

ISSN 2220-4555

УКРАЇНСЬКА ПОЛОНІСТИКА

UKRAÍŃSKA POLONISTYKA



ВИПУСК 12
ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ
NUMER 12
FILOZOFIA

2015

ЦІННІСНА МОДЕРНІЗАЦІЯ VERSUS ПАТРИМОНІАЛІЗМ: ЦЕНТРАЛЬНОЄВРОПЕЙСЬКИЙ ДОСВІД

Стаття присвячена нормативним вимірам модернізації в Центральній та Східній Європі, ролі інтелектуалів у процесі еволюції пострадянських суспільств. Автор фокусує увагу на методах дослідження, а також соціальних та культурних детермінантах формування та розвитку постматеріалістичних цінностей, їх концептуалізації у Центральній Європі. Увага концентрується на суперечності демократичного та клієнтельного дискурсів у контексті формування ідентичності польських та українських інтелектуалів. Синтезуються різні підходи щодо історичного досвіду формування та еволюції інтелектуальної спільноти, а також досліджується роль та значення філософії Яцека Куроня в процесі соціальної реконструкції.

Необхідність імплементації європейських цивілізаційних інститутів в Україні протягом останніх десятиліть залишається у фокусі сучасної соціальної теорії. Існує величезний доробок із зазначеної проблематики, створений політологами, суспільствознавцями, представниками соціальної теорії. Попри це не вщухають теоретичні дискусії щодо значення та теоретичного підґрунтя концептуально різних сучасних концептів модернізації, міркування з приводу яких і досі залишаються суперечливими. Актуальність цієї тематики для сучасної України зумовлюється невирішеністю принципової ціннісної суперечки двох контрверсійних моделей цивілізаційного розвитку: неопатримоніалізму та модернізму.

Підставовими складовими першої є нехтування демократичними правилами та нормами, відсутність сепарації між публічно-політичною і приватними сферами буття, монополізація влади вузьким прошарком осіб заради власної вигоди – приватизації різних суспільних функцій та державних інститутів. Органічним наслідком такої концептуальної візії є клієнтельне бюрократичне адміністрування, поглинання бюрократичною системою приватного та суспільного життя, особи підлеглого, його життєвого світу (Ю. Габермас, Т. Букшинський, В. Фурс).

Інша ціннісна модель передбачає визнання державою політичного плюралізму, збереження культурних традицій та етосів у різноманітних спільнотах, дотримання принципів права і свобод людини. Уособленням такої концептуальної версії є відтворення сфери вільної горизонтальної комунікації репрезентантів громадянського суспільства, створення у

демократичній державі групи людей згуртованої навколо спільних цінностей та завдань, здатних забезпечити системну довіру до дій політичних інститутів, об'єднати різні колективні спільноти навколо прийнятних цінностей та імперативів, бажаних і мотиваційних для всіх політичних акторів (Д. Патнем, Ф. Фукуяма, Д. Селигман).

Приклади постколоніальної трансформації надають можливість зафіксувати принаймні кілька принципових аспектів модернізації.

По-перше, суспільні процеси в постколоніальних країнах засвідчили щільну взаємопов'язаність насильницьких практик постколоніальної держави з редукацією життєсвіту, який внаслідок культурно-історичної травми, тоталітарного досвіду загалом був приречений до маргінального існування. Особливо це стосується життєвого світу інтелектуалів, які, як свідчить досвід Центральної Європи, достатньо жорстко опонували колоніальній державі, а в подальшому виявилися базовою силою модернізації (Ч. Мілош, М. Кундера, М. Дзелській, І. Селеньї, В. Гавел). В умовах поглинання державою приватного та публічного життя різні соціальні групи були вимушені опонувати ментально чужим для них колоніальним та постколоніальним символам, практикам, наративам. Опозиція була породжена не тільки імплементацією в суспільне життя чужих соціокультурних сенсів, які аж ніяк не кореспондувалися з ментальністю більшості населення, а й з небажанням легітимізувати існуючий соціальний лад, який призводив до тотального відчуження, маргіналізації різних спільнот, унеможлиблював мережеві форми кооперації.

По-друге, на тлі інституційної та моральної деградації посткомуністичних державних інститутів чітко окреслилась, з одного боку, залежність комплексної модернізації будь-якого суспільства від укоріненої в традиційній та модерній культурі ціннісної та нормативної складової, а з другого, – нездатність посткомуністичних держав без допомоги спільнот громадянського суспільства трансформувати тоталітарну спадщину, пропонувати нові управлінські пріоритети, інтегрувати суспільство на нових соціальних засадах (П. Хіманен).

По-третє, через збереження протягом тривалого часу існуючої і вкрай неефективної управлінської вертикалі та відповідного блокування самоврядних горизонтальних структур у нашій державі, відбулася поступова делегітимація всіх пострадянських управлінських структур та деструкція паростків солідарності та довіри в межах різних пострадянських спільнот та груп, які, разом з тим, продовжують орієнтуватися на спрощені форми економічного детермінізму, консюмеризму і є вкрай нечутливими щодо потреб особи, суспільства та культури.

По-четверте, процес імплементації ідеальних ціннісних вимірів в Україні відбувався хаотично й не спирався на комплексне переосмислення традиційної соціокультурної спадщини та тривалого комуністичного досвіду. У ціннісному нормативному плані ані правлячий клас, ані спільноти та групи громадянського суспільства не виявились здатними інтеріоризувати європейські зразки. Українське суспільство в цілому виявилось не спроможним запропонувати різноманітним спільнотам та групам нові форми суспільної самоорганізації, які б унеможливили вкрай неефективну та небезпечну для всіх нас модель підпорядкування. Можемо констатувати, що життєвий світ пересічного українця був безсилим протистояти бюрократичним інтенціям постколоніального державного управління.

Теоретико-методологічні підходи

Для адекватного розуміння характеру, спрямованості й механізмів трансформаційних процесів у посткомуністичних суспільствах необхідно сформулювати базові концептуальні засади та поняття модернізації. У контексті наведеного слід залучити чотири концептуальних підходи: теорію модернізації Р. Інглхарта та К. Венцеля, інституціональну теорію, критичну соціальну теорію та соціокультурну компаративістику.

Сутність теорії модернізації, що була розроблена Р. Інглхартом та К. Венцлем, як відомо, полягає в тому, що соціальний розвиток в умовах економічної безпеки втілюється у посиленні можливості людського вибору, оскільки "людині властиве намагання досягти свободи". Теорія містить в собі три компоненти, які сприяють посиленню особистісної свободи: соціально-економічний розвиток, зростання емансипаційних цінностей та працюючу демократію. У межах цього теоретичного підходу, цілком зрозуміло, що соціально-економічний розвиток, розподіл праці, підвищення добробуту надають людині індивідуальні ресурси, об'єктивні засоби для реалізації вільного вибору. Емансипаційні цінності забезпечують мотивацію для вибору, бажання обирати, а процедурно працююча демократія сприяє інституціоналізації людського вибору, сприяє йому на рівні норм та правил.

Для забезпечення ціннісних змін зазначеними дослідниками використовуються традиційні, матеріалістичні та постматеріалістичні цінності – самовираження. У нашому дослідженні ця теорія піддається певній корекції, адже поняття життєвий світ, громадянське суспільство, "новий клас" виступають як субсидіарні, такі, що поєднують як морально-нормативні, так і інноваційні засади. Можемо прийняти як гіпотезу, що цінності самовираження (*self-expression*) характерні як країнам з високим ступенем економічного зростання, так і спільнотам та групам, що сповідають традиційні ціннісно-нормативні засади, пов'язані з уявленнями щодо визначальної ролі належного. Саме цінності, а не належність до

професійної групи інтелектуальної корпорації (функціоналізм), стали основою суспільної модернізації в центральноевропейських країнах.

У межах інституційної теорії подібність і розрізнення між пострадянськими та більш розвиненими європейськими суспільствами розглядається через розвиток соціальних інститутів. К. Поланьї, Д. Норт висловили концептуальне положення, що сукупність інститутів кожного конкретного суспільства створюють певну інституційну систему, яка визначає можливі траєкторії для подальшої еволюції. Відтак соціальні інститути визначають базові "правила гри в суспільстві", які підтримуються силою та авторитетом державної влади. При цьому стабільність суспільних інститутів легітимізується культурними складовими "життєвого світу", нормами та правилами, укоріненими в культурі.

У контексті центральноевропейського досвіду саме інтелектуали були тією рушійною силою, яка спромоглася змінити колоніальні соціальні інститути, що були пов'язані з радянською спадщиною. Саме вони утворили важливий для поступального розвитку взаємозв'язок між життєвим світом (Ю. Габермас) та дотичними щодо нього соціальними інститутами, легітимізованими за допомогою громадянського суспільства.

Цілком очевидно, що трансформація інституціональної структури пострадянських суспільств відбувається передусім через соціокультурний процес дистанціювання від радянських культурних маркерів, патернів, стереотипів, змістовним вираженням якого є ціннісне заперечення колоніальної культурної спадщини. Саме культура, як свідчить досвід Центральної Європи, сукупність неформальних норм і практик відіграє вирішальну роль в інституціональних змінах, сприяє запереченню спадщини колоніалізму та формує якісно інші умови соціального розвитку.

Важливим методологічним внеском для аналізу постколоніальних суспільних трансформацій є спадщина представників "критичної соціальної теорії", насамперед Ю. Габермаса, який, аналізуючи процес комплексного ствердження прав особи та збереження людської гідності в суспільствах хиткої демократії, використовує поняття "морального навчального процесу особи", надавши йому суспільного значення, особливо в контексті соціальних патологій, деструкції публічної сфери, які мали місце у тоталітарних країнах у ХХ столітті.

Ішлося про відтворення в умовах колоніального етатизму високої нормативної етичності, яка була інкорпорована в практику людських відносин, у процеси соціальної комунікації між різними спільнотами та групами. В умовах центральноевропейського досвіду, у процесі соціальної критики клієнтельного дискурсу підлеглості людина усвідомлює свою самодостатність у саморегулюванні стосунків, досягненні порозуміння,

проявах солідарності. Це відбулося не тільки завдяки поступовій зміні соціальної структури суспільства, критиці "ідеократичного світогляду", а й завдячуючи визнанню в суспільній свідомості нових цінностей – цінностей свободи: індивідуальної і колективної, обстоювання правових та моральних норм, збереження та розширення вимірів людської гідності. Зазначені цінності стали визначальними для центральноєвропейської трансформації.

Морально-нормативні засади громадянського суспільства в Центральній Європі

Центральним поняттям постколоніальної модернізації стало поняття громадянського суспільства, яке історично відіграло інтегруючу роль для всіх опозиційних громадських сил постсоціалістичних країн. Немає сумнівів, що для різних секулярних та канонічних рухів у Центральній Європі соціальні інститути комуністичного режиму були виявом атеїстичної деспотичної тоталітарної і корумпованої влади, яка існувала не тільки поза правовими, але й поза моральними та раціональними настановами. Свідченням цього є як редукація класичної публічної сфери (Ю. Габермас), так і втручання тоталітарної влади в приватне (Х. Арендт) і навіть інтимне життя громадян (Д. Сотен, Й. Киш). Відтак особлива місія громадянського суспільства в Центральній Європі полягала у розвитку морального та громадянського супротиву таким діям влади, які не узгоджуються з вимірами розуму та збереження людської гідності. "Кожна людина у відповідності з канонічною традицією має природну схильність діяти у відповідності з розумом, що означає діяти у відповідності з добродійністю та моральністю" [1, с. 332].

Протягом 70–80-х років ХХ століття центральноєвропейський дискурс, попри несприятливий політичний контекст, був консолідуючою та інтегруючою силою, яка успішно протистояла тоталітарним уніфікаційним тенденціям комуністичного ладу. В. Гавел, зокрема, стверджував, що бути "центральноєвропейцем означає боротися проти тоталітаризму та марксистського етатизму, сповідувати етичні та християнські норми європейського суспільства" [2, с. 173].

Цю ціннісну антиномію загострює Л. Колаковський, який багато років провів за межами власної батьківщини. У полеміці з Ф. фон Вайдзекером, учений зазначав, що "ми живемо в Європі, центральну частину якої – цілу Центральну Європу – силою азійської диктатури вирвано з її історичної тяглості, і це, як усі ми знаємо, спричинило хронічну хворобу континенту. І він хворітиме доти, доки зберігається така ситуація... Ми маємо справи не тільки з двома різними світовими наддержавами. Ми маємо справи з різними етиками, свободи і гідності та етикою підкорення і насильства" [3, с. 432].

Блискучий польський філософ, інтелектуал та вигнанець комуністичного режиму фокусує увагу на нехтуванні морально-нормативними принципами з боку комуністичної системи, яка своїми політичними інструментами руйнувала всі автентичні виміри приватного і публічного, боролася з національними культурами та руйнувала автономність життєсвіту. Проте завдячуючи культурно зумовленій соціальній самоорганізації, ціннісна відповідь колоніальній деструкції з боку громадянського суспільства була віднайдена.

Центральноевропейські інтелектуали звертаються до підвалин етичної традиції, яка стає точкою опертя громадянського супротиву комуністичному етатизму – визначальним чинником комплексної модернізації.

На відміну від класичного західноевропейського зразка з його акцентом на поєднання зусиль економічної та культурної буржуазії в процесі модернізації, суспільні зміни в Центральній Європі передусім надихалися діяльністю носіїв "культурного капіталу", які, поєднуючи морально-нормативні та професійні суспільні стандарти, протягом відносно нетривалого історичного часу започаткували масштабні зміни у власних країнах. Репрезентуючи світоглядні позиції "середнього класу", культурна та професійна еліта Центральної Європи у 70–80-х роках ХХ століття імплементувала в соціальне життя стратегію ціннісного переходу від клієнтельної до демократичної соціальності, сприяла дослідженню та ретрансляції культурно-історичних вимірів ідентичності, в умовах домінування радянської версії колоніалізму.

Заслугує на величезну повагу ідея "духовної революції" (А. Міхнік) під проводом інтелектуалів, яка стала у 70–80 ті роки ХХ століття важливим етапом консолідації центральноевропейських суспільств на підставах ціннісно-нормативного заперечення тоталітаризму та економічного відродження.

У цьому контексті Я. Куронь зазначає, що попри певну заблокованість публічної сфери "інтелігенція в Центральній Європі стала соціальним інтегратором взаємодії суспільних індивідів, верств та прошарків, які бажали змінити збанкрутілу та неефективну систему [4, с. 45].

Таким чином, у межах соціокультурного підходу, що використовується для аналізу важливого досвіду центральноевропейської інтелігенції, заперечується функціональний підхід соціології професій, згідно з яким інтелігенція розглядається як соціально-професійний тип та виділяється за професійними й освітніми ознаками. Інтелігенція традиційно мала авторитет і пошану у всіх центральноевропейських суспільствах, які базувалися не тільки і не стільки на рівні компетенції, скільки на високих моральних чеснотах, що були притаманні цій духовній корпорації. Саме ця спільнота, свідомо поєднуючи модерні та премодерні цінності,

розглядає культуру та освіту не тільки як провідний інструментарій проекту центральноєвропейської модернізації, а й як чинник збереження та культивування національного культурно-історичного спадку.

У процесі започаткованих соціальних змін відбулося дистанціювання морально-нормативних спільнот від тих соціальних сил, що сповідують радянські форми колективізму.

Центральноєвропейська інтелігенція продемонструвала приклад аргументованої критики дій комуністичної влади і тих соціальних підвалин, що її підтримували. Заперечуючи соціалістичний тип суспільства, інтелігенція підтримує моделі, які здатні уможливити вільні форми самоорганізації, релігійний та моральний розвиток людства.

У цьому контексті на особливу увагу заслуговує праця М. Кундери "Трагедія Центральної Європи", яка набула величезного розголосу серед різних суспільних груп і спільнот, "поневолених комуністичною системою народів" та започаткувала дискусію про "Центральну Європу" у контексті необхідності формування критично важливої громадянської та національної ідентичності інтелектуалів, їх відмінностей від ціннісної моделі деспотичних країн. Відомий письменник акцентував увагу на "великій місії" малих народів і тих спільнот, які пошуками ідентичності, власного національного та культурного визнання чинять опір тоталітарній комуністичній уніфікації. "Світ став би кращим й не таким похмурим, якби цінності поневолених маленьких народів, їхній життєвий світ та громадянська спрямованість були враховані..." [5].

Письменник фіксує наслідки болючої для інтелектуалів проблеми збереження ідентичності в умовах російсько-радянського соціального поневолення: втрати підставових засад укоріненості спільноти, звуження простору існування особи в певних автономних соціальних нішах, вільних від диктату влади. На думку одного з символів "празької весни" 1968 року, криза, колоніальна соціально-культурна деструкція життєвіту відбувалася за трьома напрямками: 1) "знищення опозиційних інтелектуальних центрів; 2) анігіляція ідентичності нації, аби унеможливити її здатність до опору; 3) руйнація ціннісної сфери", яка чітко відмежовувала інтелектуальні європейські спільноти від засад Російської цивілізації. Для нього цілком очевидно, що колоніальна культурна домінація призводить до анігіляції чеснот інтелектуалів, дегуманізації соціальної сфери колонізаторами.

Проте конкретна історична практика інтелектуального та громадянського опору довела, що культурна специфіка Центральної Європи відрізняється від накинutoї їй силою політичної влади ідентичності. Тексти та власне моральне служіння інтелектуальних провідників центральноєвропейського опору стали важливим

методологічним та світоглядним орієнтиром формування громадської думки в Центральній Європі.

Понад те, їхні погляди сприяли актуалізації критичних настанов щодо поширених у тоталітарній системі аморальності, корупції та вимірів підлеглості, а також відтворили базові параметри центральноевропейського дискурсу людської гідності, який, попри різні політичні контексти, став консолідованою та інтегрувальною силою інтелігенції, яка успішно протистояла комуністичному режимові.

Цілком очевидно, що в процесі захисту національної ідентичності від агресивних практик радянського колоніалізму в Центральній Європі виникла потреба в делегітимізації колоніального дискурсу, яка стала можливою під час "спільної духовної місії", поєднання зусиль секулярних та сакральних авторитетів.

У процесі розвитку руху опору виникла потреба в інтеріоризації центральноевропейської історичної спадщини: символах, точках опертя громадянського суспільства. Таким символом моральності й відданості справі для Центральної та Східної Європи став образ Іоанна Павла II, який під час своїх подорожей у Європу в 70–80-х роках ХХ століття продемонстрував приклад аргументованої критики діям як комуністичної влади, так і ліберальним цінностям консюмерного лібералізму, пропонуючи власну інтегративну візію соціальних змін. Важливість її для України початку ХХІ століття важко перебільшити, адже саме зараз на часі проблема комплексної декомунізації та десовєтизації нашого суспільства.

Заперечивши ліберальні та соціалістичні типи суспільств, понтифік піддав нищівній критиці моделі, які не в змозі уможливити вільні форми самоорганізації релігійного та морального розвитку людства. "Колективістські країни на Сході керуються тоталітарним бюрократичним апаратом, який обмежує права економічної ініціативи, руйнує підприємництво і суб'єктивну творчість власних громадян. Населення Східноєвропейських країн підкорюється бюрократичним гранднративам, панування яких призведе до такої самої, як і при капіталізмі, залежності людей. Відтак соціальним завданням церкви та інтелектуалів є критика як соціалістичного етатизму ("марксистського колективізму"), так і капіталізму, які не гарантують можливості інтегрального розвитку людини та спільноти" [6].

У теоретичній полеміці Іоанн Павло II фокусує увагу на хибності марксизму, домінація якого в суспільстві призвела до поширення відчуження, унеможливлення вільних форм свідомості, вимірів справедливості та визнання гідності людської праці. Утім це не означає, на думку багаторічного голови католицької церкви, що посилення ліберальної форми приватного інтересу приведе східноєвропейські

суспільства до розвитку демократії. На його переконання, лише громадянське суспільство, що має точку опертя у вигляді міцних цінностей, має бути шляхом у майбутнє. "Демократія без цінностей дуже легко стає камуфляжем тоталітаризму" [7, с. 112]

Для видатного морального авторитету залишалося безперечним, що дотримання моральності та людської гідності є стрижневими ціннісними параметрами, які неможливо досягти ані на репресивних та антигуманних засадах насильницького підпорядкування, ані шляхом лише економічних пріоритетів, якісного сервісу та пристойного соціального добробуту. Не менш важливим і необхідним для утвердження ціннісних пріоритетів є культурний, релігійний і моральний розвиток людства. Для нього є безсумнівним, що в умовах майбутньої "конвергенції" і "ліберальний світ західної цивілізації (гасківський лібералізм), і комуністична практика тоталітаризму вкрай неприйнятні для розвитку гідних моральних настанов, суспільної довіри й усього того, що американський дослідник Ф. Фукуяма назвав соціальним капіталом.

В умовах комуністичного тоталітаризму Центральної та Східної Європи інтелігенція разом з церквою залишаються для одного з фундаторів "філософії діалогу" визначальним інститутом опору репресивній державі, уособленням нормативної сутності громадянського суспільства, універсальним чинником збереження людяності й поваги. Важливо зазначити, що саме погляди Іоанна Павла II не тільки сприяли поширенню в центральноєвропейських суспільствах ідіосинкразії щодо політичної практики марксизму, а й надали поштовх теоретичним дискусіям щодо вичерпаності найбільш агресивних форм секулярності, які, на думку багатьох теоретиків (зокрема, Л. Колаковського, М. Дзельського, та К. Оффе), є віддзеркаленням "здичавілої бездуховності та серйозним стримувальним фактором для розвитку гуманістичних практик громадянського суспільства" [8].

Схожу морально-нормативну позицію спостерігаємо й у інших представників центральноєвропейського культурно-історичного простору.

Концепція громадянського суспільства Я. Куроня

Аналізуючи проблеми й суперечності розвитку Центральноєвропейського дискурсу громадянського суспільства 70–80-х років ХХ століття, не можна не помітити важливості критичного світоглядно-методологічного фундаменту, закладеного одним із лідерів руху опору у Східній Європі Я. Куронем. Погляди польського філософа з цієї проблематики остаточно сформувались у другій половині 70-х років минулого століття під час його роботи в опозиційному часописі "Критика". Основною ідеєю польського вченого та публіциста було створення в Центральній Європі умов для вільної самоорганізації особи та різноманітних спільнот, які б у

майбутньому створили можливості для формування нової демократичної реальності. Ця нова реальність, за задумом філософа, має спиратися на нову систему цінностей, які він характеризував поняттями "християнське добро, суверенність та творчість" кожної людини, що становили основу морального фундаменту людини. "Для мене громадянське суспільство є похідним від утворення морального фундаменту людини. Не може існувати нормальна держава, якщо люди не об'єднані духовними та моральними цінностями, які є фундаментом їхньої солідарності" [9, с. 81].

Ця принципова позиція Я. Куроня, безумовно, дає змогу зрозуміти його загальний погляд на громадянське суспільство як активної моральної позиції людини, її етичної відповіді на питання взаємовідносин індивідуального і колективного, у контексті віддзеркалення більш ширшої проблематики приватного і публічного. Для вченого не є прийнятним ані ліберальний індивідуалізм, характерний для англосаксонських суспільств, ані типові для соціалістичної форми соціальності уніфікаційні тенденції. Його теоретична позиція є різновидом етичного комунітаризму, у відповідності з яким людина є пов'язаною зі своїм культурним середовищем, родиною, народом.

Водночас, поділяючи деякі ліберальні позиції, Я. Куронь зазначає, що "людська істота, як частка спільноти, не може бути повністю підпорядкована її волі, а має зберігати власну автономність" [10, с. 62]. Відповідаючи на критику на свою адресу з боку лідерів профспілкового руху, вимоги якого базувалися на збереженні соціальних прав робітників, один із найвідоміших теоретиків громадянського суспільства фокусує увагу на важливості етичних аспектів соціального розвитку як запоруки комплексних соціальних змін та набуття прав. "Людські ідеї суспільної свободи безпосередньо пов'язані з етичними вимірами існування людини, з її невід'ємними правами" [11, с. 120].

У цьому контексті важливим елементом соціальної філософії провідника польського інтелектуального руху є акцентування уваги на етиці особистості, яка стає базовим елементом у розбудові громадянського суспільства. Для Я. Куроня тоталітаризм є антигуманною системою, яка є насамперед несумісною з автентичним етосом людини. Для боротьби з нею, на думку філософа, треба опертися саме на укорінені в християнській цивілізації моральні цінності. Відтак громадянське суспільство постає тут передусім як антитеза тоталітаризму, але не у вимірі онтологічному, а передусім аксіологічному.

Відтак модель спонтанної самоорганізації суспільства виступає не тільки альтернативою тоталітарній державі, але й закладає баланс рівноваги між "неформальними горизонтальними структурами" та владою.

Польський інтелектуал не прогнозує, як довго може зберігатися така рівновага, а лише зазначає, що захоплення політичної влади

самоорганізованим громадянським суспільством, вочевидь, не може відбутися в країнах, ціннісно розчавлених комуністичним деспотизмом, а насильницький шлях до влади може призвести лише до згубних наслідків і тому є для філософа неприйнятним. Відтак основне завдання громадянського суспільства полягає не у зміні політичної державності або ствердженні на політичному ґрунті нової політичної сили, а у створенні активного громадянського руху ціннісного опору поза політичною сферою. Фокусується увага передусім на важливості формування у межах автономного громадянського руху людської особистості – гідності людини, яка повинна базуватися на принципово новій етичності.

Громадянське суспільство, на думку Я. Куроня, не повинно бути служницею держави та спиратися на її соціальні інституції, а має будувати єдність та пошук групової солідарності, яка дозволить розбудувати якісно нові – демократичні – інститути влади. Автор "Засад ідейних" наголошував на погодженні в умовах демократичної християнської держави індивідуальних та групових інтересів. В умовах боротьби з тоталітарною владою він за певних умов визнавав навіть можливість тимчасового компромісу з владою. "Ми можемо навіть піти на порозуміння з владою, якщо нам буде гарантовано вільний розвиток особистості та незалежних інституцій, буде ліквідована цензура та ініційовані реформи господарської діяльності" [12, с. 17].

Варто зазначити, що ідеї Я. Куроня мали багато спільного з католицьким корпоративізмом, який був дуже популярний у Європі у 20–40-х роках ХХ століття. Це насамперед торкалось поєднання етики та економіки, фокусування уваги на ролі справедливості та моральності, поєднанні інтересів особи та спільноти. "Без змін у моральній сфері не може бути змін у суспільній та політичній сферах" [13, с. 45].

Аналізуючи погляди Я. Куроня з різних аспектів його діяльності, слід звернути увагу на його християнську риторику та використання пов'язаних із цією тематикою таких понять, як "любов до людини", правда, справедливість, добро. Утім, очевидно, що Бог не був у центрі його професійних зацікавлень, а є радше базовим елементом відтворення справедливості. "Справедливий лад – це передусім справедливий розподіл продуктів праці. Відтак великого значення набуває для суспільства моральна категорія в економіці, яка є поєднанням релігійної католицької візії та соціалізму" [14, с. 83].

Його модель громадянського суспільства поєднувала релігію з трансформацією суспільства на соціал-демократичних засадах. Ідеться про формування ідеалістичної візії гармонійного, спонтанно організованого суспільства, яке в ім'я вищих вартостей та засад створює свій власний світ, що поєднує світ індивідуальних істин та світ спільноти. Філософ акцентує увагу на шкідливості занедбання колективних

цінностей громадянського суспільства. "Хибний світ скривджує людину, своїм існуванням свідчить про втрату Божої милості" [14, с. 83].

Християнська фразеологія польського інтелектуала є невід'ємним елементом творення нового суспільства. Саме взаємозв'язок між костелом та суспільством є запорукою дотримання моральних чеснот у суспільстві, про що свідчить, зокрема, і теоретична спадщина іншого блискучого інтелектуала, автора концепту "революції духу" М. Дельського.

Висновки

Центральноевропейські інтелектуали запропонували власну візію антиколоніального супротиву, в основі якої була закладена ідея спільного з іншими народами цього регіону культурного досвіду. На шпальтах альманаху "Культура", а також у публічному просторі дисидентських рухів "Хартія-77", "Діалог", "Солідарність", була ініційована модель соціального оновлення суспільства, яка засвідчила щільну взаємопов'язаність морально-нормативних пошуків інтелектуалів із життєвим світом конкретної людини, що опонував до ментально чужої та соціально спотвореної тоталітарної комуністичної системи.

Цілком зрозуміло, що центральноевропейська інтелектуальна критика соціальних патологій протягом другої половини ХХ століття була вельми корисною для консолідації у ціннісному вимірі знекровленого суспільства, адже вона, сприяючи процесам національної ідентифікації, формувала засади делегітимації тоталітарної влади. Відомий чеський інтелектуал Ю. Коцка зазначає у цьому контексті, що "культурно-історичні та моральні засади були визначальним елементом делегітимізації радянського соціального порядку, важливим кроком у напрямку побудови дієздатного громадянського суспільства, адже без етичних цінностей вільне суспільство стає джунглями, де інтелектуали втрачають свою ключову функцію" [15, с. 23]. Схожої думки дотримується вчений в іншій розвідці, акцентуючи увагу на тому, що "ціннісні спотворення під час панування в Центральній Європі комуністичного режиму були нестерпними" для більшості творчих людей та й пересічних громадян [16, с. 44]. Ця соціальна критика повертає нас до усвідомлення різної ролі етичних засад у колонізаторів та колонізованих.

На відміну від усталеного в колишньому Радянському Союзі та сучасній Україні сприйняття поняття "етика, яка тяжіє до інтерпретації його у гносеологічному ключі як філософської науки, що вивчає мораль, її місце у системі суспільних відносин, аналізує її природу, характер і структуру... теоретично обґрунтовує ту чи іншу систему моральних переконань", у Європі загалом і Центральній Європі зокрема інтерпретація цього поняття дуже часто солідаризується з аристотелівською візією [17, с. 149].

У цьому культурно-історичному просторі, інституційно-етична сфера виявляє і репродукує соціальні норми справедливості й рівності у громадянському суспільстві. Вона обмежує право тоталітарної держави або тієї чи іншої окремої особи довільно змінювати суспільні норми та правила. У контексті дій можемо констатувати, що комуністична влада протягом тривалого історичного періоду руйнувала етичні нормативні засади буття у Центральній Європі, а спільноти та групи потерпали від дій культурно віддаленої, корумпованої та цинічної влади, яка намагалася розчавити усі напрацьовані європейською цивілізацією суспільні інститути та нормативно-звичаєві способи поведінки людей. Утім, попри шалений ідеологічний тиск та політичні репресії, у національно-релігійних практиках народів Центральної Європи зберігалася "практична мудрість" та ідентична з нею етика, яка складалася під впливом опозиції до примусу. Культурно-історичний опір регенерувався за допомогою інтелектуального чинника, різних осіб та суспільних груп, що мріяли жити під знаком свободи.

У контексті імплементації в суспільне життя ціннісно-нормативних засад відбулося дистанціювання спільнот громадянського суспільства від тих соціальних сил, що сповідують радянські форми колективізму та ультраматеріалістичні ціннісні: виміри зиску та споживання. У межах центральноєвропейської ідентичності було сформовано неприйняття економічного детермінізму, який, на думку переважної більшості центральноєвропейських інтелектуалів, призводив лише до поглиблення соціальних конфліктів. Натомість пріоритетною стала орієнтація на поєднання вимірів культурно-історичного відновлення національної пам'яті з постматеріалістичними цінностями самовираження.

На відміну від Центральної Європи, українська інтелігенція залишається не реформованою з радянських часів соціальною групою, яка втратила автентичні засади ідентичності. Неупереджений погляд на українську історію ХХ століття свідчить, що інтелігенція (або, за висловом М. Бердяєва, "вторинні інтелектуали") втратила свої функції критичного аналізу і культурно-символічного значення ще за часів радянської соціально-політичної реальності, стала аморфною соціальною групою, не здатною ані до збереження національної пам'яті, ані до продукування цінностей сталого розвитку та відповідальності. Ця спільнота просто розчинилася в сучасній системі соціальних координат, є маргіналізованою, не здатною до можливості вільного існування у публічному просторі, втратила захисну тканину власного життєсвіту.

У ситуації відчуження та суцільної девальвації інтелектуального життя не "спрацьовують" ані типова для функціоналізму орієнтація на виконання суто вузьких спеціалізованих завдань, ані апеляція до морального ресурсу груп та спільнот, які пов'язані з вимірами ціннісного консерватизму та

комунітаризму. В умовах тотального розчарування надважливим катализатором змін і позитивним імпульсом для громадянського суспільства постколоніальних країн може бути відчуття культурної спорідненості з Європою, яка досить чітко простежувалась у ціннісній позиції українських духовних авторитетів "1 грудня". На жаль, цей рух не зміг суттєво вплинути на процеси моральної санації в нашому суспільстві, виявився не здатним очолити модернізаційні зміни.

У цьому контексті виникає питання, а чи усвідомлює українське анемічне постколоніальне суспільство важливість Центральноєвропейського досвіду для реформування принципів засад українського суспільства і яким чином українська інтелігенція реагує на процеси, що мали місце в Центральній Європі?

Список використаних джерел та літератури

1. Kish Y. Culture and Civil Society // Y. Kish. Civil Society and the State.— London. : London UK.Press,1993.— P. 324–348.
2. Havel V. The Power of the Powerless // V. Havel. Citizens against the State in Central-Eastern Europe.— Cambridge. : NY, 1986.— P. 164–189.
3. Kolakowski L. The Myth of the Self-identification Man // L. Kolakowski. Civil Society and the State.— London : LondonUK. Press, 1993.— P. 424–448.
4. Kuron J. W strone demokracji.— Krakow. : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1995.—372 s.
5. Kundera M. The Tragedy of Central Europe // M. Kundera. Democracy and Diversity.— The New School for Social Research, 2007.— P. 11–77.
6. John Paul II. The Addresses of the Holy Father during His Third Visit in Poland.— Rome. : Fundacia Jana Pavla II, Osrodek Documentacji Pontificatu, 1987.— 232 p.
7. John Paul II . The Social Teaching of the Church as the Integral Part of it's Mission.— Rome : Fundacia Jana Pavla II, Osrodek Documentacji Pontificatu, 1996.— 112 p.
8. Gorski E. John Paul II's Idea of Universalism.— Washington University Press, Washington, 2006.— P. 37.
9. Kuron J. Nie do druku: Politika.— Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1995.— 199 s.
10. Kuron J. Wiara i wina. Do i od komunizmu.— Poznań : 1989.— S. 345–378.
11. Kuron J. W stronę demokracji.— Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1995.— 372 s.
12. Kuron J. Zasady ideologiczne.— Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1995.
13. Kuron J. Nie do druku: Politika.— Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1995.— 199 s.
14. Kuron J. W stronę demokracji.— Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1995.— 372 s.
15. Kocka J. Bourgeois Society in Nineteenth and Twentieth Century Europe.— Oxford : Providence, 1993.— 479 p.
16. Kocka J. Civil Society: Some Remarks on the Career of a Concept in : E Ben-Rafael, Y.Stemberg (eds): Comparing Maternities,— P. 141–148.
17. Kolakowski L. The Myth of the Self-identification Man // Civil Society and the State.— London. : London UK. Press, 1993.— P. 424–448.

**Jarosław Pas'ko. Modernizacja wartościowa versus patrymonialność:
doświadczenie środkowo-europejskie.**

Artykuł został poświęcony normatywnym wymiarom modernizacji w Europie Środkowej i Wschodniej, roli intelektualistów w procesie ewolucji społeczeństw postradzieckich. Autor skupia się na metodach badań oraz na społecznych i kulturowych determinantach kształtowania się i rozwoju wartości postmateriałowych, ich konceptualizacji w Europie Środkowej. Uwaga skupia się na sprzeczności dyskursów demokratycznego i klientelnego w kontekście kształtowania się tożsamości polskich i ukraińskich intelektualistów.

Syntezyją się różne podejścia do pojmowania doświadczenia historycznego formowania i ewolucji społeczeństwa intelektualnego, a także zbadana została rola i znaczenie filozofii Jaceka Kuronia w procesie rekonstrukcji społecznej.

**Yaroslav Pasko. Value Renewal Versus Patrimonialism:
Central European Experience.**

This paper considers normative dimensions of modernization in Central and Eastern Europe and the role of intellectuals within the problems related to the evolution process in the post-Soviet societies. The author focuses on the methods used in the research as well as social and cultural determinants of the process of formation and development of post-material values, their conceptualization in Central Europe. The analysis is centered on the clash of democratic and clientel discourses in the context of shaping identity of Ukrainian intellectuals. Synthesizing the different approaches to the historical experience of formation and evolution of the intellectual community, it also explores the role and significance of Jacek Kyron's philosophy in the process of social changes.