт класів”, “традиційний класовий конфлікт”, “конфлікт між панівним і пригнобленим класами”, інколи вживає “соціальний конфлікт” як найширше поняття, що охоплює всі можливі види конфліктів.

На думку Дарендорфа, класовий конфлікт – це відкрите політичне зіткнення великих груп, утворюваних на ґрунті панування й підпорядкування. Джерелом його є структури панування, сторони або актори – класи як “категорії людей із однаковим становищем у структурах панування” [10, с.149]. Упродовж ХІХ–ХХ століть класовий конфлікт незмінно розгортався навколо двох аспектів громадянських прав: ефективного поширення їх на знедолені групи й доповнення їх новими елементами (правами). Власне, “класовий конфлікт – це боротьба за громадянські права і прагнення збільшити життєві шанси” [10, с.102].

Тож можна сказати, що історія класового конфлікту – це історія громадянського статусу, в якій можна виокремити три етапи. Перший: боротьба за громадянські права у вузькому сенсі, тобто за рівність перед законом, надійну процедуру звернення до правосуддя, для чого слід було знищити станowo-класову ієрархію й обмежити владу законом. Другий: боротьба за доповнення громадянських прав правами політичними, тобто свободою зібрань, слова, демонстрацій, це боротьба за введення своїх інтересів до процесу правотворення. Третій: боротьба за доповнення громадянських і політичних прав правами соціальними, точніше, за виразом англійського соціолога Маршалла, “загальним правом на реальний дохід, вимірюваний не за ринковою вартістю відповідного продукту”, тобто за подолання елементарних нестатків і страху перед життям [10, с.57–58]. З огляду на це процес просування громадянських прав із юридичної сфери до політичної, а згодом до соціальної також є процесом “класового загасання”, процесом пом’якшення гостроти класового конфлікту.

Вагомою причиною зниження абсолютної якості класового конфлікту стала його інституціоналізація. Скажімо, створення профспілки некваліфікованих робітників в Англії у 1889 році послугувало поштовхом для організованої класової боротьби, спричинивши не лише інституціоналізацію конфлікту, а й формування класу більшості. У той час лідери британських консерваторів дійшли висновку щодо вигідності організації робітничого класу порівняно із загрозою розпорочених спалахів насильства, тому уряд країни виявився безпосередньо зацікавленим у міцних профспілках. Між трьома головними акторами:

урядом, профспілками і підприємцями – було укладено угоду, за якою зацікавлені сторони дістали змогу частково реалізовувати власні інтереси. Виник своєрідний “корпоративний трикутник”, лідери сторін якого знайшли сферу перетину та поєднання їхніх, часом протилежних інтересів; у них з’явилося дещо спільне.

Для реалізації цієї політики були потрібні люди, які б розуміли або принаймні відчували необхідність змін у суспільстві, тобто “розумні лідери”, здатні аналізувати наявну ситуацію, об’єктивність і необхідність її зміни, а також розуміти перспективу, бачити не лише близьке, а й віддалене майбутнє.

Інституціоналізація класового конфлікту поступово позбавляла його гостроти. Учасники домовленості-консенсусу усвідомили, що можуть мати різні думки, зокрема й щодо того, як розподілити владний “пиріг”, але вони усвідомили й те, що вони єдині в тому, як шматують свій пиріг, і що жертвами (обділеними) будуть ті, хто не приєднався до консенсусу. Поступово переговори між учасниками “корпоративного трикутника” з приводу заробітної платні й умов праці, включно із методами посередництва і розв’язання суперечностей, вибудувалися в систему правил, законодавчо зафіксованих або оформлених тарифними угодами, а суперечності між ними були визнані легітимними і легальними. Отже, стосовно правил і змісту гри, включно із класовим конфліктом, було досягнуто широкого консенсусу.

Формування культури консенсусу мало важливі соціальні наслідки, зумовило зміну соціальної структури сучасного західного суспільства. Якщо раніше промисловий робітничий клас і його політичні організації були однією із сил соціальної зміни, то до 30-х років ХХ століття “пролетаріат як дороговказна зірка тих, хто сподівався на новий світ, майже зовсім зник” [10, с.104]. Відмінності між висококваліфікованими, середньокваліфікованими і некваліфікованими робітниками вже не були простою технічною формальністю в разі їх страхування, бо перші з цих груп за рівнем життя сягнули рівня середнього класу. Цей процес супроводжувався зростанням “нової середньої верстви” – службовців; крім того, далася взнаки несамовита живучість “старої середньої верстви” (незалежних ремісників, дрібних підприємців, сільських господарів), що створило умови для формування нового класу – класу більшості.

Поступове поширення громадянських прав на непривілейовані верстви населення внаслідок поєднання соціального тиску (класового конфлікту) та стратегічної політичної реформи зумовило ситуацію, за

якої громадянам вже не треба було об'єднуватися із подібними до себе для боротьби за власні інтереси й основні права. Колишня класова належність відійшла на задній план. На підставі досягнутого соціального консенсусу виникла нова солідарність, що охопила, на думку Дарендорфа, від двох третин до чотирьох п'ятих усіх членів суспільства [10, с.150]. Вже в цьому можна побачити принципову розбіжність між класовим конфліктом, що пішов у минуле, і сучасним соціальним конфліктом, що заступив його місце. Перший – це конфлікт між класами, другий – конфлікт внутрішньокласовий, із зовсім іншими формами вияву.

Концепція сучасного соціального конфлікту. На думку Дарендорфа, “сучасний соціальний конфлікт пов'язаний із загальними громадянськими правами у світі, де невинно врізноманітнюються і збільшуються шанси вибору. ...Конфлікт цей ґрунтується на соціальній належності, відбувається на політичній арені й має безліч образів, сформованих конкретними культурними умовами й історичними ситуаціями” [10, с.143–144].

Глибинною причиною конфліктів є нерівність між людьми. Вона може бути двох видів: якісною, або політичною, котру можна усунути, і кількісною, економічною, котру усунути не можна. Якщо подолано якісну нерівність, кількісна втрачає гостроту, більше того – якісна політична нерівність минулого перетворилася на кількісну економічну нерівність між людьми. У той момент, коли життєві шанси відокремилися від прав або перестали зумовлюватися ними (точніше, нерівністю прав), а залежати від забезпечення їх, конфлікт набуває нової форми.

1943 року Д.Андерсон і П.Девідсон для позначення такої нової форми запровадили термін “демократична класова боротьба”. Пізніше, від 1959 року, його почав уживати С.Ліпсет. Для цих теоретиків це виявилось своєрідним перекладанням класової боротьби на демократичний лад. Р.Арон з такою самою метою використовував термін “здорове суперництво”. Справді, сучасне суспільство не знищує відмінностей між людьми, не усуває соціальних суперечностей, що зумовлюють політичні конфлікти. Але вони не набувають насильницького й руйнівного характеру, їх приборкують організації й інституції, що обмежують їх конституційним ладом. Тобто політичні конфлікти мають високий рівень нормативної регуляції, або, за словами Л.Козера, є високо- або цілком інституціоналізованими конфліктами [12, с.187].

У межі сучасного соціального конфлікту вкладаються всі відомі проблеми сучасного суспільства, крім двох винятків, існування яких сприяє виникненню у громадському суспільстві аномії, стану, за якого “люди втрачають опору, яку для них можуть становити лише глибинні

культурні зв'язки. Зрештою вже все змінюється, стає рівнозначним, а отже – байдужим” [10, с.68]. За цих умов реанімуються, відроджуються “дві великі спокуси сучасності” – націоналізм і фундаменталізм. У своїх крайніх формах вони “не припускають ані розмаїття, ані автономії громадянського суспільства, а про його громадянськість годі й казати” [10, с.68]. До того ж вони абсолютно не переймаються економічними наслідками своїх дій, “тому проти них не можна боротися методами відкритого суспільства” [10, с.69], тобто в межах сучасного соціального конфлікту.

Другий виняток – твердження, що сформувати “громадянське суспільство в одній країні в строгому сенсі цього слова неможливо” [10, с.69]. Для боротьби із націоналізмом і релігійним фундаменталізмом та остаточною перемогою над ними потрібне світове громадянське суспільство.

Власне, з цих ідей Дарендорфа випливає, що попередній класовий конфлікт як рушійна сила перетворення суспільства й досі необхідний для розв'язання окремих “великих питань”, зокрема для створення світового громадянського суспільства і боротьби проти націоналізму й фундаменталізму, а також, мабуть, для блокування або локалізації аномії, до якої схильні певні соціальні групи сучасного суспільства.

Концепція аномії. На думку Р.Дарендорфа, у сучасному західному суспільстві класовий конфлікт неможливий вже тому, що панування класу більшості аутсайтери (нижчий клас та інші соціальні групи) не в змозі подолати через свою слабкість. Не здатні вони й до організованих дій. Однак причина не лише в їхній слабкості, а й в індивідуалізації соціального конфлікту у відкритих суспільствах. “Можливо, солідарна дія організованих груп за всіх часів була не найкращим способом реалізувати свої інтереси” [10, с.209–210] – чи то запитує, чи то стверджує Дарендорф. Така дія вимагає докладання значних зусиль, емоцій, часу, “поки чогось доб'ється”. У наш час “індивідуальна мобільність заступає місце класової боротьби” [10, с.210]. Акт реалізації своїх інтересів власними силами як спосіб розв'язання конфлікту вже давно існує у Сполучених Штатах.

Утім, важливим залишається “питання, чому жертви тривалого безробіття і тривалих злиднів не вирушають, об'єднавшись, маршем на свої столиці, щоб вимагати своєї частки громадянського статусу? Чому немає партії безробітних і партії бідняків? А якщо це занадто, то чому, принаймні, нижчий клас не йде троцяти будинки, де так зручно влаштувався клас більшості?” [10, с.210]. Це питання вкрай актуальне для України, і відповідь на нього намагаються дати численні українські соціологи та політологи.

Час від часу в західних країнах спостерігаються спалахи агресивного насильства, наприклад масові бійки на стадіонах під час або після футбольних матчів, повсякденне насильство, що виявляється в нападах на вулицях, убивствах тощо, проте таке пояснення не є адекватною відповіддю на порушені питання. Нижчий клас не виявляє особливої схильності до насильства, він навіть не надто вороже ставиться до офіційного суспільства, політично він майже індивідуальний, не виказує особливих симпатій до жодної політичної сили, схильний до летаргії. “Він багаторазово розколотив зсередини, тому його представники здебільшого прагнуть знайти власний, персональний вихід зі злиднів” [10, с.212]. Фактичне становище в житті для нього не так важливе, як суб’єктивний досвід.

Ключовим відчуттям досвіду нижчого класу є те, що йому бракує застосування, місця, ролі в грі, яку веде суспільство. “Гра відбувається без них”. Для них морально нестерпним є факт, що суспільству їхній клас не потрібний. Клас більшості взагалі хотів би, щоб нижчого класу не було, тож якби таке сталося, ніхто б цього не помітив. І представники нижчого класу добре усвідомлюють це. Суспільство далеке від них, його символізують ворожі їм поліція, суд, бюрократичні чиновники. “Відокремлення людини від офіційного суспільства рідко буває таким повним” [10, с.213], як це відбулося з нижчим класом. Тож не дивує ігнорування ним норм і цінностей офіційного суспільства, що стало поширеною звичкою та й просто нормою. Це – аномія. З одного боку, вона є специфічним виходом напруження й агресивності, а з іншого – формою сучасного соціального конфлікту. “Конфлікти даються взаки не лише у бойових порядках революції чи війни в демократичній класовій боротьбі, а й в аномії”, – наголошує Дарендорф [10, с.213]. Аномія – це стан, який охоплює усі сфери життя. Вона має різні форми: це знущання над дітьми, подружнє зґвалтування, ухилення від сплати податків тощо. Люди не дістають застосування в суспільстві, тому вони не відчують себе пов’язаними його правилами. Аномія виявляється й у тому, що в суспільстві загалом зменшується довіра до власних норм і воно перестає домагатися силою дотримання їх. Утім, це створює важливу проблему, що має серйозні наслідки. Суспільство вочевидь “готове змиритися з тривалим існуванням групи, яка не має в ньому жодного реального застосування і загрожує власному існуванню” [10, с.216].

По-перше, клас більшості втрачає довіру до себе, він уже не впевнений у міцності свого становища і починає визначати межі там, де їх не має бути, тобто витіснити зі свого складу дедалі більше своїх

представників, збільшуючи в такий спосіб альтернативні групи, що зрештою ставить під сумнів його панування. Крім того, він починає вагатися, коли постає питання стосовно застосування сили до тих, хто порушує не лише суспільні норми, а й закон, провокуючи альтернативні групи на організовані виступи.

По-друге, стан аномії активізує відродження націоналізму та релігійного фундаменталізму, підсилює вплив, пришвидшує поширення їх, а головне – загострює агресивність і рівень екстремізму.

По-третє, з огляду на перелічені соціально-політичні наслідки аномія не може бути тривалою, вона є своєрідним “запрошенням узурпаторам, аби ті нав’язали суспільству систему фальшивого порядку” [10, с.217], це переддень диктатури чи авторитаризму.

Але Дарендорф досліджує не лише сучасне відкрите суспільство, а й перехід до нього (процес трансформації), найзагальніші умови, засоби та методи його.

Концепція переходу до відкритого суспільства. Дарендорф, зокрема, зазначає, що скрізь, де вдаються до спроб знайти спосіб переходу від авторитаризму до демократії, дуже актуальними є питання: наскільки політика й економіка взаємозумовлені? Якими є економічні передумови політичної свободи? Якими є політичні передумови економічного прогресу? Намагаючись відповісти на ці питання (а Дарендорф відзначає, що однозначні відповіді на них дати неможливо з огляду на конкретність їх), він констатує наявність кореляції між політикою й економікою, хоча стверджує, що між ними немає причинної взаємозалежності.

Політичні перетворення впродовж трансформації завжди пов’язані із зазначеними проблемами. Найбільшу небезпеку становить те, що “панівна верства буде замінена новою верствою функціонерів, номенклатурою” [10, с.30]. Але навіть якщо уникнути цього, зовсім не обов’язково, що політична реформа вивільнить пружини економічного успіху. Для цього потрібна сукупність низки чинників, суб’єктивних і об’єктивних, включно зі стимулами та заохоченнями, мотивами індивіда в економічній діяльності. Економічний успіх автоматично не випливає із політичної свободи. “Демократія і добробут – дві різні речі”, – зазначає Р.Дарендорф [10, с.56]. Тому під час переходу до демократії більшість суспільств губиться в болісних суперечностях співвідношення економіки і політики, а “очевидний провал усіх форм реального соціалізму

після 1989 року порушив питання про співвідношення економічної й політичної модернізації з нечуваною гостротою”, – наголошує він [10, с.140].

На думку авторитетного соціолога, необхідно одночасно і паралельно братися й за те, й за те, при цьому “питання стосовно існування стратегічних важелів, які дадуть змогу запустити одразу й політичні, й економічні реформи, є, мабуть, ключовим питанням у виборі шляху до свободи” [10, с.141]. Втім, якщо для розв’язання конкретних реальних проблем у реальних суспільствах доведеться розширити права, тобто досягти переважання політичних перетворень, то саме так і треба чинити. Якщо потрібно збільшити забезпечення, тобто досягти переважання економічних перетворень, тоді слід створити необхідні умови.

“Конституція свободи” – термін, якому Р.Дарендорф віддає перевагу перед поняттям “демократія” – саме й створюється завдяки політичним перетворенням і має кілька головних складових. По-перше, треба розробити правила, за якими мають розвиватися й розв’язуватися конфлікти груп, що мають суперечливі інтереси (конституція, правова держава тощо). По-друге, мають бути розроблені дієві методи “перетворення переваг і глибинних потреб, спрямованих на ефективний контроль над можновладцями (“демократичний мінімум”)” [10, с.99]. По-третє, мають існувати центри та інші носії ініціативи (керівництво, “свідомі лідери” тощо), готові до пошуку розв’язання конфлікту. Кожна складова передбачає різні варіанти і форми вияву, наприклад, ініціатива може виходити як від політичних партій, так і від сильних президентів. Щоб бути реальною, “конституція свободи” має зважати на історію, культуру та інші своєрідні умови існування конкретних суспільств, її важко скопіювати, перенести з однієї країни в іншу.

Особливий інтерес у контексті нашого аналізу становлять міркування Дарендорфа стосовно конкретних політичних перетворень, так званих “оксамитових революцій”, що відбувалися у Східній Європі. Головним завданням цих перетворень було знищення монополії номенклатури на владу, “щоб надати всім громадянські права і водночас вивільнити сили економіки, які б стимулювали ініціативу й особисту зацікавленість. Щоправда, як досягти цих цілей, – продовжує Дарендорф, – ніхто не знав; акторам революції рецепт був відомий не більше, ніж випадковим глядачам. Вони знали лише, куди цей процес має привести їх: до Європи” [10, с.227]. Результатом незнання шляхів досягнення цих цілей стало руйнування старих структур та інституцій, на зміну яким прийшла сумбурна, подеколи майже аномічна відкритість, деінституціоналізація.

З погляду Дарендорфа, “шлях до свободи” складається, принаймні, з трьох окремих елементів. Першим є створення надійної структури прав, тобто розв’язання питання про суспільний договір, прийняття конституції, що гарантує громадянський статус у всіх його аспектах. Другий – це забезпечення передумов поліпшення забезпечення, тобто зростання економіки. Вони почасти мають правовий характер – договірне право, право приватної власності, визначення правил гри у сфері обміну тощо, але головним залишається створення атмосфери особистої зацікавленості й ініціативи. Істотна відмінність між цими передумовами – тимчасова перспектива їх. “Демократичні структури можна створити, принаймні формально, за короткий час; на створення ефективної ринкової економіки знадобляться роки” [10, с.229]. Третій елемент: розбудова громадянського суспільства. Період його виникнення вельми нестабільний і куди триваліший за час становлення ринкової економіки. Це період, коли люди “чіпляються за старе”, коли поширюється новий націоналізм, коли незрідка шукають сильного лідера.

Країни нової Європи зіткнуться з усіма цими проблемами: немає сталих політичних структур, альянси та форми революційного часу розпалися або розпадаються, для класичних політичних партій бракує реальної соціальної бази, взагалі постає питання про можливість консенсусу стосовно цілей реформ.

Одна з головних загроз на “шляху до свободи” – загроза правам людини: прагнення гомогенності, життя в середовищі собі подібних, тобто загроза націоналізму. Тому перед посткомуністичними країнами постає “важке завдання – уникнути повернення до родоплемінного способу життя, з його нетерпимістю, ... захист прав меншин” [10, с.236]. Ці слова Дарендорфа лунають як попередження, бо навіть у колишній НДР, що об’єдналася із ФРН, з’явилися ознаки націоналізму. Наприклад, гасло “Ми – один народ!” дуже скидається на апеляцію до національних почуттів, а потім – і до національних образ. У колишніх Югославії й Радянському Союзі така трансформація “права на самовизначення” часто призводила до ураження меншин і насильства. Культурні розколи в багатьох постсоціалістичних країнах активно використовують як зброю проти громадянського статусу.

Друге складне завдання зумовлене тим, що у комуністичної номенклатури політика утримання влади завжди мала пріоритет перед рештою цілей. Навіть розвиток економіки поступався політичній необхідності. Тому номенклатура й у перехідний період може зробити все, щоб утриматися при владі, загрожуючи самій сутності трансформації.

Отже, для аналізу конфліктної ситуації в Україні особливу увагу варто звернути на певну спільність викладених вище ідей Дарендорфа, Тоффлера і Турена. Всі вони пишуть не тільки про “витіснення” старого класового конфлікту новим, а й висвітлюють специфічні риси останнього, зокрема його деінституціоналізацію й індивідуалізацію.

Ці автори називають також активних учасників таких конфліктів, хоча й визначають їх по-різному (маргінали, меншини, нижчий клас), описують їхні характерні риси, форми поведінки тощо. При цьому Тоффлер і Дарендорф наголошують, що ці соціальні групи є небезпечними для суспільства, їхня поведінка непередбачувана, стихійна, анархічна, вони, власне, протистоять і борються із державою та соціальними групами суспільства взагалі.

Узагальнюючи ці ідеї, можна висловити гіпотезу про існування в сучасному суспільстві, включно із українським, доволі великої соціальної групи, що складається зі значної кількості різноманітних підгруп, або “класу”, який умовно можна назвати “іншим”. До нього можна віднести всіх, незалежно від рівня життя, соціального становища, освіти, професії тощо, хто через ті чи інші причини випав або випадає із “класу більшості”, а точніше – з наявного у кожному суспільстві соціального консенсусу. Ці групи чи підгрупи не просто опозиційні, вони вороже налаштовані щодо суспільства. Це може бути пасивна, латентна за формою ворожість у вигляді простого неприйняття, заперечення індивідом суспільства й виключення самого себе із нього, вона не матеріалізується в колективних організованих діях, проте може виявлятися у цілеспрямованих терористичних актах проти беззахисних і сторонніх стосовно до цього індивіда. Конфлікт між такими силами і суспільством та його інституціями зазвичай неорганізований, багато в чому стихійний, анархічний, але водночас і деінституціоналізований і тому конче небезпечний для суспільства внаслідок своєї непередбачуваності, непрогнозованості, тотальності й поширеності. Як зазначав Дарендорф, нижчий клас не можна знищити шляхом економічного зростання, тобто цей конфлікт не можна розв’язати за рахунок політичних, економічних та ідеологічних засобів і методів. Турен має рацію, коли стверджує, що розв’язати конфлікт і боротися проти конфронтаційної щодо суспільства сторони в цьому конфлікті можна й потрібно на засадах політичної й економічної культури, її інституцій та організацій. Але, безумовно, не помилявся й Дарендорф, стверджуючи, що класовий конфлікт можливий у сучасному суспільстві, бо інакше “не подолати” несумісний із демократією екстремізм у будь-яких його формах.

До третьої групи теоретичних висновків належать **концепції або окремі ідеї**, що висвітлюють сутність і зміст трансформаційних процесів в Україні та Росії, і які торкаються аналізу конфліктної ситуації, пов'язаної з цими трансформаціями.

Автори цих висновків звертають увагу на відсутність розвинутої конфліктологічної теорії, зокрема й спеціалізованої соціологічної теорії конфлікту [див.: 15; 16; 17; 18,], а також наголошують вагомість власних позицій, адже “конфліктологічне дослідження за своєю внутрішньою природою не може обмежуватися пояснювальною чи прогностичною функцією, а має довести пізнання до реалізації конструктивної функції – пропозиції відповідних заходів щодо трансформації конфліктної ситуації” [15, с.9]. При цьому зазначається, що з певних причин (зокрема й менталітету, відповідно до якого конфлікт для нас і досі є не нормою, а радше аномалією) чимало засадових положень залишаються неусвідомленими й не сприймаються представниками влади, а рекомендації і пропозиції “зависають у повітрі, наче повітряні кульки”. Влада мало обізнана стосовно прикладних можливостей теорії та її практичного потенціалу, які, на жаль, здебільшого перебувають у полі зору вузького кола фахівців [15, с.15; 19, с.174; 20, с.84].

Актуальність дослідження конфліктної ситуації та перебігу її зумовлена, з одного боку, тим, що впродовж останніх років, беручись характеризувати кризове становище України, багато хто з політиків, учених, журналістів систематично наголошували можливість у країні “соціального вибуху”, або “соціальної катастрофи” [див.: 21; 23; 24; 25]. Утім, “соціального вибуху” не сталося, і це актуалізує порушене Дарендорфом питання, яке можна сформулювати так: “Чому люди не бунтують?”

Разом із тим, актуальність дослідження конфліктної ситуації зумовлена високим рівнем соціальної напруженості й постійним посиленням конфліктності в суспільстві, на що звертають увагу майже всі дослідники [15; 16; 20; 26; 27; 28; 29; 30; 31]. Для позначення такої ситуації навіть використовують поняття “обвальної” [15, с.7], або “тотальної конфліктності” [32, с.395]. Остання зумовлена не лише загальними причинами, зокрема зниженням життєвого рівня населення, а й такими суспільними явищами, як ринок, демократична політична система, громадянське суспільство, які в сучасній теорії вважаються полем постійних економічних і політичних конфліктів (купівля, конкуренція, вибори, парламентські дебати тощо) [16; 33; 34; 35; 36; 37]. Деякі автори визначають останнє (у руслі гегелівської традиції) як сферу конфліктів, як зіткнення різних груп інтересів. Більше того, зниження конфлікт-

ності суперечить системності й диференціації суспільства, що збільшується, позаяк однакові безконфліктні елементи не можуть сформувати і скласти систему. Тому проблема полягає не у посиленні соціальної напруженості, а у наданні їй конструктивного характеру, що здійснюється різними засобами й методами, включно з інституціалізацією, каналізацією, формуванням конфліктної культури тощо.

Разом із тим нереалізованість або неповна матеріалізація наявного конфліктного потенціалу в масових організованих діях різних суб'єктів визначила загальну тенденцію теорій третьої групи, що радше спрямовані не на виявлення причин формування соціальної напруженості чи наявних конфліктів, а на встановлення причин відсутності “соціального вибуху”, “соціальної катастрофи”, значної дезорганізації суспільства як соціальної системи, розпаду її інституцій та організацій.

Так, Є. Головаха вважає, що в Україні для соціального вибуху немає достатніх передумов. “По-перше, немає серйозних політичних сил, здатних перетворити стихійне незадоволення людей на масовий рух протесту проти радикальної економічної політики, а по-друге, сам стан масової свідомості не дає підстав вважати, що більшості громадян України настільки немає чого втратити за нинішньої соціальної ситуації, що вони чекають на перший “необережний крок” влади, аби вихлїснути своє невдоволення на вулиці міст та сіл” [25, с.60]. Крім того, він вважає, що чинниками, які стримують вибух, є, зокрема, специфічний внутрішньополітичний курс влади, “яка за нових умов зуміла скористатися тоталітарним досвідом управління суспільством, створивши специфічну “українську модель” посттоталітарного розвитку. Сутність цієї моделі визначається прагненням влади втримати соціальну рівновагу через мінімізацію соціальних змін та збереження старих структур і механізмів соціального управління [25, с.26]. Ця модель ґрунтується на “амбівалентності свідомості” населення [38, с.98–99], або ширше – на специфіці інституціональних процесів в Україні, що полягає у “подвійній інституціалізації”, яка призводить до “інституціалізаційної гіперповноцінності” українського суспільства [39, с.16–17]. Другим чинником Є. Головаха вважає виникнення “народної економіки”, що забезпечує прожитковий мінімум для більшості населення. Її опертям є лише “три кити” – дрібне приватне підприємництво, натуральне господарство й гастарбайтерство. “Третій чинник стримування соціальної катастрофи зумовлений парадоксальним феноменом “соціальної захищеності від держави”, яка, на відміну від традиційної захищеності законом, виявляється в абсолютній неспроможності держави зажадати від громадян

виконувати неефективні, суперечливі та не підкріплені інституціонально законодавчі акти” [25, с.27]. Тобто Є.Головаха констатує наявність в Україні стану аномії, а за термінологією Дарендорфа – безнормності.

Така “неповна” матеріалізація конфліктного потенціалу багатьма тлумачиться як “благо” або певна позитивність управлінської діяльності “верхів” України. Проте такий підхід відволікає увагу від розв’язання проблеми щодо необхідності цього потенціалу з наданням йому позитивних форм і спрямуванням у конструктивне річище з обов’язковим забезпеченням постійного і тотального, а не тимчасового й вибіркового характеру. До того ж цей підхід ігнорує творчі можливості конфлікту, реалізація яких сприяла б виходу країни із соціально-політичної кризи, якісній зміні суспільства, його трансформації, зокрема, він не враховує групотвірної функції конфлікту. З огляду на це варто, мабуть, спрямувати дії не на стримування реалізації конфліктного потенціалу, а на сприяння розв’язання його та використання його енергії. В Україні (подібно до Росії) спостерігається радше зворотний процес: влада, інші соціальні інституції й організації (приміром, профспілки) не створюють спеціальних механізмів для інституціалізації й каналізації конфліктів заради досягнення консенсусу, тому більшість із них перетворюються на політичні та деструктивні. Більше того – суперечливість і нерозвиненість правового поля у політиці, економіці, в соціальному житті загалом об’єктивно вможлиблює численні правопорушення (конфлікти) та постійне відтворення їх: економічні організації витісняються з легальної економіки у “тіньову” [35, с.287–288; 36, с.273–277; 40, с.365–392], а індивід – у криміногенну сферу. Власне, майже вся система взаємин в українському суспільстві, що трансформується, провокує конфлікти чи то у відкритій, чи то у латентній формі, й зумовлює розширене відтворення їх. У цьому й полягає головна особливість конфліктогенної ситуації в Україні.

Загалом на підставі аналізу соціального конфлікту в соціологічних теоріях суспільних трансформацій можна дійти висновку, що конфліктологічна ситуація в Україні суттєво відрізняється від аналогічних ситуацій у країнах Східної Європи, а також, хоча й меншою мірою – у Росії, з якою, втім, Україна має багато спільного. Це зумовлене, поперше, відсутністю підготовчого етапу демократичної революції, що завадило демократичним силам розробити, сформулювати й маніфестувати ефективну, адаптовану до умов України ідеологію, політичну й економічну програми та відповідні гасла; створити й інституціалізувати свої організації, висунути зі свого середовища власних лідерів,

виховати необхідну кількість політичних кадрів, залучити на свій бік значні маси населення тощо, а те, що було зроблено, як довела практика, виявилось недостатнім для утвердження гегемонії у “демократичній революції”, котра відбулася. Демократичні сили не змогли вийти з фази “класу в собі”, або квазігрупи як сторони конфлікту. По-друге, відсутністю власної самостійної так званої “оксамитової революції”. Масові виступи населення (Донбас, Київ, Галичина), з одного боку, почасти мали загальний характер (шахтарі), хоча й із регіональною специфікою, а з іншого – слугували тлом змін, що відбувалися, так само як масові рухи (РУХ) чи акції протесту, що набули суспільного резонансу (голодування студентів у Києві). Головною рушійною силою і гегемоном імпортованої революції виявилися номенклатура та партійно-державна й господарська бюрократія, тому революція й відбулася “згори”. По-третє, пострадянською специфікою України було здійснення революції “згори” адміністративно-командними методами за пасивності й конформізму переважної частини населення. Наявне тло слугувало лише приводом для виправдання їх (конформізму, пасивності, невторчання, мовчазної згоди). Тому в Україні в процесі трансформації не вживали антиноменклатурних заходів, характерних для Східної Європи: люстрації, заборони обіймати державні посади й здійснювати певні види діяльності колишнім членам керівництва компартії, співробітникам спецслужб тощо. Заборона компартії в Україні за умов, що склалися, нічого не вирішувала й була лише знаковою, символічною дією. Номенклатура спромоглася перехопити ідеї національно-демократичних сил (громадянське суспільство, демократія, ринок, незалежність), використала їх як інструмент мобілізації мас і забезпечення своєї гегемонії у “демократичній революції”, і зрештою досягла своїх вузькокорпоративних цілей. Утім, сама національна ідея, як і чимало інших ідей, у подальшому виявилася неефективною і недостатньою для єднання населення, досягнення консенсусу між соціальними групами та зменшення соціальної напруженості.

Однією з причин останнього послугувала дискредитація впродовж незавершеної демократичної революції не лише ідей соціалізму та комунізму, а й дискредитація всіх значних соціальних утопій та ідеологій, зокрема й національної ідеї як механізму масової мобілізації населення. Спростування й дискредитація цих ідей в очах широких мас відбулися не шляхом тривалої відкритої політичної та ідеологічної боротьби, а шляхом ігнорування їх усіма, включно зі “стовпами” (керівними структурами та урядом) та “охоронцями” (КДБ, МВС тощо)

цих ідей, котрі не боролися за них, не дотримувалися їх, а просто проігнорували їх у ситуації, що склалася, і ці ідеї “розтанули” наче вранішня імла, зникли як сон, спростувавши відсутністю боротьби за них власну вагомість, дієвість і перспективність. Для населення одномоментний прагматизм як ефективна здатність пристосовуватися до будь-яких змін оточення почав набувати важливості, реальності та необхідності, на відміну від глобальних цілей, ідеалів, цінностей, яким ніхто не довіряє, ніхто не обстоює й обстоювати не намагається.

Дискредитація ідеологій зруйнувала підґрунтя формування в Україні нових раціональних загальних вірувань, колективних цінностей (на відміну, скажімо, від Росії з її народженим у масах своєрідним культом Єльцина, котрий виконав свою історичну роль), що стало перепорою на шляху як консолідації й об’єднання суспільства, так і організації масових виступів протесту (конфліктів на макро- і мезорівнях). Є підстави стверджувати, що в Україні й досі не сформувалося певне єдине політичне, етнічне і соціально нейтральне “ми” [41; 42; 43; 44], а етнічність, особливо на Сході та Півдні країни, багато в чому виступає характеристикою, що нав’язується ззовні, й перш за все тією частиною політичної еліти, котра є інструментом мобілізації мас, для досягнення нею своїх вузькоеготистичних цілей, яких вона не в змозі досягти самотужки.

Аналізуючи концепції та перспективи інтеграції українського суспільства, засоби та методи її, реалізацію конкретної політики її здійснення, чимало науковців і політиків недооцінюють ідеї С.Гангтінгтона щодо зіткнення цивілізацій. А він, зокрема, зауважував, що лінія розколу, вздовж якої зосереджуються найважливіші вогнища сучасних криз і кровопролитів, розсікає Білорусь і Україну [45, с.37]. Останню можна віднести саме до “розколотих” країн. При цьому вона водночас розколота ззовні – на її теренах мешкають кілька цивілізаційних груп, і зсередини, бо її відносно однорідні в культурному й етнічному плані групи й досі не визначилися стосовно того, до якої саме цивілізації вони належать.

Загалом ідею “розколу” стосовно України можна тлумачити в ширшому плані, тобто як ідею про розкол суспільства, всього соціуму за низкою критеріїв, частина з яких виходить за межі цивілізаційних ознак. До них належать ідеологія, ставлення до минулого (інтерпретація історичних подій і фактів), світогляд, політичний вибір, зовнішньополітична орієнтація тощо.

В Україні досі не сформовано *базового консенсусу* – узгодженості щодо засадових принципів соціально-політичного й економічного розвитку. Дотепер перед українським суспільством і його елітою стоїть

питання, свого часу сформульоване Президентом Л.Кучмою, про те, яке суспільство ми будемо, або в іншій інтерпретації – “що ми будемо, куди йдемо і з ким ідемо”, або ширше – “хто ми в цьому світі, чого прагнемо і що ми маємо робити для цього”. Можна погодитися з думкою М.Михальченка й В.Андрущенка, що “більшість політичних партій та рухів, керівна еліта погоджувалася з тим, що ми будемо незалежну державу. А яка вона за типом, формою, структурами управління – досі тисячі думок” [24, с.239–240]. Одне слово, відсутній *конституційний консенсус*, а “специфіка сучасної ситуації в Україні полягає у тому, що у суспільства немає не лише домінуючої ідеї чи ідеології, а й такої, яка б чітко визначала політичне обличчя будь-якої великої суспільної групи” [24, с.256].

У населення країни відсутні “спільні вірування”, спільні ідеали, цінності, які б об’єднували, консолідували людей, надавали цілісності та єдності, на ролі й важливості яких, наприклад, у запобіганні конфлікту (а відтак і розколу суспільства на опозиційні групи) свого часу наполягали О.Конт, Е.Дюркгайм та ін. Конт, зокрема, писав у своєму “Курсі позитивної філософії”: “Велика політична й моральна криза теперішніх суспільств відбувається зрештою через інтелектуальну анархію. Наша найсерйозніша хвороба насправді виявляється в глибокій суперечності, що спостерігається зараз між усіма людьми, стосовно головних правил, незмінність яких є першою умовою справжнього суспільного порядку. Допоки люди не дійдуть єдиногозгоди щодо певної кількості спільних ідей, необхідних для створення єдиного соціального вчення, важко буде приховувати той факт, що народи радше залишатимуться в революційному стані й створюватимуть лише тимчасові установи, попри всі політичні паліативи, що мають бути ухвалені” [цит. за: 46, с.133].

Згідно з даними соціологічного моніторингу з проблем соціально-політичного та економічного розвитку України, здійснюваного Інститутом соціології НАН України від 1994 року за участі фонду “Демократичні ініціативи” та соціологічної служби “СОЦИС”, від 41% до 45% громадян країни вважають, що людям бракує політичних ідеалів (цифра коливається залежно від року проведення опитування); від 33% до 41% вказують на брак норм і цінностей, що об’єднують людей у державі й суспільстві. Отже, майже половина населення України переконана, що не має спільних ідеалів і вірувань, здатних об’єднувати й консолідувати людей [47, с.611, 609].

Засадовими принципами політики локалізації, а отже – усунення конфліктності в українському суспільстві, на нашу думку, мають бути

такі. Треба визнати факт конфліктності соціуму як об'єктивну реальність; відшукати канали врегулювання конфліктного потенціалу суспільства, тобто здійснити маніфестування інтересів і цінностей соціальних груп, сприяти їх організації й легітимації, розробити й ухвалити певні “правила гри”, за якими відбувається їхня взаємодія. Політика подолання конфліктності в суспільстві має ґрунтуватися на новому розумінні демократії, тобто не як підпорядкування меншості більшості, а як забезпечення реалізації прав меншості за відмови від гегемонії, ґрунтованої на кількісній чи силовій перевазі; створити механізми забезпечення прав меншин; сформувати нову, якомога ширшу, соціальну ідентичність, яка б охоплювала всіх громадян України. Політична й економічна еліта країни має підтримувати і вітати такий крок.

В Україні склалися вельми стабільні й відтворювані умови для масового залучення населення до такої форми соціального конфлікту і соціального протесту, як відхід, або, за Мертоном, ретритизм [52, с.101–104]. Це підтверджують дані численних соціологічних досліджень, (зокрема й моніторинг 1994–2003 років).

Узагальнюючи, можна висловити припущення, що відхід – це неприйняття і заперечення індивідом або соціальною групою панівних у суспільстві (соціальній системі) ідеалів і цінностей, а також засобів їх досягнення, неприйняття загальноприйнятних норм і правил поведінки, способів і засобів соціального контролю, що створює ситуацію пасивного взаємонепорозуміння, за якої вони намагаються звести до мінімуму будь-які контакти і спілкування одне з одним, тобто це – своєрідна форма мирного співіснування, без нав'язування власних цінностей та ідеалів іншому, а з боку суспільства і держави – здійснення політики “непротивлення злу насильством”.

Проблема відходу вельми актуальна для українського суспільства, адже воно переживає перехідний період якісної трансформації. Більше того, переважна частина населення нашої країни тривалий час (понад десять років від моменту проголошення незалежності) доволі низько оцінює свій рівень матеріальної забезпеченості та рівень життя власної сім'ї [47; 48; 49].

Низькі оцінки, незважаючи на суб'єктивність і різні інтерпретації відповідей респондентів, насправді відповідають дійсності: Так, в “Доповіді про людський розвиток” Програм розвитку ООН (ПРООН) 2001 року наводяться дані, за якими “під таку важливу характеристику, як частка населення з прибутками нижче рівня бідності (тобто нижче

4 доларів на особу на день на умовах паритету), у нас підпадає 63% населення” [51, с.10]. У більшості населення складається думка, що держава або суспільство “висмоктує соки з народу”. Дані досліджень вказують і на низький рівень довіри майже всім державним і суспільним інститутам, що також наолошують ледь не всі політики та дослідники.

Як зазначалося вище, від 33% до 41% ромадян України вважають, що їм не вистачає норм і цінностей, що об’єднують людей в суспільстві, і лише від 5% до 9% стверджують, що їм цього достатньо [47, с.609]. Від 41% до 45% населення бракує політичних ідеалів, які б заслуговували підтримки, і лише від 5% до 6% їх достатньо [47, с.611]. Звичайно, ці дані аж ніяк не свідчать про те, що більшість громадян заперечує ідеали й цінності, що панують в суспільстві (тобто перебувають на позиції бунту або ретритизму, за Мертоном), і що останніх дотримується лише меншість, однак значна частина населення стверджує, що їй цього бракує, а це означає, що частина громадян або вже обрала означені позиції, або може їх обрати, для чого існують усі умови.

В Україні склалася ситуація, яку можна визначити як “N – ні(не)–ситуацію”. Переважна більшість населення *не довіряє* органам державної влади [49, с.25–26], значна частина громадян *не бачить* політичних ідеалів, гідних підтримки. Від 61% до 77% *не задоволені* своїм становищем в суспільстві [49, с.29], від 60% до 77% людей радше *не задовольняє* те, що їм надає суспільство [47, с.597].

Попри існування “не–ситуації”, яка суттєво заторкує інтереси та цінності більшості населення, від 18% до 30% людей “зовсім не цікавляться політикою”, цікавляться нею лише 9%–12% українських громадян [49, с.17]. Від 23% до 40% населення вагаються стосовно того, чи можуть сьогодні в Україні люди вільно висловлювати свої політичні погляди [49, с.19]. Від 36% до 61% громадян не відомо про політичних лідерів, здатних ефективно керувати країною [49, с.19] тощо. На підставі цих даних можна дійти висновку, що значна частина українського населення *не може й не хоче* свідомо й активно брати участь у політичному житті країни, *не може* (бунт) або *не хоче* (ретритизм) – активно обстоювати свої інтереси та ідеали. 88% населення стверджує, що не належить до жодної громадської чи політичної організації [49, с.18]. Отже, люди об’єктивно відчужені від політики, не можуть і не бажають нею займатися.

Чому люди не беруть участі в політиці? Бо переконані у відсутності необхідних ефективних засобів для захисту власних інтересів, у

тому, що всі разом і кожен поодиноці не в змозі протидіяти державі, котра нав'язує їм свої цінності, приймає рішення, що утискають їхні особисті права і права народу загалом. Так, на запитання: “Якби уряд України прийняв рішення, що утискає інтереси народу, Ви особисто змогли б щось зробити проти такого рішення?”, 63,9% населення у 2001 році відповіли негативно [47, с.637]. А на запитання стосовно такого самого рішення з боку місцевої влади негативну відповідь дали 56,3% громадян [47, с.637]. Утім, у 2003 році 64,4% населення вважали ситуацію в країні “напруженою”, “критичною” або “вибухонебезпечною”; 20,7% переконані, що “масові виступи населення проти падіння рівня життя, на захист своїх прав” у їхньому місті або районі “досить імовірні”.

Отже, ті, хто відповів негативно, посідають позицію ретритизму та бунту (за Мертоном). Усі вони певною мірою віддаляються від держави або потенційно готові це зробити. Серед найефективніших і припустимих у ситуації, що склалася, заходів і засобів обстоювання власних прав та інтересів 37% населення України у 2002 році назвали жодного, щоб брати в ньому участь [48, с.580]. Як уже зазначалося, відмінність між бунтівниками й ретритистами полягає у тому, що перші не мають і не бачать жодних можливостей для досягнення бажаної мети, натомість другі схвалюють лише *допустимі* ефективні засоби.

Незважаючи на позитивні тенденції стабілізації економічної ситуації у країні, поліпшення життя частини населення, зниження вияву “ні-ситуації”, кількість ретритистів і бунтівників (реальних, разом із латентними, та потенційних) є доволі великою. Це, з одного боку, дає можливість з'ясувати одну з причин відсутності в Україні масових виступів протесту, особливо неорганізованих, стихійних, а з іншого – демонструє, що потенціал соціальної напруженості, не діставши реалізації, залишається доволі високим і свідчить про наявність латентності. Наголосимо принагідно, що конфліктний потенціал зміщується з макрорівня на мезорівень, і ще більше – на мікрорівень, що є вельми показовим. Конфлікт розвивається за вертикаллю, але не між суспільством (державою) і масами чи окремими соціальними групами, а між індивідом і суспільством, державою та її інституціями. Окремий індивід є однією із сторін такого конфлікту. В індивіда (індивідів), за висловом Є.Головахи, спрацьовує, природне “пошукове начало”: він шукає такі форми соціального протесту і конфлікту, які б допомогли йому адаптуватися до наявних умов життя, розширювали можливості виживання, органічно поєднуючись із етикою індивідуалізму, економічною та політичною

свободою людини [25, с.11], що дістає матеріалізацію у відповідній поведінці громадян (ретритизмі, бунті й ширше – у відході). Такою поведінкою громадяни захищають себе самі, “спираючись не так на недіючі закони, як на досить дійове беззаконня” [25, с.28].

Попри мовчазний і пасивний характер відхід може виявитися куди небезпечнішим, за відверте й активне зіткнення мас із владою. Він має тотальний характер за часом, сферами і місцем виникнення. До цієї форми протесту залучена більшість населення, люди вдаються до нього постійно й систематично, причому дії та форми вияву часом важко передбачити або уявити. Цей різновид конфлікту має епідемічний характер, тобто швидко поширюється в соціальному просторі. Та чи інша форма відходу може стати просто модною, престижною, знаковою, культовою для представників конкретної соціальної групи (скажімо, вживання наркотиків молоддю); вона “інфікуватиме” людей і триватиме як ланцюгова реакція. До того ж ця форма конфлікту вельми стала: “інфікувавшись” нею, важко, якщо взагалі можливо, “одужати”.

Підсумовуючи викладене, зазначимо: виникнення й поширення різноманітних форм відходу становить серйозну небезпеку для українського суспільства. Ю.Пахомов слушно наголошує: “Понад усе непокоїть байдужість населення до численних негараздів. Така байдужість – від безпорадності, від усвідомлення марності протесту, від переконання у непорушності влади кланів і мафії” [52].

Ця проблема виявляється ще серйознішою, якщо зважити на те, що “ретритисти” й “бунтівники” становлять лише частину соціальної групи, яку ми умовно назвали “класом інших”. До неї належать жебраки, безпритульні, безробітні, особи, яким для роботи бракує необхідних загальнокультурних навичок, а також уявлень про сучасність, одягу, належної поведінки тощо або люди, котрі не засвоїли й не вміють на практиці дотримуватися поширених у суспільстві соціальних норм; ті, хто з певних причин не зміг відповідним чином відреагувати й пристосуватися до змін, що тривають у суспільстві, зокрема й до зміни способу життя, звичок, методів і засобів праці тощо (Тоффлер), тобто люди, відокремлені від інших інформаційно та культурно. До цього класу належить кожен відторгнений суспільством або політичною системою індивід, окремі меншини, маргінали, представники різноманітних контркультур – молодіжної, комунітарної, “третього віку”, гомосексуальної (Турен), а також незаможні працівники, “нижчий клас”, люмпен-пролетаріат, національні меншини, емігранти, молодь, релі-

гійні й націоналістичні екстремісти (Дарендорф) тощо. Не всі вони, ясна річ, належать до “низів”, дехто з них поповнює лави “класу більшості” (за Дарендорфом), середнього класу, інших привілейованих верств населення, тому членство їх у “класі інших” багато в чому має латентний характер, їхня свідомість і поведінка амбівалентна, а тому ще більш непередбачувана, ніж в інших представників цього класу. Вони не є представниками класичного класу, згуртованої цілісної соціальної групи, вони не можуть ідентифікувати себе як “інші”, тому вони не здатні на організовані колективні масові дії (що наголошує Дарендорф), проте здатні на будь-які, відмінні за формою, рівнем агресивності й насильства акції, аж до терору. Почавшись, такі акції здатні каталізувати (ефект мультиплікатора) самих себе. Боротися з ними класичними методами марно. Можна упередити одну, дві, три акції, але неможливо запобігти всім або більшості з них.

Політика, спрямована на підсилення окремих груп “інших”, зазначав Дарендорф, призводить до руйнації демократії та громадянського суспільства. Дієвим заходом протистояння цьому є організація мас під керівництвом профспілок у рівноправних партнерів для держави та підприємництва, досягнення ними консенсусу, створення “корпоративного трикутника”. При цьому всім важливо зрозуміти, що легальні, організовані форми колективного протесту “вигідні” кожному окремо й суспільству загалом. Такі інструменти вдосконалення суспільства варто легітимізувати в Україні. Їх не треба боятися, їх треба розуміти, визнавати їхню своєчасність і важливість. За відсутності їх альтернативою виступають розпорошені, але численні акції агресивного неконтрольованого насильства, від якого в суспільстві не застрахований ніхто.

Література

1. Дарендорф Р. Тропы из утопии. – М., 2002.
2. Тоффлер Э. Метаморфозы власти. – М., 2001.
3. Гэлбрейт Дж. К. Новое индустриальное общество. – М., 1967.
4. Гэлбрейт Дж. К. Экономические теории и цели общества. – М., 1976.
5. Тоффлер Э. Третья волна. – М., 2002.
6. Тоффлер О. Будущее труда // Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986. – С.250–275.
7. Тоффлер О. Раса, власть и культура // Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986. – С.276–288.

8. Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии. – М., 1998.
9. Турен А. Социальные движения, революция, демократия // Свободная мысль. – 1991. – № 14. – С.32–43.
10. Дарендорф Р. Современный социальный конфликт. Очерк политики свободы. – М., 2002.
11. Степаненкова В.М. Понятие социального конфликта в теории Р.Дарендорфа // Социологические исследования. – 1994. – № 5. – С.141–142.
12. Козер Л. Функции социального конфликта. – М., 2000.
13. Дарендорф Р. Современный социальный конфликт: эссе о политике свободы // Социальный конфликт: современные исследования. – М., 1991. – С.43–50.
14. Дарендорф Р. Дорога к свободе: демократизация и ее проблемы в Восточной Европе // Вопросы философии. – 1990. – № 9. – С.61–75.
15. Степанов Е.И. Отечественная конфликтология: современное состояние и задачи // Современная конфликтология в контексте культуры мира. Материалы I Международного конгресса конфликтологов. – М., 2001. – С.6–17.
16. Власть и общество: конфликт или согласие. Материалы “круглого стола” // Россия: политические противоборства и поиск согласия. – М., 1998. – С.20–72.
17. Бекешкіна І. Е. Конфліктологічний підхід до сучасної ситуації в Україні. – К., 1994.
18. Ключенко Е. Методологічні засади дослідження соціальної напруженості в суспільстві // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 1998. – № 4–5. – С.41–55.
19. Проданов В., Владова А. Гражданское общество в контексте культуры мира: идея, структура, эволюция, перспективы // Современная конфликтология в контексте культуры мира. Материалы I Международного конгресса конфликтологов. – М., 2001. – С.161–175.
20. Глухова А.В. Политическая конфликтология между старыми и новыми подходами // Современная конфликтология в контексте культуры мира. Материалы I Международного конгресса конфликтологов. – М., 2001. – С.71–85.
21. В Советском Союзе этой зимой могут произойти самые крупные со времени революции 1917 года беспорядки // Красная звезда. – 1991. – 13 декабря.
22. Бжезинский З. Преждевременное партнерство // Полис. – 1994. – № 1. – С.58–67.
23. Кремень В., Мищенко М., Небоженко В., Ситник П. Созидаем, разрушаем... Чего больше? Украина–92 в зеркале социологического исследования // Киевские новости. – 1993. – № 8.
24. Михальченко Н., Андрущенко В. Беловежье. Л.Кравчук. Украина 1991–1995. – К., 1996.
25. Головаха Є. Суспільство, що трансформується. Досвід соціологічного моніторингу в Україні. – К., 1997.

26. *Банькина С.В.* Педагогическая конфликтология: состояние, проблемы исследования и перспективы развития // Современная конфликтология в контексте культуры мира. Материалы I Международного конгресса конфликтологов. – М., 2001. – С.373–394.

27. *Соловьев А.В.* Социальное партнерство в России: проблемы содержания, эффективности и развития // Современная конфликтология в контексте культуры мира. Материалы I Международного конгресса конфликтологов. – М., 2001. – С.315–329.

28. *Головаха Є., Паніна Н.* Готовність до соціального протесту: динаміка, регіональні особливості і чинники формування // Українське суспільство: десять років незалежності (соціологічний моніторинг та коментар науковців). – К., 2001. – С.180–200.

29. *Степанов Е.И., Никовская Л.И.* Конфликтный потенциал политики в трансформирующемся российском обществе // Россия: политические противоречия и поиск согласия. – М., 1998. – С.7–19.

30. *Промышленное предприятие и его люди: проблемы социально-экономического поведения.* – К., 2001.

31. *Картунов А.В., Маруховская О.А.* Этнополитическая конфликтология: актуальность, определение, задачи // Современная конфликтология в контексте культуры мира. Материалы I Международного конгресса конфликтологов. – М., 2001. – С.192–196.

32. *Ганеев А.М.* Воспитательная миссия конфликтологии // Современная конфликтология в контексте культуры мира. Материалы I Международного конгресса конфликтологов. – М., 2001. – С.395-401.

33. *Валевський О.Л., Ішмуратов А.Т.* Політичний конфлікт у сучасній Україні: культурні виміри, структура, принципи аналізу. – К., 1997.

34. *Тимофеева Л.Н.* Политические конфликты в условиях становления корпоративной демократии и олигархических угроз // Современная конфликтология в контексте культуры мира. Материалы I Международного конгресса конфликтологов. – М., 2001. – С.115–128.

35. *Нестик Т.А.* Экономический конфликт в аспекте его нематериальных ресурсов // Современная конфликтология в контексте культуры мира. Материалы I Международного конгресса конфликтологов. – М., 2001. – С.278–288.

36. *Алексеев О.А.* Экономические конфликты в условиях трансформации общественной системы // Современная конфликтология в контексте культуры мира. Материалы I Международного конгресса конфликтологов. – М., 2001. – С.273–277.

37. *Здравомыслов А.Г.* Социология конфликта: Россия на путях преодоления кризиса. – М., 1995.

38. *Головаха Е.И., Бекешикина И.Э., Небоженко В.С.* Демократизация общества и развитие личности. От тоталитаризма к демократии. – К., 1992.

39. Головаха Є., Паніна Н. Пострадянська деінституціоналізація і становлення нових соціальних інститутів в українському суспільстві // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2001. – № 4. – С.5–22.
40. Нестик Т.А., Шихарев П.Н. От конфликта к кооперации: перспектива отношений чиновничества с предпринимателями // Россия: политические противоборства и поиск согласия. – М., 1998. – С.365–392.
41. Михальченко М. Українське суспільство: трансформація, модернізація чи лімітроф Європи? – К., 2001.
42. Макеев С.О., Оксамитна С.М., Швачко О.В. Соціальні ідентифікації та ідентичності. – К., 1996.
43. Шульга М. Національна і політична маргіналізація за умов системної кризи // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2002. – № 1. – С.5–20.
44. Степаненко В. Етнос – демос – поліс: етнополітичні проблеми соціетальної трансформації в Україні // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2002. – № 2. – С.102–121.
45. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. – 1994. – № 1. – С.33–48.
46. Арон Р. Этапы развития социологической мысли. – М., 1992.
47. Українське суспільство: десять років незалежності (соціологічний моніторинг та коментар науковців). – К., 2001.
48. Україна – 2002. Моніторинг соціальних змін. – К., 2002.
49. Українське суспільство: соціологічний моніторинг 1994–2003. – К., 2003.
50. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура (фрагменты). – К., 1996.
51. Ревенко А. Украина в мировых координатах человеческого развития // Зеркало недели. – 2001. – № 28. – С.10.
52. Пахомов Ю. Наиболее опасно безразличие населения к накопившимся мерзостям // День. – 1999. – 10 июня.

Наукове видання

**СУСПІЛЬНА ТРАНСФОРМАЦІЯ: КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ,
ТЕНДЕНЦІЇ, УКРАЇНСЬКИЙ ДОСВІД**

(За редакцією доктора філософських наук, професора В.В.Танчера
та кандидата філософських наук В.П.Степаненка)

Відповідальна за випуск: *Т.Загороднюк*
Редактор: *В.Гломозда*
Коректор: *Н.Мельник*
Комп'ютерна верстка: *І.Данилюк*

Підписано до друку 26.04.2004 р. Формат 60x84/16. Папір офс. № 1.
Друк офсетний. Ум.-др.арк. 15. Замов. № . Наклад 300.

Видруковано з оригінал-макета, виготовленого в комп'ютерному комплексі
Інституту соціології НАН України. 01021, Київ-21, вул. Шовковична, 12

Видавництво "Стилос"
04070, Київ-70, Контрактова пл., 7
Свідоцтво Держкомінформу України (серія ДК № 150 від 16.08.2000 р.)

Надруковано ТОВ "Поліграфічний центр "Фоліант".
04176, Київ-76, вул. Електриків, 26.
Свідоцтво Держкомінформу України (серія ДК № 149 від 16.08.2000 р.)