

Шамрай В.В.

САМОВРЯДНА ОСОБИСТІТЬ ЯК ПЕРЕДУМОВА ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Науковому аналізу процесів становлення суспільного ладу назагал властивий надмірний соціологізм. Він виявляється найнаочнішим чином у редукції широкого спектру чинників суспільного життя до соціальних інститутів і абстрактних соціальних форм та структур. Натомість, конкретні культурні, історичні, особистісні (екзистенційні) складові суспільної реальності залишаються поза увагою. Таке становище є теоретичною спадщиною панування у гуманітарній свідомості (як і загалом у суспільній думці) марксистської ідеології з властивими останній пояснювальними схемами, котрі все розмаїття суспільного життя і загалом людського буття зводили у площину соціального аналізу. Безумовно, суто соціальні чинники відіграють важливу роль у визначенні суспільства і процесів його існування, але, по-перше, їх дія, як правило, опосередкована та зумовлена безліччю культурно-історичних чинників; по-друге, саме суспільство є надто складним утворенням, ані сутність якого, ані зміст процесів, що відбуваються у ньому, не можуть бути редуковані до загальних соціальних схем та визначень без втрати, так би мовити, самої дійсності суспільного буття. Загальна соціальна схема здатна певним чином спрямувати наше розуміння суспільного ладу, але недостатня для його конкретного аналізу, якщо, тим більше, останній не бажає залишатися в межах абстрактного теоретичного уявлення, а воліє прислужитися усвідомленню оточуючої суспільної дійсності і можливих тенденцій її еволюції.

Це загальнотеоретичне зауваження, яке виступає своєрідною методологічною передумовою до даного розділу, особливо значуще для його теми. За останні роки поняття громадянського суспільства стало чи не найбільш вживаним соціальною думкою, переживаючи справжній ренесанс. Це закономірно пов'язано з новою історичною перспективою, яка виникла перед Україною, а також з вивільненням суспільствознавчих досліджень з-під диктату марксистських ідеологічних настанов. Але якраз ситуація заміни теоретичних парадигм наочно виявила, що вплив теоретико-пізнавальних настанов не обмежується загальними принципами дослідження, а сягає й конкретного дослідницького "інструментарію": схем розуміння, засобів аналізу, ходів думки і норм обґрунтування суджень. Позбавлена сили ідеологічного примусу, марксистська теорія продовжує залишатись основою переважної більшості суспільствознавчих розвідок навіть у випадках, коли їх автори декларують підкреслено антимарксистську позицію. Взагалі у цьому немає нічого поганого - за умови, щоправда, існування і дії інших пізнавальних стратегій, котрі виходять з відмінних методологічних засад. Соціальна думка тільки тоді може бути вправною та плідною, коли не обмежується орієнтацією на якусь єдину методологічну парадигму, хоч би й найзмістовнішу. Для продуктивного дослідження суспільних феноменів життєво необхідно не лише застосувати до їх аналізу певний набір пізнавально-методологічних засобів, а й у самому дослідженні, окрім власне аналізу об'єкту, вести методологічний пошук, який приводить до вироблення нових пізнавальних стратегій і підходів. Саме цього не помітно у вітчизняній соціальній думці, що й зумовлює ту безпорадність, у яку вона раз у раз потрапляє перед викликом тих дійсно складних (передусім своєю невизірненістю) процесів, котрі складають сучасну суспільну дійсність.

Становлення громадянського суспільства мислиться назагал як головний вектор суспільного розвитку, котрий визначає сучасну суспільну ситуацію в Україні. Це певною мірою дійсно так, якщо ототожнювати суспільний розвиток з намаганнями вищої державної влади, з декларованими політико-правовими принципами устрою держави, з відповідним уявленням суспільної свідомості, котре культивується впливовими засобами масової інформації. Але існують інші шари і нашарування суспільної реальності, звернення до яких примушує поставити під знак запитання вищеозначену тезу. Питання "що, власне, діється в Україні з точки зору суспільного розвитку, який суспільний лад формується у нашій країні?" залишається відкритим. Не буде перебільшенням сказати, що сучасне українське суспільство не дістало точного, ґрунтового соціального діагнозу, який все ж таки виробляється не у горнищі політичної полеміки, а у генераторі соціальних досліджень.

Питання ж про хід і спрямування процесів суспільного розвитку знов повертає нас до методологічних засад соціального аналізу. Ще раз підкреслимо: бачення суспільства, яке оперує лише загальними соціальними схемами, може більш-менш вдало виконувати хіба що ідеологічну роль, але непридатне для досягнення змістовних пізнавальних результатів. Одним з найважливіших чинників, котрий повинен бути залучений до картини суспільної дійсності і, відповідно, стати відправною точкою її аналізу, є *становище і якість людини у суспільстві*. Будь-який суспільний лад може бути схарактеризований не лише з боку його соціальної структури, а й через той *тип людини*, котрий ним створюється, відтворюється, стає основою всіх суспільних дій і процесів. Не можна забувати, що кожне суспільство є великою дією і подією, в котру залучені в якості учасників люди, що складають суспільство. Тому суспільний лад визначається не лише як державний устрій, економічна система, соціальна структура. Не менш важливим виміром суспільного ладу є визначення його як *ситуації людини* - певної диспозиції людського буття в розмаїтті його складових, поєднаних головним: типом людської особистості, котра створюється цією ситуацією і адекватна їй. Конкретна людська особа в її усталених самовизначеннях, особливий людський тип стає однією з головних проєкцій соціальної дійсності і разом з тим - однією з головних засад існування останньої.

Назагал ця теза навряд чи викличе у когось заперечення. Традиція розгляду суспільного ладу через тип людини, котрий ним створюється, започаткована ще Платоном (Держава, VIII, 549-569). Навіть за радянських часів, попри крайній "соціологічний редуціонізм" радянського суспільствознавства, можна було зустріти судження типу: "Методологія дослідження проблеми людини робить необхідним всебічне дослідження індивідуальної життєдіяльності і повне її включення у теоретичні поняття, які розкривають сутність соціального життя даного суспільства"ⁱ. Але визнання загального принципу не тотожне перетворенню його на конкретно працюючу методологічну засаду конкретних досліджень. Власне, для цього у радянському суспільствознавстві не було ані світоглядного ґрунту, ані теоретичної можливості. Особистісний, екзистенційний вимір суспільної реальності залишався поза увагою дослідницької свідомості. Тому висунута вище теза про специфікацію суспільства шляхом виокремлення відповідного людського типу відіграє у межах нашого дослідження роль не загального теоретичного принципу, а конкретної методологічної настанови, котрою обумовлена тематика даного розділу - аналіз типу особистості як одного з вимірів громадянського суспільства.

Як вже зазначалося, будь-який суспільний лад може бути схарактеризований з точки зору того, який людський тип ним створюється. Але для громадянського суспільства людська ситуація буття і становище особистості має особливе значення, оскільки сам громадянський лад робить самоврядну людську особистість відправною точкою і основою всіх суспільних процесів у своїх межах. *Самоврядна особистість*, громадянин, є головним елементом громадянського суспільства.

Ідея громадянського суспільства виникає на початку нового часу (ми абстрагуємося від античної модифікації громадянського устрою) як антитеза ієрархізованому феодальному ладу, соціальні розшарування і диспозиції якого вписувалися у загальну сакралізовану картину світу, отримуючи в ній свою "священу легітимацію". Суспільство для середніх віків - це частина богоданого світоустрою, загальний надособистісний лад буття, в якому кожна людина, кожен учасник суспільства - священник, ремісник, селянин, сеньор, купець, монах тощо - займають своє усталене, напередвизначене місце, котрим визначається сенс і зміст їхнього буття. Доля кожної людської особи розгортається у відповідності до того соціального (а загалом священого) місця, котре вона займає; все її самовизначення зводиться до автентичного відтворення того сенсу існування, котрий передбачається місцем, що вона його обіймає. Навіть певна можливість "соціального дрейфу", тобто зміни свого суспільного статусу (вельми і вельми обмежена у феодальному суспільстві), котра начеб-то робить людську особистість більш автономною у своєму бутті, не міняє суті цієї ситуації. Адже на якому б місці не опинилася особа, вона все одно буде здійснювати своє життя у відповідності до цього місця. Останнє має примат над особистісним буттям, а загалом суспільний лад виглядає як споконвічний богоданий устрій буття - священний порядок, котрий людська воля може лише прийняти і йому шанобливо слідувати, але аж ніяк не здатна бути його розпорядником.

Всупереч цьому онтологічному принципу, громадянське суспільство обстоє принципово іншу основу суспільності. Його ідеологи висувують ідею *суспільного договору* (contract social), в який вступають люди для того, щоб впорядкувати своє спільне життя і дати раду спільним справам. Першим, вирішальним, засадничим принципом громадянського суспільства є розуміння (а потім і існування) соціуму *як договору, загальної угоди*, котра залучає у себе всіх членів суспільства і складає основу їх взаємного спілкування та взаємодій.

Але таке радикальне переосмислення суспільства (а згодом і його перетворення у горнищі соціальних рухів і революцій Європи XVI-XIX століть) не могло відбутися без відповідного переосмислення феномену людини - її можливостей, онтологічного статусу, якостей буття. Це новоевропейське переосмислення людини започатковується гуманістичною думкою Ренесансу. Новий, гуманістичний принцип людського буття набув класичного виразу у славнозвісній "Промові про гідність людини" (1486) Піко дела Мірандоли. В ній Бог, створивши Адама, каже йому: "Не відвожу Я тобі, о Адам, ані певного місця, ані власного образу, ані особливого обов'язку, щоб і місце, і обличчя, і обов'язок ти мав за власним бажанням, згідно твоєї волі і твого рішення. Образ інших створінь визначений у межах встановлених Мною законів. Ти ж, не затиснутий ніякими межами, визначиш свою особу за власним рішенням, у владу якого Я тебе й передаю".ⁱⁱ Так було розпочато емансипацію людської особистості - процес, силою якого була створена нова, новоевропейська людина, а з нею і принципово нова диспозиція людського буття. Певним чином, власне громадянське суспільство (якщо розуміти під ним певний соціальний лад) можна вважати продуктом цього нового положення людини - її суспільним наслідком, оформленням і закріпленням її становища у просторі соціальних форм. Але, звичайно, таке протиставлення людини і суспільства як "обумовлюючого" і "обумовленого" є штучним, так само як є штучною і редуція громадянського суспільства до сучасного соціального виміру. В реальній дійсності людина і ситуація її буття невід'ємна від суспільства, так само як і суспільство є невід'ємним від людини. І коли мова йде про громадянське суспільство, то мається на увазі не лише абстрактний соціальний устрій, а й те положення людини і ті якості людей, котрі роблять можливим цей устрій.

Новоевропейська емансипація особистості, соціальним втіленням і гарантом якої стало громадянське суспільство, пройшла три головні стадії. Її (емансипації) започаткування гуманістичною думкою лише визначило головний вектор процесу, актуалізувало проблему переосмислення і перетворення засад людського буття. Першою стадією цієї емансипації, першим рішучим кроком на шляху вивільнення

людської особи з ієрархізованого надособистісного порядку феодального суспільства стала християнська Реформація, розпочата М.Лютером. Це і не дивно. Адже ієрархізований світ феодалізму був передусім не системою соціальних відносин, а освяченим релігією та церковним авторитетом світовим сакральним порядком. Денонсація релігійних встановлень могла відбутися лише силою релігійного ж руху. Це і зробила християнська Реформація.

Другою стадією новоєвропейської емансипації особистості стало філософсько-світоглядне переосмислення людини та її буття. Шлях новому часу проклала нова філософія, започатківцями якої слушно вважаються Ф.Бекон та Р.Декарт. Суть цієї філософії, попри всі відмінності у вченнях багатьох видатних мислителів, що її складають, можна позначати як *новий європейський раціоналізм*. Кожна цивілізація має свою метафізичну основу. Саме такою основою новоєвропейської цивілізації (а відтак і новітнього громадянського суспільства) стала нова європейська раціональність і філософія, що її світоглядно обгрунтувала.

Нарешті, третьою стадією емансипації особистості можна вважати висунення і обгрунтування нового соціального проекту, у відповідності до якого повинно було відбутися перетворення всього суспільства. На цій стадії процес емансипації, пройшовши етапи духовного і теоретичного вивільнення людини, набуває дієвості соціальних перетворень. Процес розгортається від зміни свідомості до чинності регулятива суспільної практики. Узагальнюючи, можна підсумувати, що стадії новоєвропейської емансипації особистості, яка (емансипація) стала основою становлення громадянського суспільства, послідовно втілювалася у релігійний догмат (Лютерово "sola fide"), метафізичний принцип (Декартово "ego cogito") та соціальний проект (просвітницький "contract social"). Зміст і спрямованість нашої теми не дозволяють розгорнуто зупинитись на перших двох стадіях. Для нас важливо простежити зв'язок між автономією і самоврядністю особистості з одного боку, і громадянським суспільством як особливим соціумом з іншого. Для цього недостатньо загальних фраз про єдність та взаємодіяльність типу особистості і відповідного суспільного ладу. Нами вище визначено, що ідея громадянського суспільства проклала собі шлях у вигляді суспільного договору. Тому тезу про самоврядну особистість як головну засаду громадянського суспільства можна вважати доведеною, якщо сама ідея організації суспільства як договору буде вимагати ідеї самоврядної особистості і певним чином впливати з останньої. Чи дійсно існує такий зв'язок між цими двома ідеями, нам слід з'ясувати.

Коли мова йде про принцип самоврядності людської особи (котрий й є позитивним змістом процесу емансипації особистості), то, звичайно, розуміється щось значно вагомніше, аніж проста декларація погляду на людину як таку, що є вільною і визначається на основі власної волі. Само по собі таке твердження не має істотної теоретичної і культурної ваги. Людина у своїй самоврядності повинна бути належним чином *метафізично обгрунтована*. Лише тоді її самоврядність і значення як автономного буття може бути прийняте до уваги. Класичною формою метафізичного обгрунтування автономії людської особи стало вчення Декарта і найближчим чином його принцип "ego cogito". Саме у вигляді цього принципу теоретично обстоювалася ідея самоврядної особистості. Тому наше завдання зводиться до виявлення внутрішнього і необхідного зв'язку між ідеєю "ego cogito" та ідеєю "contract social". Вище ці ідеї були розглянуті як вирази послідовних стадій новоєвропейської емансипації особистості. Але з огляду на наше завдання, найважливішим для нас є те, що тут ми маємо не просто різні стадії єдиної за сенсом культурно-історичної трансформації, а й вкрай показове перетворення метафізичного принципу у соціальний проект.

Останнє ствердження може здатися занадто сильним. Дійсно, вектори цих двох ідей немовби є різноспрямованими. Декарт обгрунтовує автономність людського "Я", особи, тоді як творці теорії суспільного договору говорять про форми спільного життя, організацію суспільства. Але зв'язок тут безпосередній, якщо ми врахуємо, з одного боку, характер Декартового "ego" та те, що для нього очевидність є формою конституювання достовірності для суб'єкта, а з іншої - звернемо увагу на постать "природної людини", поза і без якої не можна уявити ніякий суспільний договір. Зупинимось на цьому зв'язку докладніше.

Як відомо, "Я" Декарта - це не людський індивід у своїй природній або інтелектуальній визначеності, а достовірність саморефлексії. Взагалі "Я", що чітко усвідомлено навіть позитивною психологією, не є сукупністю властивих людині якостей, з яких вона отри- мує свою характеристику як особлива істота. "Я" - це здатність самоусвідомлення, котре забезпечує цілісність та собітотожність особи. На мові публічності та права (тобто міжлюдських відношень) "Я" є еквівалентом людської осудності. Ця осудність відзначає, що людина діє на основі свого воління, усвідомлюючи напрямок і характер своїх дій, що робить її відповідальною за них. У світлі цього, Декартово "ego" виявляється не стільки безумовною достовірністю, яку ми можемо досягти, скільки обгрунтуванням *волі у пізнанні* та волі до пізнання. Декарт обгрунтовує не реальність "Я", а приналежність істини до розуму: картезіанський сумнів призводить не до констатації "Я є, існує", а до висновку "розум володіє істиною". Сказати, що "ego" є безумовна достовірність буття, означає сказати, що людина здатна усвідомити себе в своїх діях та має волю слідувати тому, що вона знайшла в акті саморефлексії.

Розглянемо, з іншого боку, ідею угоди. Будь-яка угода може мати місце лише між істотами, які мають "автономну волю" (тобто здатність розпоряджатися собою і лише у межах цієї "розпорядкованості" можуть дотримуватися обов'язків та нести відповідальність). Тільки на основі "автономної волі" виникає осудність людини (під якою в даному випадку розуміється рефлексивна здатність відслідковувати співвідношення

своїх дій з умовами згоди та слідувати останнім всупереч будь-яким спонуканням, що стають на заваді договірним умовам або протидіють їм). Будь-яка угода реальна лише за наявності двох умов: по-перше, свободи (права) її укласти, по-друге, здатності (можливості) її виконати. Сутність угоди полягає у тому, що воля прикладає до себе певні регулятиви та підпорядковує себе їм. Це можливо лише для тієї волі, яка розпоряджається собою як потенційно (в якості вільної), так і актуально (в якості здатної до самовладання). Така воля є самочинною чи *самоврядною*.

У метафізичній засаді "я мислю, отже, я існую", конститується воля до істини, котра призводить до достовірності саморефлектуючого суб'єкта, тобто, фактично до висновку про самозасновність, онтологічну початковість людини як розумної (мислячої) істоти. Цим "ego" наочно та переконливо продемонструвало (та затвердило) свою онтологічну автономність.

Якщо перекласти автономність особи та властиву їй здатність рефлексії на мову права, то ми отримаємо свободну волю та осудність (тобто здатність укласти та виконувати угоди). Таким чином, Декартове обґрунтування "ego" стало основною та необхідною передумовою для конститування спільного життя людей на основі договірного чинника. Вперше, і тільки на основі автономії особи, **загальне** життя стає життям **спільним**, яке має основу та опору своєї єдності не у надіндивідуальній тотальності суспільства, а у спільній угоді всіх зі всіма (всіх з кожним та кожного зі всіма).

Саме таку угоду мають на увазі засновники теорії суспільного договору. Contract social - це не абстрагований вираз суспільності чи публічності. Це глибоко поміркований та конкретний проект перебудови спільного життя людей, метою якого є заснування громадянського суспільства. У будь-якій угоді найбільш вагомими є два моменти: хто є її учасником і який її зміст. Ключовою постаттю contract social є природна людина, тобто люди у своїх природжених, природно даних якостях. Перша з цих якостей - рівність людей від природи; через що, за Гоббсом, виникає війна всіх проти всіх, припинити яку має суспільний договір. Змістом останнього, і це слід підкреслити, стають (або повинні бути) не довільні норми, про які люди домовилися, а *природні закони* (які Гоббс визначає як "знайдене розумом загальне правило, згідно котрому людині забороняється робити те, що є згубним для її життя".ⁱⁱⁱ Таким чином, зміст суспільного договору впливає з власної людської природи та має спільною метою збереження людського життя. Тут ми маємо ту ж саму очевидність, котра дорівнює розумності, що і у Декарта. Природна людина contract social - це Декартів самоусвідомлюючий суб'єкт з очевидностями, котрі відкриваються йому у світлі розуму дією точного методу.

Тут цими очевидностями стають (тобто ясно та чітко виявляються) природні закони життя людей, котрі виражають їх природу і складають суспільний договір. Три ключові ідеї Нового часу - натуральності (природи), суб'єктивності (особистості) і раціональності (розуму) - з'єднуються тут в одне ціле.

Простеживши внутрішній зв'язок між обґрунтуванням самоврядної особистості у формі ego cogito та організацією людської спільності у вигляді contract social, ми довели тезу про те, що самоврядна особистість складає конститутивний чинник громадянського суспільства і є однією з головних засад останнього. Але після того, як з'ясовано питання про логічний зв'язок двох ідей, виникає наступне питання: яким чином мислиться зв'язок між особистістю та громадянським суспільством як *історичними реаліями*, фактами соціальної дійсності? Це питання знов повертає нас до постаті природної людини. Саме з цієї постаті, а також з поняття "природного стану" людей починається громадянське суспільство для просвітницької свідомості.

"Природний стан" передує громадянському суспільству, котре протистоїть йому як "політична спільність", відмінна від "природної". Досить очевидно і не потребує додаткового доведення, що "природність" тут є винаходом і здобутком метафізичної думки, а не безпосередньою даністю факту. Про це свідчить хоча б те, що якраз "від природи" люди відрізняються один від одного, і не лише зовнішністю, а й всією сукупністю властивих їм якостей. Саме акцентуючи цю обставину, Арістотель свого часу обстоював концепцію "природності" рабства: "За своєю природою, - писав він, - деякі істоти немовби напередвизначені до підкорення, інші - до владарювання" (Політика, кн.І, II, 8). Тому "природний стан" людського буття як він мислиться новоєвропейською думкою, є, безумовно, метафізичною ідеєю, а не фактом безпосереднього споглядання, є такою собі "очевидністю сприйняття". Світоглядним і теоретичним покликанням цієї ідеї якраз і є бути висхідною точкою обґрунтування громадянського суспільства як соціального і історичного факту.

У понятті природного стану виокремлю три найголовніші значення. По-перше, цей стан визначає людей рівними один одному, тотожними в своїх якостях "від природи". По-друге, природні властивості існують як *невід'ємні від кожної людської особи права*. Ці права не кимось дані, вони не можуть бути відторгнуті від людини; вони - це сама природа людей як істот. По-третє, саме ці невід'ємні від кожної людини ознаки (чи, інакше кажучи, людський індивід у невід'ємності своїх прав) складають висхідний пункт людського буття взагалі, у тому числі життя суспільного. Таким чином, природна людина стає відправною точкою суспільного буття.

Звичайно, такий погляд властивий лише думці, яка рухається до обґрунтування громадянського суспільства і набуває чинності лише у перспективі останнього. Адже громадянське суспільство мислиться як наступний за природним станом людського буття, коли життя людей з природного, в якому панував окремий інтерес, перетворюється на *політичне* (в якому панують спільні встановлення і інтерес спільноти).

Простежимо бодай у загальних рисах розвиток ідеї природного стану у її зв'язку з ідеєю суспільного договору (громадянського суспільства) у новоевропейській думці.

Започатківцем ідеї суспільного договору вважається відомий нідерландський мислитель Гуго Гроцій (1583-1645). У своєму головному творі "Про право війни та миру" (1625) він вперше висуває ідею природного стану людей. Завдяки єдності людської природи, вважає Гроцій, можна виокремити ті базові норми моралі і права, котрі визнаються геть усіма, навіть найменш цивілізованими, народами. Ці норми і складають комплекс природних властивостей людей, які повинні бути визнані як невід'ємні від людини права. До таких властивостей людської природи належить і прагнення людей об'єднатися у суспільство. За загальною згодою і виникає громадянське суспільство (*societas civilis*), засновниками якого стають окремі індивіди, котрі вирішили жити спільно.

Через чверть століття після праці Гроція, з'являється видатний твір англійського філософа Т.Гоббса "Левіафан, або Матерія, форма та влада держави церковної та громадянської". У ньому Гоббс висуває ключову посилку: "У природному стані людина має право на все"^{iv}, оскільки природною людиною керує лише її власний інтерес, який нічим не обмежується. Але це загальне природне право приходить у суперечність з іншим головним правом і прагненням людини - до життя. Тому виникає необхідність угоди між людьми, яка б гарантувала їм можливість їх спілкування, спільного життя і мирної реалізації власних інтересів. Цю роль і виконує суспільний договір, який англійський філософ подає у вигляді двадцяти природних законів, котрі повинні скласти основу людської спільності. Молодший сучасник Гоббса Дж.Локк у відомому творі "Два трактати про правління" (1690) дещо інакше змальовує генезис громадянського суспільства. Він конкретизує поняття природного права людини за допомогою поняття власності. Але власність для Локка не суто майнове відношення. Її головними складовими є право на життя, на свободу, на майно. Кожна людина має природну владу "не тільки охороняти свою власність, тобто життя, свободу та майно, від ушкоджень та зазіхань з боку інших людей, але й судити та карати за порушення цього закону інших... *Політичне суспільство* (котре дорівнює для Локка громадянському - В.Ш.) існує там і лише там, де кожен з його членів відмовився від цієї природної влади, передавши її до рук суспільства в усіх випадках, котрі не заважають йому звертатися до захисту закону, встановленого цим суспільством"^v. На відміну від Гоббса, за уявленням якого люди початковим актом волевиявлення передають розпорядження і охорону своїх природних прав державі в особі абсолютного монарха, Локк обмежує це передоручення лише певною часткою прав, котрі потрібні для налагодження мирного спілкування поміж людьми і для реалізації їх спільних інтересів. За Локком, головна "мета громадянського суспільства полягає у тому, щоб запобігти та компенсувати ті незручності природного стану, котрі неодмінно виникають через те, що кожна людина є суддею у своїй справі"^{vi}.

Ще далі у запереченнях Гоббсу йде Ш.Монтеск'є. Передусім він заперечує "війну всіх проти усіх" як природний стан людей. Для нього першим природним законом людей був мир, а четвертим - бажання жити суспільством. Він писав: "Тварини, у яких інтереси розрізнені, завжди шкодять одна одній. Лише людина створена для того, щоб жити у суспільстві і люди нічого не втрачають від того, що їх інтереси різні"^{vii}. Французький мислитель слушно наголошує на тому, що договір лише тоді відповідає своїй природі, коли обидві сторони мають відповідні зобов'язання і контроль над їх виконанням. Ця теза знов-таки спрямована проти абсолютизації Гоббсом права володаря на владу. Монтеск'є зазначає: "Народ призначив володаря згідно з договором, і цей договір повинен виконуватися; володар представляє народ тільки так, як це завгодно народу"^{viii}. Таким чином, у Монтеск'є з'являється важлива ідея підпорядкованості держави суспільству і звітності перед останнім. Цим значення особи у системі громадянського суспільства ще більш підкреслюється.

Свого класичного вигляду теорія суспільного договору досягає у Ж.-Ж.Руссо. Його твір "Про суспільний договір" (1762) відділяє від роботи Гроція майже півтора сторіччя. За цей час ідея суспільного договору і громадянського суспільства стала важливим чинником суспільної свідомості. Руссо, власне, підсумовує напрацювання своїх попередників. Сила його праці передусім у послідовності і чіткості формулювань, якими французький мислитель обстоює самоврядність особистості і її ключову роль в утворенні громадянського суспільства. Основою теорії суспільного договору Руссо є теза про те, що "оскільки жодна людина не має природної влади над подібними до себе і оскільки сила не створює ніякого права, то виходить, що основою будь-якої законної влади можуть бути тільки угоди"^{ix}. Виходячи з цього, всі в?дносини у суспільстві - між приватними особами, у родині, між владою та підданими, між суб'єктами хазайнування тощо - будуються виключно як угоди. Договір, контракт, дотримання чітко визначених зобов'язань сторін стає універсальною формою суспільного життя. Відтак суспільство загалом постає як грандіозна, складна, різноманітна, багатощарова угода між людьми та створеними ними інституціями.

Логічне завершення цього бачення ми знаходимо у І.Канта. В його "Критиці практичного розуму" суспільний договір перетворюється на регулятивну ідею, що підпорядковує собі поведінку індивіда. Виразом цього став славетний категоричний імператив Канта: "Вчиняй так, щоб максима твоєї волі могла служити основою загального законодавства". За Кантом, людина дістає обов'язок жити, немов би створюючи (і відтворюючи) повсякчас суспільний договір, який може обійняти всіх людей. Тим самим конкретна особа фактично ототожнюється з всезагальним суб'єктом.

Поруч з розвитком теорії суспільного договору йде процес залучення ідеї самоврядності особистості та її невід'ємних прав у політико-правову практику. Першим історичним актом такого роду можна вважати

англійський "Біль про права", прийнятий у 1689 році і певним чином підбивший підсумок Англійської буржуазної революції XVII сторіччя. Його спадкоємцями стали американський "Біль про права" 1789-93 років (продукт Війни за незалежність США) та "Декларація прав людини та громадянина" 1789, якою сповістила про себе Велика Французька революція. Цими актами та соціальними перетвореннями, котрі за ними стояли, громадянське суспільство перетворювалося із соціального проекту (яким була теорія суспільного договору) у реальний суспільний лад, що почав добу своїх історичних випробувань.

Узагальнюючи вищесказане, можна зробити кілька головних висновків. По-перше, громадянське суспільство може бути визначене як такий тип організації суспільного життя, котрий виходить з засадничої ролі людської особистості в усіх суспільних процесах. Самоврядна людська особа становить висхідний момент і головний чинник існування громадянського суспільства.

По-друге, основою онтологічної автономії і самоврядності людської особистості є наявність у неї комплексу невід'ємних прав, котрі за самою природою своєю не надаються волею суспільства або держави, а самі є тим ґрунтом і тією основою, на підставі якої створюється і суспільство, і держава. Додамо до цього пункту зауваження, яке випливає з обставин сучасного, XX-го, а не XVIII сторіччя: якщо навіть не приставати на точку зору "природних прав" людини, то все ж таки комплекс невід'ємних прав особистості зберігає свою регламентуючу роль і для сучасного громадянського суспільства. Для цього досить, щоб невід'ємні права особи були визнані суспільством і владою в якості висхідних засад всіх суспільних відносин. Про те, що таке визнання стало на сьогодні нормою існування світового співтовариства і ознакою прилученості до цивілізованого світу, свідчить прийняття у 1948 році "Загальної декларації прав людини" та інших міжнародних конвенцій з цього ж питання^x.

По-третє, сенсом держави у межах громадянського суспільства стає гарантія недоторканості та здійснення невід'ємних прав особистості, лише у межах яких має право діяти влада. Тим самим держава підпорядковується праву, а суспільство отримує перевагу і пріоритет над державою. Держава опікується виключно законністю всього, що відбувається у суспільстві, тобто стежить за формальною правочинністю дій та вчинків людей, ніяк не визначаючи їх зміст та спрямування. Примат суспільства над державою означає, що людина віддана собі та власній волі, котру може вільно здійснювати у межах спільних формальних угод, втіленням яких є законодавство.

Все це дає підставу стверджувати, що у системі громадянського суспільства самоврядність особи відіграє вирішальну роль і має значення основи цього суспільного ладу. Тому звернення до ситуації людини при аналізі громадянського суспільства чи процесів його становлення має першочергове значення. Адже мова у цьому випадку йде про ключовий чинник існування і розвитку громадянського ладу.

ⁱ Мосоров А.М. Общественные отношения и человек. – Красноярск: Изд-во Красноярск. ун-та, 1987. – С.14.

ⁱⁱ Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека//История эстетики. Памятники эстетической мысли. – Т.1. – М.,1962. – С.507.

ⁱⁱⁱ Гоббс Т. Левиафан//Сочинения в 2-х тт. – Т.2 – М.,1991. – С.98.

^{iv} Там же. – С.99.

^v Локк Д. Два трактата о правлении//Сочинения в 3-х тт. – Т.3. – С.310.

^{vi} Там же. – С.312.

^{vii} Монтескье Ш. Избранные произведения. – М., 1955. – С.166.

^{viii} Там же. – С.194.

^{ix} Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре//Избран-ные произведения. – М.:Наука,1969. – С.155.

^x Права человека: Сборник международных документов. – М.: Изд-во МГУ,1990. – 203с.