

ПРАВО І НЕПРАВО В ДЕТЕРМІНАНТІ СУСПІЛЬНИХ ВІДНОСИН

Національний авіаційний університет

Анотація. В статті, у контексті основних дискурсивно-правових характеристик суспільств різного типу, розкриваються структурні компоненти, що детермінують право і неправу в системі суспільних відносин. Встановлено, що ці детермінанти обумовлюють відповідні ролі й функції права, а також відповідають за практичну реалізацію прав і свобод у суспільствах індивідуалістського і традиціоналістського типу. У індивідуалістських суспільствах правова функція є дозвільно-регламентуючою, і полягає у врегулюванні існуючих суспільних відносин на підставі принципів права, які становлять його сутність. У традиціоналістських суспільствах регулятором відносин виступають не правові норми, а неписані правила їхніх соціальних дій. Самі ж норми позитивного права слугують засобом регульованого і регламентованого доступу до благ представників різних стратифікованих груп. Тому функція права там є заборонно-розподільчою, і полягає у зменшенні соціальної мобільності. Це обумовлює репресивну роль права, яка у неліберальній системі відносин розкривається як його протилежність, тобто, по суті, – неправу.

Ключові слова: право, неправу, ліберальні правовідносини, індивідуалізм, справедливість, соціальні зв'язки і відносини, етатизм, легізм, традиціоналізм.

Вступ

В соціальній структурі право виступає як діюча система юридичних норм, покликаних врегульовувати та закріплювати права і обов'язки усіх учасників суспільних відносин. Ці норми носять загальнообов'язковий характер і надають суб'єктам правових відносин інформацію про те, які дії санкціоновані або заборонені державою, які є обов'язковими до виконання тощо. У цьому контексті важливим є тип суспільних відносин, що продукується у державі, адже, як автор зазначав раніше [1, с. 87], форма, зміст і функції права детерміновані існуючим типом суспільства. Очевидно, що держава, яка сповідує етатизм не здатна породити право, адже ідея права, як загальної міра свободи, рівності й справедливості, набуває свого буття тільки у ліберальному суспільстві. Відповідно, в такій державі замість права панує його протилежність, тобто – неправу, яке, у кращому випадку, може лише носити личину права. Це пов'язано з тим, що в основі відносин традиціоналістського суспільства лежить прагнення зберегти традиційний спосіб життя [2, с. 103]. У свою чергу, це обумовлює незмінність соціальної системи, що відображається на специфіці правовідносин. Тому, незважаючи на дедалі більшу уніфікацію юридичних систем у відповідності до принципів міжнародного права, все очевиднішим стає розлом між країнами по лінії практичного забезпечення прав і свобод, який корелює з рівнем суспільного розвитку. У зв'язку з цим, детермінанти встановлення права або неправу в системі суспільних відносин різних суспільств та, зокрема, механізми їхньої інституціалізації, потребують вивчення, що актуалізує наше дослідження.

Аналіз досліджень і публікацій

Теоретичною основою дослідження права та неправу, а також їхньої сутності і значення в структурі суспільних відносин, є праці Г. Гегеля, І. Канта, І. Г. Фіхте, Т. Гоббса, Дж. Локка, Ш. Монтеск'є, М. Бердяєва, І. Ільїна, В. Соловйова, В. Нерсисянца, М. Цимбалюка та ін. Особливо варто відзначити вагомий внесок французького соціолога П. Бурдьє в дослідженні явищ суспільного життя, що є протилежними об'єктивному праву, який розглядав символічне насильство – особливу форму неправового примусу – як неминучий атрибут будь-якої влади.

Мета статті – дослідити ключові структурні компоненти, які виступають детермінантами права і неправу в системі суспільних відносин суспільств різного типу.

Основна частина

У своєму дослідженні ми виходимо з того, що функції права детерміновані існуючим типом суспільства, який, у свою чергу, впливає на всю сукупність сформованих правових відносин та знаходить своє відображення у проявах права і правосвідомості. Оскільки право за своєю сутністю не є тотожним лише етиці моральних суджень, воно не втілюється виключно у формі природного права. Також воно не набуває свого вираження і в так званому позитивному праві, формалізованому у вигляді законодавчих актів, адже законодавчий припис не завжди відповідає праву. На нашу думку, більш релевантним є розгляд права і правосвідомості як взаємопов'язаних і цілісних явищ, які належать до сфери сущого та перебувають у тісному взаємозв'язку з суспільними відносинами, на відміну від зайвого моралізування права, чи то позитивістського його зведення виключно до змістовної частини законодавства.

Потрібно зазначити, що у традиціоналістських суспільствах ідеологічними основами для права завжди слугували саме ідеалізовані духовно-моральні та позитивно-правові доктрини, по лінії яких розгорталися спроби легітимації існуючого там безправ'я та державна пропаганда етатизму. Останні публікації в правовій соціогуманітарній сфері доводять, що в цих своїх формах традиціоналістська парадигма й досі залишається незмінною, та являє собою, у «кращому» випадку, сакралізований гібрид, в якому еклектично поєднані релігійні традиції (православ'я), духовно-моральні й етносоціальні відносини народів та правові (юридичні) системи і норми [3, с. 10].

Право у державі втілюється не у вигляді морально-релігійних норм чи законодавчих актів, а у правореалізації, яка є інтегрованою у систему суспільних відносин. Вважаємо за доцільне зазначити, що такий політико-правовий устрій, який відповідає концепції права, передбачає наявність у суспільстві усталеної традиції прав і свобод людей, що робить їх дієвими суб'єктами ліберальної спільноти. Саме у вимірі індивідуалізму та ліберального державного

устрою ідея права набуває свого буття. Основоположними у структурі права ліберального суспільства є права людини та ключові принципи права: справедливість, рівність, свобода і гуманізм, які проєктуються на загальну сутність права.

В одній із праць ми зазначали, що ключовою функцією права в ліберальному суспільстві є врегулювання існуючих суспільних відносин на підставі принципів права, які становлять його сутність, яку можна охарактеризувати як дозвольно-регламентуючу [4, с. 74]. Ми доводили, що в процесі лібералізації суспільства, вертикальні зв'язки змінюються на горизонтальні, а правові норми починають апелювати до породжених у цьому суспільстві соціальних зв'язків і відносин. Відповідно, роль і функції права в системі суспільних відносин трансформуються у ході соціокультурної динаміки, тоді ж і формуються певні сутнісні властивості (характеристики) права у вигляді необхідної форми і рівня свободи, рівності та справедливості. Ці категорії у соціально-правовій системі ліберальних відносин набувають таких конотацій, які дозволяють корелювати їх з правом. При цьому, ключовою умовою забезпечення справедливості та приватних прав і свобод у ліберальному суспільстві виступає обмеження ролі держави в суспільному житті. Ліберальне законодавство, обмежуючи втручання держави у сферу приватного, не дозволяє їй самостверджуватися через насильство.

Ідея про те, що принцип прав і свобод іманентно повинен бути присутнім у будь-яких формах суспільної легітимації, включно з державною владою, належить І. Канту. Право він розумів як «сукупність умов, при яких зволення однієї [особи] сумісно зі зволенням іншої з точки зору загального закону свободи» [5, с. 253]. У цьому контексті, право представляє собою трансцендентальний інститут свободи, який, незалежно від діючих законодавчих встановлень, передує державі та, у своїй надпозитивній перспективі, перевершує окремі національні державні утворення. Ця ідея постала в основі західного ліберального конструкту. Згідно з нею, держава може виступати лише засобом забезпечення свободи. Відповідно, легітимуюча правомочність застосування юридичного примусу повинна корелювати зі ступенем забезпеченості прав у державі.

Звідси випливає, що громадянський устрій у правовій державі засновується на відносинах між свободними людьми, які, на цих підставах, без шкоди для особистісної свободи через об'єднання з іншими, підпорядковані примусу закону, що своїм змістом формалізує свободу. Отже, право, з одного боку, обмежує свободу кожного, а з іншого, є ключовою умовою для її існування, на підставі узгодженості зі свободою інших. Саме ж публічне право являє собою сукупність зовнішніх норм, які роблять можливою таку узгодженість. У зв'язку з цим, громадянський стан суспільства І. Кант розглядає лише як стан правовий, «заснований на наступних апіорних принципах:

- 1) свободі кожного члена суспільства як людини,
- 2) рівності його з кожним іншим як підданого;
- 3) самостійності кожного члена спільності як громадянина.

Ці принципи не стільки закони, які дає держава, що вже утворилася, скільки закони, єдино на підставі яких й можливе утворення держави» [6, с. 176]. Розкриваючи поняття свободи як визнаної автономії, І. Кант водночас формалізує три найважливіших типи інтегральних правових норм, які у своїй сукупності уможливають правову державу, а, відповідно, за цих умов, – набувають імперативного характеру. Зокрема, це: права людини у контексті забезпечення особистісних прав у вигляді автономності питань віри, життя і власності; гарантії станової рівності усіх перед законом, як підданих, що забезпечуються державою; демократичні права активного громадянства тощо. І хоча мислитель, серед приведених ним апіорних принципів, наче упускає з виду принцип справедливості, водночас, ідею рівності людей як підданих він трактує так, що з неї випливає і сама формула егалітарної справедливості: «кожен член суспільства повинен мати можливість досягнути у ньому кожного щаблю того чи іншого стану (доступного для підданого), який він може досягнути завдяки своєму таланту, старанності й удачі» [6, с. 179].

Отже, у ліберальному розумінні, поняття свободи, справедливості та рівності – взаємопов'язані, взаємопроникнені та взаємовизначені. Вони верифікуються та коригуються за формулою: рівність у свободі по загальному праву. Тому, у розвинутих ліберальних суспільствах під справедливістю, здебільшого, «мають на увазі ось що: а) рівний розподіл тягара громадянства, тобто тих обмежень свободи, що необхідні для суспільного життя; б) рівність громадян перед законом, звісно тоді, коли в) закони не підтримують і не засуджують окремих громадян, групи чи класи; г) безсторонність правосуддя; д) рівне користування перевагами (а не лише обмеженнями), які держава може запропонувати своїм громадянам» [7, с. 106]. Таке імперативне уявлення про право і справедливість передбачає універсалістський та, певною мірою, привілейований спосіб обґрунтування, адже у цьому разі право передує благу не тільки в тому сенсі, що його вимоги мають пріоритетне виконання, але і в тому, що вони виводяться апіорно.

Саме тому, як слушно зазначав у своїй публічній лекції «Право і економіка» німецький філософ Х-Х. Хоппе, право або етика повинні бути універсальні, інакше вони не будуть працювати у рівній мірі для кожного. Але рабська етика, яку, вочевидь, не можна універсалізувати, – це етика надлюдей і недолюдей. Для них діють різні права і правила [8]. На нашу думку, рабська етика неліберальних суспільств розкриває поняття «право», «свобода», «рівність», «справедливість» у свій, специфічний, спосіб. Цьому сприяє певний екстатичний стан, у якому перебуває традиціоналістська свідомість. Свобода розуміється там здебільшого у суб'єктивістському сенсі, і розкривається як не скуте нічим воління, або попросту – свавілля. Неіндивідуалізована свідомість ці поняття не розрізняє, а отже, про ліберальне, негативне розуміння свободи, у такому разі взагалі не йдеться. Тому всілякі, здавалося б, ліберальні рухи у традиціоналістських суспільствах ведуть, насправді, або до тиранії (диктатури меншості), або до анархії чи охлократії (диктатури більшості), і ні-

коли – до свободи. Адже рух до волі є завжди рухом від свободи, і навпаки.

Справедливість також мислиться не як відносини між індивідами, а як синкретична і неподільна суспільна властивість, що спирається на усталені, по суті, міжкланові взаємини. Під міжклановими взаєминами ми розуміємо відносини між закритими групами, діяльність яких спрямована на власне збагачення та отримання фактичної влади, а учасники пов'язані спільними інтересами і взаємними зобов'язаннями. Тому у традиціоналістському середовищі справедливість просто не здатна набути егалітарно-індивідуалістичного виміру. Таке ставлення до справедливості ґрунтується на прийнятій формі кланової рівності, або «рівності по гідності», чи, так званої, пропорційної рівності, завданням якої є виправдання ієрархії статусів, що склалися в апіорі нерівній соціальній системі. На підставі пропорційної рівності відбувається розподіл між громадянами почестей і благ, що підтримується усією системою політичної влади та забезпечується за допомогою законодавчих норм та юридичного примусу. Це обумовлює перевернуту функцію права, яка у неліберальній системі відносин розкривається як його протилежність, тобто, по суті, – неправо.

У контексті наявної дихотомії ролі права в суспільствах індивідуалістського та традиціоналістського типів доречно звернутися до бінарної опозиції «право-неправо» Г. Гегеля. В роботі «Філософія права» він описує неправо як сервілізм, що вкорінений у волі народу: «Але те, що хтось є рабом, укорінене в його власній волі, так само як у волі народу вкорінене те, що він піддається гнобленню. Отже, це є неправим діянням не тільки тих, хто перетворює людей на рабів, або тих, хто пригноблює народ, а й самих рабів і пригноблених. Рабство належить до стадії переходу від природності людини до істинно морального стану: воно належить до світу, в якому *неправо це є правом* [курсив наш О. С.]. Тут силу має неправо і настільки ж необхідно знаходиться на своєму місці» [9, с. 114]. Щоправда, в подальших своїх міркуваннях мислитель відходить від цієї слушної думки, адже вона суперечить його ж концепції позитивного права та сформульованої на цих засадах «правової» держави.

Так, у розділі третьому, який так і називається – «Неправо», Г. Гегель підміняє визначену раніше сутність неправу, надаючи йому змісту фактично протиправних дій: «Ненавмисне або громадянське неправо, обман та злочин» [9, с. 138], очевидно для того, щоб уникнути небажаної асоціації рабської несвободи з описаною ним державою, яку уособлює етатизм Пруської монархії. Ми й далі по тексту знаходимо підтвердження того, як філософ намагається одягнути личину правової держави країні, в якій були відсутні ліберально-правові відносини: «Але держава взагалі не є договором, а захист і забезпечення життя і власності індивідів як одиничних не є необхідною її субстанціальною сутністю; держава є чимось найвищим, яке претендує на саме це життя і власність вимагає, щоб вони були принесені в жертву» [9, с. 148]. На нашу думку, саме у такій державі неправо й набуває свого буття, адже легізм не обґрунтовує право ні з гуманістичної точки зору сво-

боди і рівності, ні з точки зору правових відносин, а лише з позиції держави і насилля. Однак, держава, що керується насиллям, а не правами, породити право є нездатною.

Г. Гегель був не першим, хто підносив етатизм у державі як даність. Так, ще у давньокитайській філософській школі «фа-цзя» («школа закону»), яка виникла у IV ст. до н. е., проповідували доктрину легізму – жорстке підпорядкування усього суспільства силі єдиного закону. На думку теоретиків школи легізму, стосунки у державі повинні вибудовуватися суто на засадах примусу і страху покарання. Один із засновників цієї школи Шан Ян у роботі «Книга правителя області Шан» («Шан цзюнь шу») розгортає концепцію держави як машини зі здійснення регулярного і тотального насильства, що запроваджується з метою підтримки непорушного порядку, цілісності та величчя держави. Демонструючи непересічне знання людської душі та розуміючи мотиви, що рухають людьми, він пропонував управляти державою на підставі таких принципів:

– послаблення народу, адже взаємодія держави та народу має відбуватися за принципом ставлення гончаря до глини;

– установлення системи кругової поруки та взаємного стеження;

– застосування суворої кари за найменші провини;

– установлення «єдиних [правил] настанов, що означає: не можна стати багатим і знатним, не можна [сподіватися] на пом'якшення покарань і не можна висловлювати власну думку й доводити її своєму правителю тільки тому, що маєш великі знання, красномовство, гостроту розуму, [являєш приклад] чесності і безкорисливості, [дотримуєшся] чи і [знаєш добре] музику, вдосконалюєш вчинки, належиш до [будь-якого] угруповання однодумців, сприяєш висуненню на посади гідних або [вважаєшся людиною] чистою або хибною. [З цих людей] сильних треба зламати, красномовних – змусити прикусити язика. Навіть якщо їх і [будуть] як і раніше] величати досконало мудрими, знаючими, майстерними, красномовними, щедрими або простими, то все одно вони не зможуть зловити в свої тенета вигоду, що виходить від правителя, за допомогою того, що не вважається заслугою. Шлях до багатства і знатності повинен іти тільки через ворота війни» [10, с. 208];

– усереднення загального інтелектуального рівня жителів Піднебесної та припинення вільнодумства шляхом вигнання з держави мистецтв, поезії, філософії (насамперед, конфуціанства) та різних наук;

– зведення приниження у систему, адже «коли люди живуть у приниженні, вони шанують ранги знатності; коли вони є слабкими, шанують чиновницькі посади; коли є бідними, цінують винагороди. Якщо людьми керують за допомогою покарань, вони служать із задоволенням, якщо їх спонукають до війни нагородами, вони зневажають смерть» [10, с. 221];

– орієнтування усієї системи відносин на колективне, а не на індивідуальне, тому держава повинна закрити всі «приватні шляхи здійснення бажань і відкрити лише одні ворота для досягнення бажань» [10, с. 166] – державні.

Отже, держава Шан Яна ґрунтується на базових рефлексивних інстинктах людини: страху, силі влади, покорі, колективності. Він розумів, що використовуючи ці колективні універсальні патерни можна підпорядковувати собі волю людей та маніпулювати ними, тому підвів під свій теоретико-методологічний апарат тотального неправого апарату державної машини. Життя індивіда у такій державі стає абсолютно безглуздим, тому нічого не вартим. У цих умовах, коли життя є страшнішим та безглуздішим від смерті, навіть боягуз стає хоробрим.

Шан Ян випередив свій час на багато поколінь. Він практично на сциентичних засадах встановив теоретичні основи неправого, засновуючись у своїх умовиводах на глибинних інстинктах людини та онтологізував їх, упровадивши у суспільну систему Піднебесної. За всієї своєї морально-етичної неоднороззначності робота Шан Яна, на нашу думку, має велике наукове значення, адже доводить, що суспільні відносини, які базуються на базових інстинктах, мають здатність до самоорганізації та демонструють величезний опір структурним змінам. Це означає, що традиціоналістські відносини, які продукувалися незахідними суспільствами, й надалі ними продукуватимуться, адже вони підтримуються як соціальною системою, так, на ментальному рівні, й колективним несвідомим.

Ця традиціоналістська, зорієнтована на чуттєве, ментальність, має таку силу, що здатна протистояти чужорідній соціальній системі зсередини. Тому, коли люди з усталеними традиціоналістськими соціальними установками потрапляють у суспільство з іншою, індивідуалістською системою відносин, вони, зважаючи на гнучкість людської психіки, швидко пристосовуються до існуючих у даному соціумі правил поведінки. Але коли їхня кількість в індивідуалізованому суспільстві зростає до достатньої, аби йому протистояти, колективні патерни традиціоналістів починають діяти у руйнівний для іншої системи відносин спосіб, нав'язуючи свою, ресентиментарну систему цінностей.

В суспільствах, що проповідують легістську систему відносин, функції правового механізму набувають дисфункціонального характеру, а закони не відповідають критеріям справедливості. Самі поняття законності, рівності, свободи стають уявними соціальними величинами й юридичними фікціями. Експансія нормативних засад та поширення їхнього прескриптивного і дисциплінуючого впливу на все більший соціальний простір у таких суспільствах поєднується з доправовим станом «війни всіх проти всіх» та властивою йому практикою вседозволеності і правом найсильнішого. Концепція правосуддя, як безапеляційне виконання писаних норм і циркулярів, що на ідеологічному рівні підноситься до морального обов'язку, на практиці набуває форми правозастосування у залежності від кланової належності. Всупереч загальноприйнятій думці про стабільність відносин і примат порядку, насправді, у традиціоналістських суспільствах на рівні суспільної свідомості панує аксіологічний консерватизм, який на практиці парадоксальним чином набуває форми морально-правового релятивізму. У цьому зв'язку фінська журналістка А.-Л. Лаурен слушно зазначала,

що живучи в подібному суспільстві «треба засвоїти один дуже важливий момент, а саме: у яких ситуаціях можна а) порушувати правила, б) довільно тлумачити їх і в) коли, навпаки, варто дотримуватися їх до останнього. А вихідна точка така: [там] не існує абсолютних правил. Усі... знають, що правила створені не задля загального блага, а є безглуздими вигадками дрібних бюрократів. Властивого [західним] громадянам... уявлення про моральний імператив... просто не існує. Нема жодних моральних імперативів, є тільки різні способи пристосування до життя у ненадійному, несправедливому, непередбачуваному суспільстві. Тому... [люди там] ніколи не замислюються про загальне благо, прокладаючи собі шлях у суспільстві. Вони думають лише про себе та ще про своїх близьких» [11, с. 68]. Оскільки в традиціоналістських суспільствах морально-правові критерії, що дозволяють розмежовувати у ліберально-індивідуалістському розумінні право і неправу, справедливість і злочин, ще не сформувалися, то люди керуються здебільшого своїми егоїстичними прагненнями та диктатом слабко контрольованих афектів. Їхнє повсякденне життя дає вкрай малі можливості для проявів гуманності, самі ж відносини між ними вирізняються ворожістю. Більшу частину людських вчинків в такому суспільстві зумовлюють егоїзм та агресивність, користолобство та недалекоглядний, примітивний утилітаризм. За цих умов будь-які правові ідеї на практиці набувають заборонно-репресивного характеру.

У роботі «Становлення суспільної правосвідомості у цивілізаційному поступі людства» ми зазначали, що традиціоналістські суспільства переймали ліберальну ідею права під впливом зовнішніх обставин, адаптуючись тим самим до розвинутої системи відносин, яка швидко ставала загальноприйнятною у світі [12, с. 80]. Упровадження соціокультурних концептів західної цивілізації відбувалося не природним, насильницьким шляхом, а найчастіше – згори, по вертикалі, адже в системі суспільних відносин традиціоналістських суспільств ще не сформувалися передумови для їхньої успішної імплементації. Останнє є нонсенсом для ліберально-правових ідей, але, водночас, цілком відповідає легістській природі традиціоналістських суспільств.

Для прикладу достатньо згадати реформи Петра Великого, який, намагаючись «цивілізувати» відстау Росію, «залізною рукою» впроваджував нові порядки. Хоча його реформи не були пов'язані з лібералізацією, але те, як вони проводилися у тогочасній Росії, говорить про спосіб, у який ідеї права поширювалися і поширюються в суспільствах традиціоналістського типу. О. Герцен так описував цей процес та його наслідки: «Переворот Петра I замінив застаріле, поміщицьке управління Руссю – європейським канцелярським порядком; усе, що можна було переписати зі шведських і німецьких законодавств, усе, що можна було перенести з муніципально-свободної Голландії в країну общинно-самодержавну, все було перенесене; але неписане, що морально приборкувало владу, інстинктуальне визнання прав особи, прав думки, істини не могло перейти і не перейшло. Работо у нас збільшилося з освіченістю; держава росла, покращувалася, але

особа не вигравала; навпаки, чим сильнішою става-ла держава, тим слабшою – особа. Європейські форми адміністрації та суду, військового і громадянського устрою розвинулися у нас в якийсь жакхливий, безвихідний деспотизм» [13, с. 9]. Отже, перенесення соціокультурних концептів високодиференційованого суспільства на ґрунт менш розвинутої соціальної системи загрожує суспільству добуржуазного типу втратою своєї духовної основи та, всупереч очікуванням, перетворює його не на правову, а на державу «поліцейського» типу. Сталі традиційні соціальні зв'язки у такому суспільстві порушуються, але водночас нові, індивідуалістські, горизонтальні, які повинні органічно утворитися, набувши форми громадянського суспільства, не виникають. У такому разі відбувається атомізація і розпорошення традиціоналістського суспільства, а самі відносини будуються за зразком макіавеллівської держави, що у розвинутому, високодиференційованому світі стає відповідною ціною за власний соціальний архаїзм.

Як відомо, західні країни йшли до інституту правової держави еволюційним шляхом. Лібералізація права відбувалася у процесі цивілізації та невпинної диференціації соціальних відносин. Що ж до традиціоналістських суспільств, то впровадження у них інститутів права нагадує скоріше не розвиток, а переворот. Так, порівнюючи реформи Петра з комуністичним переворотом, М. Бердяєв зазначав, що тут ми бачимо «ту саму грубість, насильство, зв'язаність згори народу відомих принципів, ту саму уривчастість органічного розвитку, заперечення традицій, той самий етатизм, гіпертрофію держави, те саме створення привілейованого бюрократичного шару, той самий централізм, те саме бажання різко і радикально змінити тип цивілізації» [14, с. 12]. На нашу думку, подібний – легістський у своїй основі – спосіб упровадження чужих взірців неминуче призводить до горизонтального антагонізму, відторгнення традиціоналістським суспільством цінностей і норм ліберальних концептів на рівні суспільної свідомості.

На наше переконання, саме такі деструктивні явища спостерігаються у правосвідомості народів, в яких ідеї права були запозичені та імплементовані у соціальну систему постфактум. Побудувавши інститути держави та визнавши ідею права в якості офіційної ідеологічної доктрини, вони, по суті, так і не прийняли її на рівні суспільної свідомості. Тому в традиціоналістських суспільствах, «правова свідомість завжди виявляє свою визначеність через ставлення не до діючого права, а до домінуючих у суспільстві уявлень про справедливість, рівність і свободу» [15, с. 75], адже їхня суспільна правосвідомість є зорієнтованою не на правовідносини, а на уявлення та усталені традиції.

Про неможливість побудувати правову державу в суспільстві, в якому не поділяють правових цінностей, попереджав Б. Кістяківський у роботі «На захист права». Досліджуючи проблематику функціонування права в дореволюційній Росії, він дійшов висновку, що наявність законів у державі ще не робить її правовою. На його думку, у країнах із неусталеним громадянським суспільством бракує волі та суспільної практики для життя за правом. У таких країнах замість правової будується поліцейська

держава, а право стає бюрократичним інструментом маніпуляцій та свавілля влади. Закони перетворюються на циркуляри, в юридичній практиці панує формалізм, суди є непрофесійними та стають знаряддям помсти, право і права є зневаженими як представниками влади, так і народом. Б. Кістяківський для прикладу наводить слова О. Герцена: «Повна нерівність перед судом убила в ньому (росіянині) будь-яку повагу до законності. Росіянин, якого б він звання не був, обходить або порушує закон усюди, де це можна зробити безкарно; і абсолютно так само чинить уряд» [16]. Як не дивно, але О. Герцен не вважав це недоліком. Навпаки, хизуючись цією рисою російського народу, він вважав її проявом індивідуалізму і волелюбності. І це не поодинокі думки, адже далі Б. Кістяківський, певною мірою виражаючи загальний настрій, що панував у російському суспільстві, наводить слова Н. Михайловського: «Свобода – велика і спокуслива річ, але ми не хочемо свободи, якщо вона, як було в Європі, тільки збільшить наш віковий борг народу» [16]. Напевне, цими словами Н. Михайловського можна пояснити небажання російських еліт зробити своє суспільство більш відкритим для всіх співгромадян, реалізувавши на рівні буття заклики до свободи і справедливості. Разом із тим, іншим народам їхні еліти заборгували не менше, а неповага до права і прав є притаманною багатьом суспільствам, зокрема й нашому. До речі, справжнім проявом індивідуалізму в українському суспільстві й досі вважається рудиментарне хуторянство у вигляді «моєї хати с краю», а волелюбство здебільшого розуміється як анархія і непідвладність.

Як відомо, роль правил і норм, у тому числі правових, – регулювати суспільні відносини. Якщо в суспільстві не користуються позитивно встановленою системою норм, то вони, звісно, не діють, і роль їхня є суто формальною. Але що ж у такому разі є регулятором? Очевидно, що у такому суспільстві люди продовжують жити в полоні трибалізму міжособистісних стосунків, які стали неписаними правилами їхніх соціальних дій. Ці установки є слабо диференційованими, але на глибинному ментальному рівні вони є для людини навіть більш дієвими, адже підтверджуються суспільною практикою та спираються на сферу емоційного, на те, що К. Юнг називав «колективним несвідомим». Він вважав, що наше індивідуальне несвідоме ґрунтується на глибшому шарі несвідомого, походження якого має не індивідуальну, а всезагальну природу, адже включає образи та спільний досвід усіх індивідів. Тому людині лише здається, що вона з власної волі, одноосібно обирає шляхи і засоби, приймає рішення, адже «шляхи і засоби не можна штучно вигадати чи навіть знати наперед: таке знання є лише колективним, ґрунтується на досвіді загалу, а тому в індивідуальному випадку може виявитися цілком недостатнім, бо навіть просто неправильним» [17, с. 376].

К. Юнг не вважав, що диференціація несвідомого, у тому числі колективного, є неможливою. І тут, на його думку, даються взнаки розходження роботи західної та незахідної свідомості: «З цією відмінністю ми вже зустрічалися: між високим вівтарем і глибоким вівтарем. Захід завжди шукає вивіщення,

піднесення; Схід – занурення і поглиблення. Зовнішня дійсність з її духом тілесності і важкості здається європейцеві куди сильнішою й вимогливішою, ніж індійцеві. Тому перший шукає звеличення над світом, останній же охоче повертається до материнського лона природи» [18, с. 25]. На нашу думку, названі відмінності пов'язані з тим, що західний індивідuum, відчувачи нестримний страх перед несвідомим, боїться зануритися у темні глибини своїх тваринних інстинктів. Тому робота його свідомості полягає у тому, щоб «втягнути» на суд розуму з глибин несвідомого свої ж чуттєво-передусвідомлені антиципації, які, заломлюючись у світлі Логосу, набувають свого раціонально-змістовного значення. При цьому вони втрачають те таємниче, що так жалало, але водночас і свою неподільну синкретичність і природну гармонічність.

Східна духовна практика має іншу традицію взаємодії з глибинним шаром несвідомого: «За допомогою... занурення і поглибленого споглядання несвідоме, здається, набуває обличчя. Немов світло свідомості припиняє висвічувати предмети чуттєво даного світу й починає світити у темряву несвідомого. Разом зі згасанням чуттєвого світу і будь-якої думки про нього виразніше проступає внутрішнє» [18, с. 26]. Отже, всі люди звертаються до своїх почуттів та інстинктів, але з різною метою: західний індивід намагається ними керувати та контролювати їх; незахідний – на них засновується та ними керується. Незахідна людина відчуває гармонійну природність, якщо розум та почуття ґрунтуються на більш глибинних основах – базових природних інстинктах. Усі категорії і поняття набувають своїх специфічних конотацій, заломлюючись крізь цю особливу різновекторність свідомості: західної – на зовні, незахідної – всередину.

Ось, наприклад, яку дефініцію категорії свободи волі ми знаходимо у І. Канта: «Свобода волі є вказана незалежність її визначення від чуттєвих спонукань, – це негативне поняття свободи волі. Позитивне ж її поняття – це здатність чистого розуму бути для самого себе практичним. Але це можливе тільки у разі, якщо максима кожного вчинку придатна у якості всезагального закону» [5, с. 234]. Поза сумнівом, Кантове визначення свободи волі має відношення до західного суб'єкта, адже він почуває себе свободним, коли ним не керують нерозважливі спонукання несвідомого та коли у своїх діях він покладається на розум, оскільки «тільки воля [тобто воля, керована розумом] може бути названа свободою» [5, с. 248]. Для цього індивіда і потрібні універсальні максими. Якщо ж здійснити рецепцію визначеної І. Кантом свободи волі у контексті незахідної системи відносин, то негативним її поняттям буде незалежність від розуму, позитивним – здатність практично задовольняти чуттєві спонукання, а замість всезагального закону незахідна свідомість буде зорієнтована на конкретні випадки.

Водночас, це не означає, що незахідна людина завжди безмежно віддавалася діонісістському екстатизму. К. Юнг у роботі «До психології східної медитації» підкреслював, що східні практики, зокрема йога і медитація, слугують «дисциплінуванню душевних ваблень» [18, с. 11] та приборканню неконтро-

льованих інстинктів. Адже людину, як вид, завжди лякає потужність і неконтрольованість тваринних інстинктів, що дісталися їй від природи. За ці інстинкти відповідає найдревніша частина головного людського мозку, яку психологи назвали «рептильним мозком», або «Р-комплексом». На думку К. Сагана, він «відіграє важливу роль в агресивній ритуальній і територіальній поведінці, а також у встановленні соціальної ієрархії» [19, с. 68]. Наприклад, завдяки агресивності утворюються особисті зв'язки та колективи, здатні до складних взаємодій і до захисту від зовнішніх небезпек. Загалом, рептильний мозок відповідає за базову поведінку людини та включає: інстинкт розмноження та територіальний захист, бажання володіти та все контролювати, дотримання шаблонів та ритуальну поведінку, обман та імітацію, боротьбу за владу й контролювання меншості. Отже, як дотепно у цьому контексті пожартував уже згадуваний нами американський дослідник К. Саган, ««білль про права» американської конституції аж ніяк не міг би бути створений або записаний Р-комплексом» [19, с. 69]. І те, що ми здатні протистояти спокусі імпульсної поведінки, яка походить від рептильної частини нашого мозку, доводить, що навіть образи колективного несвідомого є результатом еволюційного процесу, адже містять у собі узагальнену соціокультурну пам'ять поколінь людей.

Разом із тим, східна практика приборкання несвідомого в умовах нівелювання теософських принципів моралі втрачає дієвість. Адже у побудованій на раціональній основі моделі світу, де втілилися зокрема й установки Р-комплексу, щоправда, вже у віддиференційованому вигляді, немає місця лімбічним схемам – духовним традиціям та надчуттєвим образам незахідних народів. Західний світ продукує реальність у тій сфері, яку ніколи не сприймали за дійсність інші народи. Для незахідної людини дійсність – це, насамперед, те, що діє, тобто душа, а не матеріальний світ, адже, як зазначав К. Юнг, «світ для неї – видимість, його реальність є близькою до того, що ми називаємо сновидінням» [18, с. 10]. Тому заміна бога Rex caelestis на Deus ex machina не введе незахідні народи зі стану гібернації та не приведе до секуляризації їхньої свідомості, як би на це не сподівалися прибічники технократизму. Скоріше, викликає втрату духовності, адже впровадження з гори високодиференційованих соціокультурних конструктів не змінює архетипу моделі мислення, але при цьому розвінчує морально-духовні установки, спускаючи богів на землю.

Відтак, життя пересічних громадян у традиціоналістському суспільстві, яке втрачає емоційний зв'язок із духовністю, і при цьому не набуває його у раціональній сфері, стає нестерпним, адже у такому разі їхні відносини є неврегульованими ані духовними практиками, ані раціональною доцільністю. Не сподіваючись на розумне поліпшення соціальних умов, єдине чим вони керуються у своїх відносинах, – це інстинктами Р-комплексу та найпримітивнішим утилітаризмом. Напевно, саме це мав на увазі М. Вебер, коли писав, що незахідні суспільства «взагалі не вступили на характерний для Заходу шлях раціоналізації» [20, с. 55], адже важко назвати раціональним продукування людьми маргінальних,

асоціальних та некомфортних для життя відносин, які розривають традиціоналістське суспільство зсередини, після втрати ним духовних орієнтирів. З іншого боку, представники традиціоналістського суспільства постійно перебувають під сильним психологічним тиском, що є визначальним під час вибору поміж розумом та почуттями, врешті призводячи до апелювання до інстинктів.

Ставлення до правил у традиціоналістському суспільстві розподіляється у такий спосіб: представники влади – над законом, адже ототожнюються із законом, а всі інші повинні керуватися як традиційними неписаними правилами рабського пієтету міжособистісних стосунків, так і нормами закону. Окрім цього, санкції норм позитивного права є тим інструментом, який застосовується у випадку порушення людиною неписаних правил. Це практично унеможлиблює правові відносини та нормальну правову практику, адже, дотримуючись неписаних правил, людина неминує переступає писані норми, і тоді вже вступає в дію «право», але тільки як покарання за соціальне відступництво.

До того ж норми у традиціоналістських суспільствах складені так, що практично унеможлиблюють реалізацію прав, навіть, якщо вони їх і містять. Здебільшого права там мають декларативний характер, є слабо врегульованими та процедурно закріпленими, а самі норми права є суто формальними [21, с. 64]. Закони вступають у протиріччя з конституцією, один з одним та з підзаконними актами, а досить часто, – зі здоровим глуздом, тому існують не для того, щоб їх виконували, а для того щоб їх негласно порушували та обходили, заручившись підтримкою впливових осіб, чи просто давши хабара. «Хто ж намагається поважати закон – ідіот. [Адже] Закони [там] створюються не для загального блага, а лише задля того, щоб державні та муніципальні служачки показували простим смертним, що життя – це вам не мед та ще й ложкою...» [11, с. 35]. Тому в повсякденному житті звичайним людям треба покладатися тільки на себе та триматися якнайдалі від представників влади і їхніх «опричників».

За таких умов, у пересічних людей виховується стійка неприязнь до любих форм закону та законності, а правові відносини здебільшого асоціюються з узурпацією влади і соціальним насиллям. У результаті, всі вагомні соціальні норми співжиття стають дискредитованими, а самі люди не розуміють ані їхньої суспільної цінності у практиках, ані загальної ролі права у соціальному житті. Єдиною «соціальною» нормою, що підтримується там більшістю, адже може привести до успіху, стає маргінальність, яка набуває статусу негласної, але провідної «філософії» життя.

Зазначимо, що маргінальна позиція в такому суспільстві заснована на існуючих асоціальних відносинах, які відомі усім, а тому обираються акторами завжди свідомо. Це сприяє утворенню відповідної форми маргінальної суспільної свідомості, яка послідовно знецінює прояви емпатії, мораль, логіку, здоровий глузд, тобто всі ті важелі, що відповідають за формування особистості та індивідуалізацію відносин. Маргінальність стає нормою для усіх верств населення, соціальних груп та відносин, адже, за таких умов, відчиняє двері можливостей. Вам важко буде

чогось досягнути там, а тим більш – утримати, якщо ви не граєте за цими правилами. І навпаки, якщо ви досягли вершин, то будете захищати маргінальні відносини, що привели до влади, адже вони легітимують усі ваші здобутки та положення в суспільстві.

Зазначені відносини сублімують появу маргінальних форм політичних і економічних інститутів, які Д. Аджемоглу та Д. Робінсон назвали «екстрактивними». На їхню думку, «екстрактивні політичні інститути зосереджують владу в руках вузької еліти й накладають слабкі обмеження на здійснення ними влади. Тоді економічні інститути структуруються цією елітою задля відбирання ресурсів у решти суспільства... Екстрактивні економічні інститути збагачують цю саму еліту, а їхня економічна могутність і влада консолідує політичне домінування... Ресурси, створені цими економічними інститутами, давали еліті змогу формувати армію і сили безпеки для захисту своєї абсолютистської монопольної політичної влади. Унаслідок цього екстрактивні політичні й економічні інститути взаємно підтримуються і забезпечують своє тривале існування. Тут проглядається ще сильніша синергія між екстрактивними економічними і політичними інститутами. Коли в умовах екстрактивних політичних інститутів з'являється реальна конкуренція панівній еліті, здобута конкурентами влада також мало чим обмежена. Тому в них є стимул підтримувати існуючі політичні інститути й створювати подібну систему економічних інститутів...» [22, с. 74-75]. Отже, маргіналізація відносин у традиціоналістському суспільстві викликає появу екстрактивних інститутів, які з метою панування підтримуються і підсилюються олігархічною верхівкою. Це пояснює, чому більшість населення живе там у бідності та безправ'ї. Як тут не згадати Арістотелеву клятву олігарха, яка за означених умов стає актуальною як ніколи: «Обіцяю бути ворогом народу і докласти усіх зусиль, щоб чинити йому зло!» [7, с. 202-203]. Зазначимо, що даний принцип цілком відповідає неліберальній природі суб'єкт-об'єктних відносин, на якому ґрунтується переважно уся патерналістська філософія управління традиціоналістського суспільства.

Водночас, рабське і злиденне становище більшості населення є не лише наслідком деструктивного управління, але й певною формою існування такого суспільства. А отже, усі механізми державного, політичного, економічного управління спрямовуються на підтримку даного стану. Досить ефективними інструментами впровадження інституту тотального безправ'я виступають уже відомі нам принципи школи Шан Ян, що знаходять свій прояв у таких формах сучасного трибалізму, як: жебрацька заробітна платня та мізерні соціальні виплати для пересічних громадян; тиск на бізнес та переслідування будь-якої незалежної економічної діяльності з боку державних органів; як наслідок – суцільна залежність населення від системи розподілу пільг і преференцій; непотизм, побори і корупція, як ключові, незмінні та незамінні властивості державної машини; ручне правосуддя й ангажованість представників органів правопорядку; кланова нерівність; недоступність соціальних благ, прав і свобод більшості населення; запровадження пропаганди, як єдиної форми комунікації, спрямова-

ної на поширення в суспільстві панівних ідей, настояних на брехні. Ірраціональний, антигуманний і асоціальний сурогат, що у такому разі утворюється замість суспільства, подається як капіталістичні відносини і взірць сучасної держави, всупереч тому факту, що капіталізм, це є, у першу чергу, суспільні відносини, а сутність держави, у найширшому її значенні, – соціальна.

За описаних умов, будь-які універсальні та всезагальні соціальні гарантії, що відповідають основним принципам побудови суспільства, в асоціальній державі несуть загрозу існуючому ладу. Не зважаючи на те, що права там, у кращому випадку, лише декларуються і не мають місця в реальному житті людей, вже те, що вони є вираженими у позитивній формі, створює певні незручності для влади. Адже люди можуть апелювати до них, вимагати їхньої реалізації, звертатися до міжнародних інституцій з приводу захисту порушених прав і свобод тощо. Окрім цього, позитивні рішення міжнародних судів з захисту прав людини за такими зверненням є підставою розглядати діяльність державних органів як протиправну, а отже – злочинну, що загалом дискредитує державну владу та позбавляє її легітимності. Зазначимо, що у багатьох незахідних країнах нездатність практичного забезпечення соціальних гарантій і прав конкурує з небажанням і відвертим саботажем влади. А якщо сюди додати недорозвиненість інституту громадянського суспільства, низький рівень правової свідомості та відсутність ліберальних практик, то практичне забезпечення прав і свобод у таких країнах стає взагалі нездійсненною справою.

Тому в неліберальних країнах іде поки що негласний наступ влади на права. Зокрема, під егідою боротьби з комунітаристською системою, як рудиментом, проводиться низка «реформ» у різних соціальних сферах, метою яких, насправді, є нівелювання соціальних функцій держави і посилення кріпацтва, а відтак – демонтаж і руйнування соціальних та правових інститутів, що повинні забезпечувати стабільність і розвиток суспільства. Наприклад, в Україні стало традиційним під приводом правового й інституційного реформування проводити антиліберальні законодавчі ініціативи, які суперечать нормам Конституції, всезагальним правам і свободам, узаконюючи тим самим клановий розподіл суспільних благ, одним з яких є право.

Так, на думку юриста і політичного експерта О. Банчука, якщо проаналізувати навалу змін до українського законодавства протягом останніх років, то стане зрозуміло, що влада перетворила стратегію реформування судоустрою, судочинства та суміжних правових інститутів «на «фільчину грамоту» і не надто зважає на вимоги Конституції (особливо на її другий розділ про права і свободи людини)» [23]. Одночасно з цим відбувається спотворення ідеологічних доктрин та формування різноманітних мемів, які б виправдовували такі дії. Зокрема, у масовій свідомості намагаються ототожнити поняття свободи і матеріального достатку.

У результаті, українці плутають «права людини» з можливістю жити безтурботно. А згідно останніх опитувань, 48,5% населення західного регіону взагалі готові обміняти права та свободи заради влас-

ного добробуту [24]. Тим часом влада вкотре піднімає ставки судового збору в усіх категоріях справ (найменша для фізичних осіб вже становить 704 гр.), що значно обмежує доступ до правосуддя соціально незахищених громадян, а в рамках судової реформи приймає зміни до судочинства, які експерти інакше як «злочином проти народу і держави» [25] не називають. Вони містять катастрофічне скорочення строків розслідування та норми, що передбачають можливість судового оскарження і скасування повідомлення про підозру у вчиненні злочину. Це робить органи досудового розслідування у сфері кримінальної юстиції фактично не здатними на повноцінну роботу, а постраждалих – абсолютно беззахисними перед кримінальними злочинами.

В Україні останнім часом наступ на права відбувається й у науково-теоретичному дискурсі, зокрема, у сфері державного управління. Так, пропонується відірваність Конституції від реальності подолати шляхом приведення її норм у відповідність до існуючого стану прав у країні: «Наближення Конституції до реальності, шляхом обмеження переліку конституційних прав, не допускається, тому у державотворців залишається єдиний вихід – вибудувати дієвий інституційний та правовий механізм забезпечення норм Конституції, іншими словами – наблизити реальність до положень Конституції. Або ж інший вихід – внесення змін до Конституції з цією метою [наближення Конституції до реальності]...» [26, с. 210]. Тобто, відсутність у влади бажання і політичної волі до забезпечення положень Конституції риторично пояснюється необхідністю приведення самої Конституції у відповідність до існуючого в країні безладу і неправу. І хоча автор пропонує провести операцію «обрізання» конституційних прав «за обов'язкової участі громадян шляхом референдуму, що автоматично сприятиме більшій легітимності Основного Закону» [26, с. 210], сама ця ідея – по суті – легітимація і «узаконення» неправу в державі, що оприлюднена у солідному науковому збірнику, лякає. Тим більш, що втілення її в наших реаліях є цілком можливим, враховуючи низький рівень правової свідомості і всезагальне не розуміння людьми (очевидно й тих, що задіяні у сфері державного управління) ролі і функції права у суспільному житті.

Наведені вище положення приводить нас до висновку, що поки у традиціоналістському суспільстві не відбудеться низка структурних змін, пов'язаних з індивідуалізацією, раціоналізацією та лібералізацією відносин в усіх сферах буття, правові відносини будуть реалізовуватися або по лінії легістської тиранії абсолютистської держави, або по анархічній лінії безправ'я, – формально існуючого «права», яке там ніхто не виконує. До речі, такий слабо структурований хаос охлократії вважається у традиціоналістському суспільстві єдиною можливим проявом свободи і демократії. Але у будь-якому випадку, доти, замість права, там буде панувати неправу, яке, у формі нерівності, поєднаного з явним чи прихованим структурним насильством, зведеним до властивостей всього державного інституту, являє собою надсучасний вид рабства.

С.С. Орденів

ПРАВО И НЕПРАВО В ДЕТЕРМИНАНТЕ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ

В статье, в контексте основных дискурсивно-правовых характеристик обществ различного типа, раскрываются структурные компоненты, детерминирующие право и неправое в системе общественных отношений. Установлено, что эти детерминанты обуславливают соответствующие роли и функции права, а также отвечают за практическую реализацию прав и свобод в обществах индивидуалистского и традиционалистского типа. В индивидуалистских обществах правовой функцией является урегулирование существующих общественных отношений на основании правовых принципов, что характеризует ее как разрешительно-регламентирующую. В традиционалистских обществах настоящим регулятором отношений выступают не правовые нормы, а неписанные правила исторически сложившихся социальных действий. Сами же нормы позитивного права основаны на принципах этатизма и кланового распределения, а потому служат средством регулируемого и регламентируемого доступа к благам представителей различных стратифицированных групп. Функция права в традиционалистских обществах запретительно-распределительная, и состоит в уменьшении социальной мобильности. Это обуславливает репрессивную роль права, которая в нелиберальной системе отношений раскрывается как его противоположность, то есть, по сути, – неправое.

Ключевые слова: право, неправое, индивидуализм, либеральные правоотношения, справедливость, социальные связи и отношения, этатизм, легизм, традиционализм.

S. Ordenov

LAW AND NON-LAW IN THE DETERMINATION OF SOCIAL RELATIONS

The structural components that determine the law and non-law in the system of social relations in the context of the basic discursive and legal characteristics of societies of different types are revealed in the article. The article states that the roles and functions of the law as well as practical realization of rights and freedoms in individualist and traditionalist types of society are subject to the structural components. The function of law in individualist societies is permitting and regulatory; it regulates existing social relations on the basis of the principles of law, which constitute its essence. In traditionalist societies, the regulator of relations is unwritten rules of social actions rather than legal norms. The very norms of positive law serve as means of regulated access to the benefits of representatives of different stratified groups. Therefore, the function of law there is prohibitive-distributive, responsible for reducing the social mobility. This reveals the repressive role of law, which in the non-liberal system of relations turns out to be its opposite, in fact, non-law.

Key words: law, non-law, liberal legal relations, individualism, justice, social connections and relations, statism, legalism, traditionalism.

УДК 1 (470)

Т.А. Пода

ДІАЛОГ КУЛЬТУР ЯК ОСНОВА РОЗВИТКУ ЛЮДСТВА (НА ЗАСАДАХ ФІЛОСОФІЇ КОСМІЗМУ)

Національний авіаційний університет

Анотація. У статті автор показує універсальний характер ідей космізму та аналізує можливість їхнього застосування для вирішення сучасних проблем людства. Виявлено, що сукупність світоглядних питань, що були запропоновані космістами, їх актуальність та значимість для сучасного суспільства дає підстави визначити цей напрям як перспективну глобальну ідеологію, здатну дати провідні ідеї, показати нові способи вирішення сучасних екологічних, етичних, аксіологічних проблем.

Ключові слова: культура, діалог культур, космізм, глобалізація, глобальні проблеми людства.

Вступ

Більшість дослідників оцінюють сучасний етап розвитку суспільства як кризовий. При цьому, і представники суспільних, і представники природничих галузей говорять про кризу сучасності. Одні зосереджують увагу на екологічних кризових явищах, інші наголошують на суспільних проблемах: руйнування моральних засад, посилення нетерпимості, поява різних форм фундаменталізму, тощо. Причини цієї кризи вчені вбачають у процесах інформатизації, технологізації, створення певних загальнопланетарних стандартів, тощо. Всі ці процеси мають всеосяжний характер і поняття діалогу культур стало надзвичайно актуальним у сучасній реальності, тому, що багато проблем набувають глобального значення, їхнє вирішення самостійно стає неможливим і вимагає співпраці світової спільноти, яка має базуватися на кардинально іншому способі мислення і світосприйнятті. Чи можливе мирне співіснування різних культур у єдиному світовому просторі? Аналіз цього питання на теоретичному рівні дозволить окреслити можливі шляхи досягнення консенсусу між різними культурами і, можливо, допоможе попередити глобальний цивілізаційний колапс, наслідки якого важко передбачити.

Аналіз досліджень і публікацій

Серед науковців, які у своїх працях зверталися до еволюційних і глобалізаційних змін у культурі, можна назвати Д. Белла, Л. Вітгенштайна, Ю. Габермаса, Г. Гадамера, М. Кастельса, Е. Кассіпера, Ю. Лотмана, О. Шпенглера та ін. Проблеми протистояння та інтеграції безлічі локальних культур є предметом дослідження й сучасних вітчизняних науковців, які працюють в рамках проблематики «міжкультурна комунікація»: В. Андрущенко, Л. Губерського, П. Донця, А. Ермоленка, О. Шемякіної та ін. Ідеї єдності людства як планетарної спільноти розглядалися філософами-космістами М. Холодним, В. Соловйовим, К. Цюлковським та В. Вернадським, який визначав єдність людства як необхідну умову створення та існування ноосфери.

Постановка завдання

Поняття «діалог культур» набуло актуальності в сучасному світі, що характеризується процесами глобалізації, яка активно впливає на всі сторони сфери життя різних народів і країн. Глобальні зміни, що відбуваються, не тільки сприяють соціально-економічному розвитку, але і виявляють серйозні протиріччя в усіх сферах життя суспільства, підсилюючи взаємодію і, водночас, взаємозалежність